

Por una antropología de la vida frente a la catástrofe ambiental

Suzane de Alencar Vieira ✨ Indira Viana Caballero
✨ Alejandro Fujigaki Lares ✨



Por una antropología de la vida frente a la catástrofe ambiental

Suzane de Alencar Vieira (1), ☼ Indira Viana Caballero (1)
☼ Alejandro Fujigaki Lares (2) ☼

(1) Universidade Federal de Goiás, Brasil.

(2) Universidad Nacional Autónoma de México.

La división entre naturaleza y cultura está en la constitución del pensamiento moderno y en la forma de existencia que propone. Este gran divisor, al mismo tiempo epistemológico y ontológico, reservó a las ciencias humanas y las ciencias naturales sus objetos de análisis: la acción humana y el dominio de la cultura para las primeras y; el dominio de la naturaleza y sus fenómenos para las segundas. Para la antropología social, una de las cuestiones clásicas y estructurantes de sus discusiones ha sido la propia dicotomía entre la naturaleza y la cultura. Partiendo de las reflexiones sobre la constitución de la humanidad, la palabra cultura se concibe como una fuerza activa y creativa que da forma a una naturaleza pasiva y dada, externa a la actividad humana. Como señaló el antropólogo británico Tim Ingold (1995), el estado del ser humano en el pensamiento occidental es dicotómico: por un lado, la humanidad es una especie animal entre otras, y la animalidad es un dominio que incluye a los humanos; por otro lado, la humanidad es una condición moral que excluye a los animales.

Los debates en los estudios sobre la cultura tendieron a seguir a la segunda inclinación que este autor propone, es decir, que la cultura hace posible que el ser humano supere su constitución animal y esto permita separarlo de los demás seres no humanos. Sin embargo, esta relación entre naturaleza y cultura nunca ha sido completamente fija o consensuada en la historia de la antropología social. Desde los años 1960, algunas etnografías han esbozado críticas al carácter totalizador y unidireccional de conceptos que componen las dicotomías (sociedad, cultura, estructura, etc.), así como las dicotomías mismas (individuo y sociedad, naturaleza y cultura, estructura y acción, etc.).



Retraso en las lluvias en la región semiárida de Bahía (Brasil), 2012.
 Autora: Suzane Vieira.

Recientemente, dicha división fundante está siendo desplazada de manera cada vez más frontal por las teorías y las perspectivas que consideran inseparable la relación entre la naturaleza y los conocimientos de los pueblos tradicionales (o pueblos occidentales que no acompañan de manera mecánica este pensamiento moderno). Y esto ha matizado aquellas teorías que cuestionan el lugar de las ciencias humanas en el debate acerca del Antropoceno. El Antropoceno es un término que describe una nueva era en la historia de la Tierra en que las actividades humanas se convirtieron en fuerzas geológicas capaces de transformaciones irreversibles en las condiciones de vida del planeta. Este es un evento límite que subraya graves discontinuidades en la historia de la vida en el planeta, o sea, todo lo que vendrá después de eso jamás será como lo que vino antes.

Las proposiciones científicas acerca de la era del Antropoceno matizan, por un lado, la responsabilidad de los humanos como nueva fuerza geológica que cambia todo el sistema Tierra y, por otro, la vulnerabilidad humana ante dichos cambios; dado que los humanos comienzan a mirarse a sí mismos como una especie entre otras especies que están amenazadas por la crisis climática global. Esta percepción también modifica la imagen del ser humano en sí mismo y los enfoques analíticos de las ciencias en general. Si los humanos dejan de ser sólo agentes biológicos para volverse también una fuerza geológica, la geología misma ya no es más la misma, ni siquiera la historia, la antropología ni las ciencias humanas. Por tanto, es urgente que todas las ciencias miren hacia la catástrofe ambiental y ya es el mayor desafío teórico y práctico para todas las áreas del conocimiento, como enfatizaron Deborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro (2019).

