

Multiespecie, Más-que-humano, No-humano, Otro-que-humano: Reinventando los lenguajes de lo animado en la era de destrucción planetaria

MULTISPECIES, MORE-THAN-HUMAN, NON-HUMAN, OTHER-THAN-HUMAN: REINVENTING THE LANGUAGES OF ANIMATION IN THE ERA OF PLANETARY DESTRUCTION

MULTIESPÉCIES, MAIS-QUE-HUMANO, NÃO-HUMANO, OUTRO-QUE-HUMANO: REINVENTANDO AS LINGUAGENS DA ANIMAÇÃO NA ERA DA DESTRUIÇÃO PLANETÁRIA

Sophie Chao** y Catherine Price*¹

Traducción: Alejandro Ponce de León²

Corrección de pruebas: Daniel Ruiz-Serna³

sophie.chao@sydney.edu.au

Resumen

La vida en la Tierra se sostiene gracias a una rica red de entrelazamientos más-que-humanos. En la era del Antropoceno, mucho de este entramado vital se está deshaciendo debido a los efectos del cambio climático, la pérdida de biodiversidad, la excesiva toxicidad y la contaminación de los territorios, la extracción de recursos naturales y el agotamiento del agua y el suelo. Para abordar estos desafíos, la serie de talleres de escritura *The Anthropocene and More-Than-Human*, financiada por la Academia Británica, reunió a investigadores de diferentes disciplinas quienes compartieron sus ideas y conocimientos. Como parte de esta serie, Sophie Chao presentó su proyecto de investigación *The Promise of Multispecies Justice*. Después de la presentación, Catherine Price y Sophie Chao tuvieron la oportunidad de discutir algunos de los términos empleados durante las sesiones, tales como multiespecie, no-humano y más-que-humano, entre otros. Estos términos están apareciendo cada vez más en la literatura académica interdisciplinaria que atiende a las condiciones del Antropoceno, especialmente en los estudios multiespecie, el posthumanismo, y las humanidades ambientales. La conversación también

¹* Universidad de Nottingham, Reino Unido/ Escuela de Geografía

²** Universidad de Sydney, Australia/ Departamento de Antropología

³ Programa en Estudios Culturales/ Universidad de California, Davis, EEUU.

⁴ Departamento de Antropología/ Dawson College, Canadá

consideró las bases epistemológicas y los desafíos éticos en el uso de estos términos. Como tal, la conversación señala que al tratar de definir términos tales como multiespecie o más-que-humano, su complejidad no se agota. En cambio, estos términos revelan lo increíble y generativamente desordenados que son los mundos que exceden lo humano. Los términos discutidos también son fundamentales para comprender y abordar las complejidades del Antropoceno como una época de destrucción planetaria.

Palabras clave: multiespecie; más-que-humano; no-humano; otro-que-humano; ensamblajes; posthumano; relacionalidad

Introducción⁴

En la era del Antropoceno, los procesos industriales están desarmando, cada vez más rápida e intensamente, la relación entre la vida y la muerte; disminuyendo la capacidad que tiene la muerte para reencauzar a lo vivo su vitalidad. Las lógicas coloniales-capitalistas continúan naturalizando la explotación de los recursos naturales para lograr fines Antropocéntricos y mantener a los humanos sujetos a jerarquías de valor marcadamente racializadas. En este contexto, han emergido una serie de corrientes de pensamiento posthumanista –tales como las humanidades ambientales, los estudios multiespecie y los nuevos materialismos– que han empezado a atender a los entrelazamientos entre los humanos y plantas, animales, microbios y hongos; seres cuyas vidas y muertes están completamente –aunque desigualmente– entrelazadas con los mundos y las sociabilidades humanas. Al hacerlo, estas corrientes de pensamiento nos invitan a reformular la participación de estos seres en nuestros mundos humanos, convirtiéndolo en un asunto que requiere atención y cuidado en una época de desmoronamiento ecosocial.

En esta conversación, hemos problematizado las potencialidades y limitaciones –tanto empíricas como conceptuales– de algunos de los términos que buscan caracterizar formas de vida planetarias dentro de esta literatura posthumanista. Estos términos incluyen *multiespecie*, *más-que-humano*, *otros-que-humano*, y *no-humano*. También ofrecemos conceptualizaciones alternativas o complementarias que nutren el lenguaje de lo vivo y lo animado, y que a su vez pueden ayudarnos a lidiar con la pregunta sobre la ontología de esas formas de vida planetarias en tanto habitantes y creadores de mundos. Al hacerlo, buscamos reflexionar críticamente y expandir generativamente las formas en que caracterizamos, representamos y nos relacionamos con los diversos seres con los que urdimos este mundo más-que-humano.