El reto de la antropología en el debate del Antropoceno

La crisis ecológica global es una crisis en el tiempo; porque ante ella, como dijo el historiador hindú Dipesh Chakrabarty (2009), el futuro está más allá del alcance de la sensibilidad histórica. Miramos a esta crisis como un colapso en el tiempo en los dos sentidos que propone Michel Serres (1990): el tiempo que corre y pasa (tiempo histórico) y el tiempo que hace (el tiempo atmosférico). Algunos pueblos pescadores y campesinos viven en estos dos tiempos. Tienen una atención continua a lo que sucede a su alrededor, a las pequeñas señales del tiempo. El estilo de vida urbano capitalista nos acostumbra a vivir en el primer tiempo y a una relativa indiferencia a los eventos del segundo tiempo. Pero con la crisis ecológica global nos vemos obligados(as) a mirar este segundo tiempo.

Hasta ahora la modernidad ha producido humanos "sin mundo", es decir, personas que no les importa qué pasa en y con los ríos, la atmósfera, las sierras, los árboles, el agua. A pesar de los desastres que nos rodean, las sequías en los campos y las fuertes inundaciones en las ciudades, el clima todavía se asimila como parte de un paisaje natural externo que pareciera no causar preocupación y que se puede abandonar e ignorar para que lo manejen los expertos científicos o gestores especializados.

Comunidad quilombola de Malhada, Bahía (Brasil), 2012. Quilombolas en el sertão de Bahía (Brasil) observan los cambios climáticos.
Autora: Suzane Vieira.



En este sentido, la crisis climática global implica un problema de visualización del tiempo y de los eventos climáticos y atmosféricos. El grueso de la sociedad occidental, acostumbrada a vivir casi únicamente en el tiempo histórico y a separar la política de la naturaleza, no está preparada para afrontar este acontecimiento. Las y los especialistas de estos temas, tanto desde las ciencias naturales como de las ciencias humanas, nos dicen que es necesario recurrir a otras formas de ver y experimentar la crisis ecológica y a otras actitudes ante la catástrofe dado que nuestros conocimientos son insuficientes para enfrentar las consecuencias del Antropoceno.

Por esto, los saberes de otros pueblos y su intervención en el debate acerca de la crisis climática global son indispensables para sobrevivir nuestra era. Lo que implica que la antropología social se posicione activa y creativamente en el debate actual. Y nos preguntamos: ¿qué tiene a decir la antropología al respecto? ¿Qué alianzas podemos hacer con los conocimientos tradicionales?

Comunidad Lagoa de Pedra, Bahia (Brasil), 2011. Diferentes pueblos perciben el aumento progresivo de las temperaturas medias de sus regiones. Crédito: Suzane Vieira.



Pueblos tradicionales y cambios climáticos

El intento de imaginar otras salidas y aperturas ante un escenario distópico como el de la catástrofe climática global es un ejercicio que se encuentra en el eje de otros pensamientos y han derivado de sus propias experiencias. Esto nos plantean cuestiones: ¿cómo han sido sus catástrofes? ¿Qué se ha muerto o perdido en ellas? ¿Cómo la pérdida, la muerte y la finitud se presentan para otros pueblos? ¿Cómo los pueblos lidiaron con otros mundos que se acabaron antes del actual o con otras humanidades anteriores a la nuestra que se extinguieron? ¿Qué huellas pueden haber dejado dichas extinciones? Todo esto señala otras posibilidades imaginativas y prácticas que demuestran que hay pueblos más capacitados para resistir y pensar la catástrofe climática global además del rol de sus conocimientos.

Es cierto que hay un llamado formulado por científicos, pero también hay un llamado que proviene de los pueblos tradicionales y que ha sido históricamente anterior al de los especialistas. La tarea de la antropología puede ser pensar con ellos el problema y actuar políticamente de manera consecuente. La sensibilidad ecológica de los pueblos es importante en el debate acerca del Antropoceno. Es indispensable destacar que es una sensibilidad construida políticamente y no una cualidad inherente a ningún colectivo. Hace muchos años que los indígenas imaginan el mundo sin los humanos y experimentan narrativas de la extinción de los humanos.

Andenes vivos de Andamarca, Ayacucho (Perú), 2011. Herencia prehispánica: el agua y la tierra andamarquina no son recursos naturales. Crédito: Indira Caballero.



El intelectual indígena Ailton Krenak (2019), del pueblo krenak de Brasil, piensa el Antropoceno como un cambio en la imagen de la existencia humana y en la idea de lo que es el humano. Para él, hay un gran problema cuando se despersonaliza los ríos y las sierras porque se les despoja su sentido y, así, se autoriza la apropiación, la explotación y la muerte para la extracción mineral, por ejemplo. Krenak nos hace entender que tomar la naturaleza como recurso (un recurso natural) es una gran violencia hacia otras formas de vida y que, a la postre, terminará impactando en nuestra propia vida y muerte como especie.

Davi Kopenawa (2015), otro intelectual indígena, chamán y líder yanomami, desarrolla una refinada reflexión acerca de la tragedia humana y cosmológica que representa para su pueblo la creciente destrucción de su habitat derivada de la minería de oro que degrada los ríos y la tierra de la Amazonía brasileña y venezolana. Para él, la depredación de la naturaleza a través de las actividades de extracción se debe a la gran centralidad que juegan las mercancías en la vida de los no indígenas, al grado que su pensamiento

está profundamente vinculado con las cosas, los objetos y la propiedad. El líder yanomami presenta una crítica a la idea de naturaleza como objeto o instancia separada de la sociedad y sometida a ella; considerando a la selva amazónica como algo inerte y disponible para servir a los humanos se le puede arrasar. Para el antropólogo Bruce Albert (2015), esta separación y este antropocentrismo son nociones muy raras para las cosmologías de las sociedades amazónicas que hacen del universo una compleja red de relaciones e intercambios entre sujetos humanos y no humanos. Es decir, una otra imagen de naturaleza está siendo planteada por el pueblo yanomami, la cual involucra necesariamente seres más allá de los humanos, animales y plantas. Espíritus chamánicos, según Davi Kopenawa (2015), también cumplen un rol fundamental en la mantención del orden del mundo y el universo, siendo ellos mismos la naturaleza. Una "naturaleza chamánica" y una "ecología cosmológica" surgen en medio a antiguas imágenes objetificadoras de occidente.

Apu Accaymarca, el cerro tutelar de Andamarca, Ayacucho (Perú), 2009. Los cerros como personas. Crédito: Indira Caballero.





Este tipo de reflexiones pululan en casi todos los colectivos que se viven riesgos o desastres socioambientales y, muchos de ellos, ofrecen propuestas pertinentes para contrarrestarlos, aunque la mayoría de esas propuestas son ignoradas o menospreciadas. Para Luisa Bustillos (2016), líder e intelectual rarámuri de la Sierra Tarahumara, en México, los problemas que enfrentamos deben ser cavilados colectivamente y para el bien común (humano y más que humanos) entre los diversos seres que habitan cada rincón del planeta. Todo está vinculado y las acciones que hagamos deben ser sensatas para una convivencia lo más justa posible. El agua, el bosque, el suelo, los árboles, el dinero, la migración, el trabajo, el cuidado de lo vivo y de lo que se puede matar o no debe y es constantemente debatido entre los rarámuri. Bustillos propone una articulación de los rarámuri con los diversos agentes y mundos con los

que entran en contacto a partir de las propias formas de existencia rarámuri; que nunca ha excluido a sus alteridades, pero que no permite que avasalle sus propias tradiciones.

Por su parte, Yásnaya A. Gil (2020, 2021), intelectual y lingüista mixe, en México, apunta que el ejercicio de escritura ante la catástrofe de su pueblo es una afronta ante los tres grandes sistemas que siguen rigiendo el mundo: el colonialismo, el patriarcado y el capitalismo. Yásnaya Gil apunta cómo se establecen lo que llamaríamos de ensamblajes degenerativos que violentan a varios colectivos amerindios. También critica aquello que no somos capaces de traducir y escuchar y que para los especialistas “no tiene mayor valor que el de una curiosidad antropológica” y nos desafía a aprender a escuchar de otra manera (Gil 2021). ¿Seremos capaces de atender y entender estas justas críticas a nuestro oficio?