La conversación que a continuación presentaremos tuvo lugar luego de un seminario dictado por la Dra. Chao como parte de la serie de talleres de escritura *The Anthropocene and More-Than-Human World* (Price & Dennis, 2021). Este taller,

⁴ Esta conversación fue originalmente publicada en inglés, como: Price, C., & Chao, S., 2023. Multispecies, More-Than-Human, Non-Human, Other-Than-Human: Reimagining idioms of animacy in an age of planetary unmaking. *Exchanges: The Interdisciplinary Research Journal*, 10(2), 177-193.

financiado por la Academia Británica, reunió a investigadores de diferentes disciplinas para compartir ideas y conocimientos. Como parte de la serie, la Dra. Chao presentó su proyecto de investigación *The Promise of Multispecies Justice* (Chao et al., 2022), el cual busca transformar el enfoque y los términos con que se aborda la Justicia en instancias que exceden la figura singular del ser humano. Después de su presentación, Catherine Price y Sophie Chao tuvieron la oportunidad de discutir algunos de los términos empleados en este andamiaje conceptual tales como multiespecie, no-humano y más-que-humano, entre otros. También evaluaron críticamente algunos de los conceptos centrales dentro de la literatura poshumanista y consideraron su utilidad en el proceso de comprender la participación encarnada de los humanos dentro de un mundo más-que-humano.

La Dra. Chao es profesora en el Departamento de Antropología de la Universidad de Sídney. Investiga instancias de encuentros entre indigenidad, ecología, capitalismo, salud y justicia en el Pacífico occidental. La Dra. Chao, además, es autora de *In the Shadow of the Palms: More-Than-Human Becomings in West Papua* (Duke University Press, 2022), libro que recibió el premio Scholars of Color First Book Award, de Duke University Press, en 2021. La Dra. Chao también es co-editora, junto a Karin Bolender y Eben Kirksey, del libro *The Promise of Multispecies Justice* (Duke University Press, 2022). La Dra. Chao anteriormente trabajó con *Forest Peoples Programme* en Indonesia, una organización de derechos humanos que lucha por la garantía de los derechos de los pueblos indígenas que históricamente han habitado sus bosques y que buscan defender sus tierras, recursos y formas de vida. Para obtener más información sobre el trabajo de la Dra. Chao, visite el siguiente link: www.morethanhumanworlds.com

La Dra. Price trabaja en la Facultad de Geografía de la Universidad de Nottingham. Su investigación se interesa por el cambio climático y las transiciones hacia sociedades bajas en carbono, los impactos sociales y éticos de las tecnologías agrícolas, y las relaciones entre los humanos y los mundos más-que-humanos. Dirige el proyecto *The Anthropocene and More-Than-Human World Writing Workshop Series*, financiado por la Academia Británica.

Pensando con diferentes términos

Catherine Price: Quisiera empezar preguntándote, ¿son útiles los términos multiespecie, no-humano y más-que-humano a la hora de atender a la materia y sus agenciamientos cuando exploramos mundos que exceden lo humano?

Sophie Chao: Gracias por plantear esta conversación, Catherine. Los términos que mencionas están muy presentes en varias corrientes de trabajo interdisciplinario contemporáneas, tales como los estudios multiespecie, el posthumanismo y las humanidades ambientales. Todas estas áreas atienden a las relaciones situadas entre los humanos y, por ejemplo, las plantas, los animales, los microbios, los hongos y muchas otras formas de vida.

Antes de compartirme algunas de mis ideas al respecto, quisiera hacer algunas salvedades. En primer lugar, no creo que estos términos sean de ninguna

manera mutuamente excluyentes, y mucho menos exhaustivos en la caracterización de mundos o procesos más allá de lo humano. Por esta razón, creo que es importante tener en cuenta el contexto y la audiencia ante la cual desplegamos estos modismos, ya que ello puede ayudarnos a decidir cuál término podría ser más pertinente, preciso, generativo o simplemente legible en dado caso⁵.

En segundo lugar, es importante tener en cuenta que cada uno de estos términos deriva de genealogías intelectuales, disciplinas y marcos teóricos muy particulares. Al usar un término en vez de otro, nos estamos atando a una trayectoria de pensamiento concreta. No hay nada de malo en eso, pero es importante entender dónde y cómo surgieron los términos que usamos.

Y, finalmente, si bien las palabras y el lenguaje importan en la forma en que estos dirigen nuestra atención hacia objetos de investigación particulares, creo que es importante no quedarnos atrapados en la terminología. Lo que más importa es el tipo de diferencias que marcan estas diferencias. O, en otras palabras, es atender a la luz que proyectan sobre realidades que van más allá de lo humano, pero que a su vez pueden oscurecer otras complejidades en el proceso.

Con estas salvedades hechas, comencemos a pensar en el término *multiespecie*. Este término fue acuñado por Donna Haraway, teórica feminista y de estudios de ciencia y tecnología, en su influyente libro *When Species Meet* (2008).

Multiespecies es un término útil en el sentido de que no centra al ser humano como su principal referente, o por lo menos no en la misma manera en que lo hacen términos como no-humano o más-que-humano. En ese sentido, podríamos decir que el término resiste a las nociones sobre el excepcionalismo humano o antropocentrismo, los cuales son centrales en muchas epistemologías occidentales. En cambio, el término multiespecie atiende a la "especie" como unidad de análisis potencialmente generativa –incluyendo al ser humano como una especie. El término pone en primer plano a la diversidad y multiplicidad de los organismos con los que los humanos devienen como tales y que también tienen sus propias vidas culturales, históricas y políticas (Van Dooren et al., 2016). Estamos hablando de animales, plantas, microbios, virus y hongos: una diversa gama de criaturas con los que los humanos compartimos desigualmente el planeta.

Ahora, el término *más-que-humano* tiene un punto de origen bastante diferente: la novela de ciencia ficción *More Than Human* (1953) del escritor norteamericano Theodore Sturgeon. Desde su publicación, el término ha sido utilizado por investigadores en las ciencias sociales y las humanidades. Para mí, más-que-humano es generativo en la forma en que se relaciona con la idea del "más que". ¿Qué lo hace generativo? Pues que uno de los impulsos centrales en la literatura multiespecie y poshumanista es alejarse del paradigma del excepcionalismo humano, o de la idea de que los humanos son de alguna manera superiores o más dignos que otras formas de vida. Más-que-humano, por el contrario, hace una apuesta por un tipo de humildad que desafía la primacía o el

⁵ Sobre lo que está en juego al utilizar los términos humano, más-que-humano y no humano en tanto estrategia para resistir la dicotomía naturaleza-cultura, véase Ruiz-Serna y del Cairo, eds. (2022).

valor humano como si este fuese superior. El término reconoce, entonces, la existencia de una diversidad de seres que participan conjuntamente en la creación de mundos que son múltiples y que están en continua transformación (Tsing, 2014). En otras palabras, este concepto recuerda que siempre hay algo *más que* los actores y las agencias humanas en tanto partícipes activos en la producción de territorios y comunidades. El término *más-que-humano*, igualmente, invita a una rendición de cuentas ética o reflexiva sobre nuestra relativa posicionalidad humana dentro del amplio espectro de la vida. A mí, este término siempre me ha parecido bastante atractivo como postura teórica, pero también como filosofía de vida y de coexistencia (Chao y Enari, 2021).

No-humano, un tercer término, se usa ampliamente en las ciencias sociales y las humanidades, y opera como una suerte de término general que cobija todas las formas de vida orgánicas situadas por fuera de la categoría de lo humano. Pero creo que muchos académicos se están alejando de él, optando por términos como multiespecie y *más-que-humano* debido a la dicotomía problemática en el centro de lo "no humano". Describir formas de vida como no-humanas es como describir a una mujer como no-hombre, a una persona negra como no-blanco, o a la naturaleza como si fuese no-cultural. Estamos creando un binario que replica precisamente el tipo de dicotomías que el posthumanismo está tratando de combatir: naturaleza/cultura, cuerpo/mente, etc. Los binarios son problemáticos porque a menudo tienden a aplanar la multiplicidad o diversidad interna de cualquier categoría. Lo humano, por ejemplo, se compone de una diversidad de culturas, sociedades, cuerpos, relaciones, normas y prácticas. Y lo no-humano, igualmente, abarca una infinidad de plantas, animales y otros tipos de organismos. Cada uno de estos seres se expresa desde sus propias capacidades, atributos y agencias específicos. A menudo, estas diferencias específicas son las que más importan, y un término tan general como "no-humano" borra tales complejidades.