Norogachi, Sierra Tarahumara, Chihuahua (México) 2019. ¿Qué tipo de ocaso vamos a elegir? Crédito: de Alejandro Fujigaki.

Etnografías multiespecies y multinaturales

La antropología siempre ha tenido un punto de partida antropocéntrico, comenzando por el “antropos” de su nombre. La disciplina empezó su camino por el suelo de las ciencias como un espejo narcisista: miraba a lo humano, a las sociedades occidentales y su interés por los otros pueblos emergía en la medida que esos eran vistos como una variación de sí misma.

Las investigaciones etnográficas desde Amazonía y Melanesia, además de los estudios sociales de la ciencia, la teoría del perspectivismo amerindio y el multinaturalismo, así como el planteamiento de lo que hoy se llama de etnografías multiespecies, hicieron posible mirar para

las relaciones entre humanos y no humanos en otra perspectiva y que dichas relaciones implicaban diversas maneras de entender la naturaleza. Es decir, se visualizaron modos entrelazados de vivir, historias entrelazadas entre humanos, plantas y animales, atmósfera, virus, bacterias y todo aquello que, como mencionamos, había sido excluido por la supuesta singularidad humana. Estos nuevos abordajes constituyen una forma no antropocéntrica de mirar para esas relaciones. Es decir, es una antropología explícitamente desantropocéntrica que se ocupa de otra imagen de alteridad más allá de lo humano, lo que transforma simultáneamente la propia noción de lo humano y la humanidad.

Como este campo de estudios se guía por aprender a estar atento a las diferentes formas de vida y de distintas naturalezas, se ha buscado la colaboración con las personas que cultivan esta sensibilidad: científicos, agricultores, pescadores, cazadores, indígenas, activistas y artistas; así como sumergirnos a otras sensibilidades entrelazadas con y de objetos y seres más que humanos. Estos estudios cambian, no solamente la concepción de la excepcionalidad humana ante otros seres, sino también la idea biológica de especie: lo más importante no es la clasificación de los seres, pero los procesos de vínculos e intercambios. Es decir, el mismo concepto de especie es puesto en variación continua. Por eso, para autores y autoras que siguen esos estudios, la percepción del entrelazamiento multiespecies y multinatural es también una forma de descolonización del pensamiento de las distintas disciplinas y sus formas básicas de clasificación.

Podemos entender las etnografías multiespecies como una apuesta a la apertura metodológica y una práctica de atención a la vida, a las comunidades multiespecíficas de seres y busca liberar otra sensibilidad ambiental. En esa perspectiva, los desastres, por ejemplo, no son considerados desde un punto de vista exclusivamente humanos – de la pérdida humana y de lo que es “pérdida” para las personas. La extinción es concebida como un evento multiespecífico, lo que se pierde son los ensamblajes, son las relaciones de interdependencia, de co-constitución y de co-producción del espacio.

Rarámuri de la Sierra Tarahumara, Chihuahua, (México), 2019.
 Colectivos que ponen atención a sus entornos a través del cuidado colectivo multiespecífico y multinatural.
 Crédito: Alejandro Fujigaki.



Lo que está en juego no es la abolición de las fronteras entre especies, sino, sobre todo, la ausencia de que dichas fronteras y relaciones están determinadas por la concepción de que la naturaleza es un ensamblaje jerárquico de los seres en el cual los humanos ocupan la posición privilegiada. Los mundos indígenas proponen mundos no antropocéntricos, son mundos multiespecies en que los animales tienen el mismo estatuto de persona, dónde hay una atención hacia las relaciones con los seres que trascienden el sentido de necesidad, supervivencia o utilidad para los humanos.

Proyecto "Fortalecimiento de la capacidad de adaptación en el sector pesquero y acuícola chileno al cambio climático", Caleta El Manzano-Hualaihué, Chile: ©FAO/Max Valencia.

Vivimos en un planeta perturbado o dañado por las actividades humanas y los efectos de la catástrofe ecológica se pueden ver en las composiciones multiespecies. Las artes de la vida humana se entrelazan con las artes de la vida de y con otras especies, desde el punto de vista de Tsing, Gan, Swanson y Bubandt (2017) como artes vulnerables y encuentros potencialmente peligrosos. Según Donna Haraway (2019), la percepción de que "ninguna especie actúa sola" nos pone ante la imagen de ensamblajes de distintas especies que hacen historia, no solamente evolutiva sino también de otros tipos. La crisis ecológica global procede de una simplificación de ecosistemas, de genocidios y ecocidios. Lo que se destruye son composiciones de la vida. La perspectiva multiespecies y multinatural hace más visible y compleja la comprensión de las relaciones entre humanos y no humanos, así como la percepción de la intensidad del cambio ecológico y climático.





Norogachi, Sierra Tarahumara, Chihuahua (México), 2019. Posibilidades de cielos y vuelos distintos al Antropoceno. Crédito: Alejandro Fujigaki.

El reto de la antropología: ¿Seremos capaces de atender el llamado de los pueblos ante la crisis climática global?

Si las teorías del Antropoceno o de la crisis ecológica global crean un efecto de desplazamiento de la división entre naturaleza y cultura, la antropología de la vida es un nombre que preferimos usar considerando el movimiento reciente en la disciplina (reciente pero que tiene casi 40 años) cuyo propósito es intentar superar estas divisiones entre las divisiones fundantes de occidente (Lévi-Strauss 2004). La propuesta es pensar la vida sin calificaciones “culturales” o “sociales” para acompañar la vida en su movimiento de proliferación y desobedecer a los divisores de la naturaleza y la cultura, la ciencia y la política.

La pandemia y su rastro de muerte es un evento perturbador que constituye un parteaguas en nuestra trayectoria personal y colectiva, a nivel local y global. Una catástrofe que obliga a los humanos a verse a sí mismos como especie, ahora como especies amenazadas por un virus. Los humanos son colonizados por un virus letal y esto desestabiliza nuestra imagen de humanidad. Ya han existido otras catástrofes –como la invasión colonial y los campos de concentración nazis– que desestabilizaron la imagen que existía del ser humano.

Por otra parte, la pandemia del SARS-Cov2 y la COVID-19 nos obligó a considerar nuestra existencia como una especie más entre otras, una especie en el devenir con otras. Como plantea Donna Haraway (2019), siempre hemos sido una "composición ontológica heterogénea" y necesario es hacer teoría política a partir de esta premisa. Esta toma de conciencia de que estamos inmersos en la catástrofe (que no será la única ni la última) nos conduce a una nueva sensibilidad ecológica, una nueva atención que considere movernos más despacio.

La cuestión pragmática fundamental es ¿cómo crear una antropología de la vida en el momento en que somos perturbados por la catástrofe? ¿Cómo habitar un mundo en ruinas, territorios existenciales devastados por las muertes en serie de la pandemia de COVID-19 y por catástrofes ecológicas y climáticas? Nuestro desafío es detenernos, saber escuchar, describir y derivar consecuencias del llamado de los pueblos que nos ofrecen otras naturalezas multiespecíficas. Conocer etnográficamente otros ensamblajes ecológicos que nos permitan proponer y poner a prueba herramientas y reflexiones antropológicas que vuelvan más habitables nuestros mundos personales y colectivos devastados o que están en vías a serlo. Daremos cuenta de nuestras propias vulnerabilidades y falta de preparación para lidiar con catástrofes provocadas por el modo capitalista de manejar las vidas colectivas humanas y más que humanas del planeta.