Price: Estoy completamente de acuerdo contigo. La dificultad que tengo con el término multiespecie es la de cómo podemos considerar los agenciamientos de lo que no es vivo. Pienso, por ejemplo, en el suelo, que se compone tanto de minerales como de organismos vivos. Y lucho con el término multiespecie cuando atiendo al suelo, los ríos o al agua. Y si consideras tecnologías, algoritmos e inteligencia artificial en este proceso, como lo he hecho en mi propio trabajo, debes considerar además conexiones no biológicas. Para mí, resulta más fácil pensar a partir del término *más-que-humano*.

Chao: Aunque los títulos de algunas de mis publicaciones pueden sugerir lo contrario, yo también me he estado alejando del término multiespecie, y me estoy acercando al lenguaje de lo *más-que-humano*. Esto se debe, en parte, a lo que estás sugiriendo. Si bien un enfoque multiespecie busca expandir las maneras en que atendemos a la participación de sujetos más allá de lo humano, es un enfoque que hereda de los marcos científicos seculares dominantes que reducen la agencia a lo biológico. El término *más-que-humano*, entonces, nos invita a pensar más allá del *bios* y acomodar, en el trabajo investigativo, a un rango amplio de actores que no

encajan dentro de los parámetros o límites de lo biológico pero que, sin embargo, cuentan con un tipo de agencia que se expresa en sus propios maneras o términos. Estas entidades incluyen suelos, agua, fuego, montañas, glaciares, tecnologías y datos, pero también todo tipo de entidades trascendentes, que también importan en las cosmologías indígenas y no occidentales, incluyendo espíritus, ancestros, fantasmas y demonios. Todas estas entidades también son co-creadoras de nuestros mundos. Cuando se aborda la investigación desde este ángulo, se multiplica la gama de actores que participa tanto en la creación como en la narración de historias y mundos. Estoy totalmente de acuerdo contigo en este punto.

Otra cosa que hay que tener en cuenta cuando usamos el término multiespecie, y en parte una de las razones por la que yo misma he dejado de usarlo, es que carga consigo la noción de especie. La producción conceptual de la “especie” tiene una genealogía y epistemología muy particular: las de las tradiciones y marcos científicos seculares dominantes. Las taxonomías y los sistemas de clasificación linneanos están a su vez atados a prácticas coloniales e imperiales que buscaban ordenar el mundo, y su uso fue impulsado por un deseo de comprender el mundo para poder explotarlo con mayor precisión. Es muy importante ser conscientes de este pasado colonial y de sus legados, tal como se manifiestan en los esquemas de clasificación que hemos heredado y que a menudo damos por sentados.

Mi alejamiento del marco de lo multiespecie se debe, en gran parte, a que trabajo con comunidades y pueblos indígenas en Papua, quienes no hablan ni conceptualizan las formas de vida en términos de especie. Lo hacen, más bien, a través de las características que distinguen a cada una de las formas de vida, así como de las relaciones que establecen con otras formas de vida, con las fuerzas elementales y con los ecosistemas (Chao, 2022a). Estas epistemologías indígenas me ofrecen formas más amplias y relacionales para pensar la vida, y que además no logran encontrar asidero en el marco taxonómico del especismo. Con ello tampoco estoy sugiriendo que estas dos maneras de entender a lo más-que-humano sean mutuamente excluyentes o necesariamente incompatibles. Creo, más bien, que es importante que reflexionemos críticamente sobre las premisas, los supuestos y las historias que sostienen los sistemas de clasificación e identificación con los que elegimos confiar nuestro análisis.

Price: ¿Qué otros términos crees que podríamos usar en su lugar?

Chao: Esa es una gran pregunta. Me recuerda la invitación que hacen Anna Tsing, Marisol de la Cadena y otros a jugar con gramáticas rebeldes, a usar creativamente palabras en contextos equivocados con el fin de generar sorpresas inesperadas. Anna Tsing (2013) describe esta práctica como *catacresis*. Si bien no creo que todas nuestras energías intelectuales deban invertirse en debates sobre terminología o neologismos, jugar con el lenguaje puede ser importante a la hora de generar maneras alternativas de comprender nuestras identidades y relaciones con formas de vida más-que-humanas en esta época de crecimiento auto-

devorador.

Otro término que uso, cada vez más, es *otro-que-humano*. Como han señalado personas que trabajan desde los estudios críticos de la raza, invocar un lenguaje jerárquico desde el término más-que-humano para hablar sobre plantas y animales puede llegar a ser problemático si consideramos que muchas comunidades humanas en todo el mundo, históricamente y en el presente, continúan siendo tratadas como subhumanas o incluso no-humanas (Weheliye, 2014). Yo utilizo el término otro-que-humano en lugar de más-que-humano para evitar replicar estas jerarquías de valor, jerarquías que se arraigan en lógicas imperiales-coloniales y que no solo operan a través de líneas de especies sino también dentro de la construcción misma de lo humano, en tanto determinan quién se considera sacrificable, descartable, y digno o no de duelo (Butler, 2010; Wynter, 2003).