Desde un punto de vista otro, la pandemia que ha provocado tantas muertes, personas enfermas y ha modificado nuestra vida cotidiana puede no ser la peor de las catástrofes. Por un lado, para diversos pueblos otras epidemias que acompañan la minería, los megaproyectos de infraestructuras y la invasión agropastoril han amenazado y destruido históricamente sus modos de existencia. Por otro lado, hemos evidenciado las perspectivas de otras formas de vida (animales, plantas, etc.) enredados en los desastres ambientales y climáticos que también se ven avasallados por las mismas razones. En este sentido, la antropología de la vida que proponemos consiste en generar nuevas sensibilidades ecológicas al poner atención en ontologías ambientales, pragmáticas y éticas heterogéneas, con el fin de crear convivialidades multiespecies y multinaturales para encarar las cuestiones del tipo: ¿cómo aprender a vivir en un mundo en catástrofes sin que sea únicamente a través de la desesperación, del miedo o de la negación. ¿Cómo resistir a dichas catástrofes? La antropología de la vida intenta responder a estas preguntas de alguna manera y nos encamina a superar los desafíos de nuestra disciplina ante las catástrofes socioambientales que enfrentamos en el planeta.

Crédito: <https://bit.ly/35TF1KT>





Para leer más:

Albert, Bruce y Kopenawa, Davi (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

Bustillos, Luisa (2016). *Visión rarámuri sobre gobernanza ambiental, Tarahumara Sustentable*, [video]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=mIGekLVnmMU>

Chakrabarty, Dipesh (2009). *Clima e historia: cuatro tesis. Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo* (31), 51-69.

Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo (2019). *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Trad. Rodrigo Álvarez, Caja Negra: Argentina.

Gil, Yásnaya Elena A. (2020) *Escribir ante la catástrofe*. *El País*. *El periódico global*, 23/02/2020. https://elpais.com/elpais/2020/02/23/opinion/1582473048_542500.html

Gil, Yásnaya Elena A. (2020) *Në'ëjpy. La sangre de la tierra*. *El País*. *El periódico global*, 28/04/2021. <https://elpais.com/mexico/2021-04-18/neejpy-la-sangre-de-la-tierra.html>

Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni: Bilbao.

Ingold, Tim (1995). *Humanidade e Animidade*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 10 (28).

Krenak, Ailton (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lévi-Strauss, Claude (2004[1973]). *Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre* (1962), *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades o Antropología estructural II*. Traducción de J. Almela, Siglo XXI Editores: México, pp. 37-45.

Serres, Michel (1990). *O contrato natural*. Lisboa: Instituto Piaget.

Tsing, Anna L.; Heather Swanson, Elaine Gan y Nils Bubandt (2017). *Arts of Living on a Damaged Planet*. Minneapolis; Londres: University of Minnesota Press.

Coordinador editorial:
Eduardo Corona Martínez

SUPLEMENTO CULTURAL
el tlacuache

CENTRO  **INAH** MORELOS

**Órgano de difusión de la
comunidad del INAH Morelos**

Consejo Editorial

Erick Alvarado Tenorio
Giselle Canto Aguilar
Eduardo Corona Martínez
Raúl González Quezada
Luis Miguel Morayta Mendoza
Tania Alejandra Ramírez Rocha

*El contenido es responsabilidad
de sus autores.*

Karina Morales Loza
Coordinación de difusión

Emilio Baruch Quiroz Tellez
Formación y diseño

Apoyo operativo y tecnológico
**Centro de Información
y Documentación (CID)**

Sugerencias y comentarios:
difusion.mor@inah.gob.mx

Crédito portada:
*Siembra en los andenes prehispánicos
de Andamarca, Ayacucho (Perú), 2011.*
Andamarquinos en los Andes peruanos
observan los cambios ecológicos.
Autora: de Indira Caballero.

Crédito contraportada:
*Aserradero ejidal, Norogachi, Sierra
Tarahumara, Chihuahua (México), 2019.*
Pueblos tradicionales se saben parte del
cambio climático y, por ello, reflexionan
autocríticamente la manera en cómo
transforman sus paisajes.
Autor: de Alejandro Fujigaki.

Centro INAH Morelos
Mariano Matamoros 14,
Acapantzingo, Cuernavaca,
Morelos.

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