Otro buen término para pensar es *multi-ser*. Este término fue acuñado por mi colega Sue Reid de la Universidad de Sídney (Celermajer et al., 2020). Las razones por las que lo encuentro útil nos regresan a tu comentario sobre las exclusiones de ciertos tipos de actores, de lo animado, y de sus agencias dentro del andamiaje conceptual de los estudios multiespecie. Multi-ser es una forma amplia de pensar sobre los elementos, la infraestructura y las tecnologías como cosas que son y que se transforman de diferentes maneras en el espacio y el tiempo. El término multi-ser, como tal, expande la apuesta ontológica y epistemológica más allá de una perspectiva biocéntrica, dando cabida a todos estos otros protagonistas.

El término *multi-mundo*, articulado por mi colaborador Michael Marder, filósofo de las plantas de la Universidad del País Vasco, Vitoria-Gasteiz, ofrece otra vía generativa para abordar realidades más allá de lo humano (Chao, Bolender y Kirksey, 2022). Pensar con mundos nos invita a pensar no sólo en y con entidades, sino desde las relaciones. Esto incluye relaciones dentro de los mundos, relaciones entre mundos, y la pluralidad de mundos que habitamos los humanos y los seres que no son humanos. La perspectiva del mundo es realmente fascinante porque plantea un sinnúmero de preguntas sobre qué mundos cuentan y quiénes cuentan en el mundo (Chao, 2022b). ¿Dónde están los puntos de contacto entre diferentes mundos? ¿Qué tipo de fricciones surgen en estos encuentros? ¿Podemos estar seguros que, como investigadores, somos capaces de entrar en el mundo encarnado por una planta o un animal? Todo tipo de preguntas éticas, metodológicas y políticas emergen y se cruzan entre sí cuando empezamos a pensar con mundos y su mundear o, más ampliamente, con el Antropoceno en tanto proceso que deshace mundos.

En cuanto a otros términos, gran parte de mi trabajo investigativo se ha centrado en comprender los lenguajes, las perspectivas y las experiencias de aquellas personas que viven en el centro mismo de la devastación ecológica. A través de observación participante y de mi trabajo etnográfico en las plantaciones de Papúa Occidental, he tenido el privilegio de aprender y pensar con los Pueblos Indígenas Marind, que tienen sus propias gramáticas, increíblemente ricas, para describir o narrar lo que podríamos llamar una planta, un animal, una especie o un ecosistema. El pueblo Marind habla de una piel compartida o una humedad. Hablan

de una vitalidad, de una animación o energía compartida que une diversas formas de vida a través de diferentes pieles y cuerpos. Como antropóloga, una de mis estrategias favorita es la de ceñirme a los términos éemicos, aquellos términos que usan las personas en su vida cotidiana. Trato de plantear conversaciones entre estos términos y los modismos conceptuales o teóricos que se usan en los espacios académicos, pues creo que esto puede ayudarnos a luchar contra el enfoque colonial y extractivo de la producción de conocimiento que continúa dominando gran parte del mundo académico. Con esto último me refiero a aquel enfoque que asume que la teoría es producida por y para el Norte Global, basado en realidades que de alguna manera 'suceden' en el Sur Global (Stewart-Harawira, 2013). El enfoque dialógico expresa mi propio sentido de responsabilidad hacia aquellas personas cuyos mundos estoy tratando de entender y de quienes he tenido el privilegio de aprender. Ante quién y cómo nos sentimos responsables cambia de acuerdo al lugar en que se desarrollan nuestros estudios, de quiénes son nuestros interlocutores y cuáles son nuestros objetos de investigación. Pero creo que es una pregunta importante que debemos hacernos al momento de definir qué términos traemos a nuestro análisis.

Price: Sí, esto último es muy importante. Deberíamos emplear los términos que usan nuestros interlocutores; en tu caso, los pueblos indígenas.

Un término que yo he usado es *ensamblaje*. En mi artículo, *Covid-19: When Species and Data Meet* (Price, 2020), examiné las relaciones humano-virus-datos. Usé el ejemplo de las aplicaciones móviles de rastreo de contactos para examinar cómo las especies se encuentran e intra-actúan. En ese artículo, sostengo que cuando tenemos intra-acciones entre humanos, otras entidades biológicas y lo digital, la noción de un ensamblaje híbrido-postdigital podría ser útil. En este texto quería mostrar que el uso de la tecnología es cada vez más frecuente e incisivo en la sociedad, y estos usos suelen ocurrir antes de que se hayan producido debates y conversaciones serias sobre las maneras en que las tecnologías son adoptadas e introducidas al mundo. El artículo también señala cómo estos debates y conversaciones son necesarios para garantizar que se implementen principios de justicia social y de ecojusticia multiespecie, permitiendo la emergencia de un mundo justo y equitativo para todos.

Chao: Sí, el concepto de los ensamblajes es realmente útil para pensar pues abre un espacio desde el cual analizar constelaciones de personas, prácticas, ideas, movimientos, cosas, mercancías y afectos. Para mí, la cuestión con los ensamblajes siempre ha estado atada a la pregunta propuesta por el trabajo de Marilyn Strathern (1996), ¿dónde cortas la red? Hay una tendencia rizomática en el tipo de pensamiento que atiende a los ensamblajes, y esta lleva a viajar por innumerables conexiones capilares de maneras que pueden terminar siendo abrumadoras. En un mundo donde todo está relacionado entre sí, ¿dónde te detienes con las conexiones y por qué? Estas son preguntas importantes que debemos hacernos.

Price: Sí, eso es algo con lo que también he tenido problemas. Ahora que estás hablando sobre conexiones, quisiera hacerte una siguiente pregunta. ¿Podemos realmente definir multiespecie, no-humano, más-que-humano o cualquier otro término que deseemos usar, o es que el mundo es demasiado enredado y complejo para hacerlo?

Chao: Para muchos de quienes trabajamos en el espacio del posthumanismo, el impulso ético por adoptar términos como multiespecie, no-humano o más-que-humano, surge del hecho de que innumerables formas de vida se encuentran en una situación de profunda vulnerabilidad y están siendo amenazadas por las actividades industriales antropogénicas en todo el mundo. Existe una urgencia ética que nos demanda atender a formas de vida y de muerte que son situadas y diversas, así como a entender las implicaciones de nuestro propio actuar en su prosperidad y continuidad, tanto en el presente como en el futuro.

Para mí, descubrir y comprender los entrelazamientos que se tejen entre humanos y otros-que-humanos no es un intento por explicar sus complejidades. Es, en cambio, una invitación a quedarse con el problema de vivir y morir en mundos increíblemente enmarañados, mundos donde las justicias e injusticias están distribuidas de manera desigual, mundos que continúan siendo gobernados a partir de la lógica dominante del antropocentrismo y el excepcionalismo humano. Una manera en la que he tratado de lidiar con los problemas de la complejidad es pensar desde la *situacionalidad*. Este es un concepto que Donna Haraway (1988) y muchas otras teóricas feministas han traído a la conversación. La situacionalidad llama la atención sobre las formas concretas en que diferentes personas entienden y devienen con otros-que-humanos en lugares y momentos determinados, en medio de ensamblajes materiales e ideológicos específicos. Esta es una perspectiva maravillosa para una antropóloga y etnógrafa como yo, que está interesada en atender a la granularidad del campo, dentro de lugares específicos, donde las relaciones de cuidado y violencia entre especies son parte integral de la vida cotidiana.

Otro concepto con el que me gusta pensar es el de la *relacionalidad* –aunque debo decir que la relacionalidad no es de ninguna manera una forma de salir de la complejidad que estamos discutiendo. Es, por el contrario, una invitación a profundizar en esa complejidad. Junto con el trabajo de varios académicos indígenas que continúan inspirando mi pensamiento (Kimmerer 2013; Todd 2017; Winter 2022), el concepto de *intra-acción* de Karen Barad (2007) me ha sido muy útil para resolver cuestiones sobre la relacionalidad. Barad ofrece el concepto de *intra-acción* para examinar las relaciones entre el espacio, el tiempo y la materia. La *intra-acción* difiere de la *inter-acción* en tanto que la primera asume que las cosas o entidades no existen antes de que se relacionen entre sí. El concepto tensiona lógicas que privilegian lo estático, lógicas objetivantes. Por el contrario, la *intra-acción* profundiza en la relación en sí misma como aquello que realmente importa y como lo que necesita ser curado o transformado de alguna manera para contrarrestar las suposiciones de la individualidad humana y su autonomía ante el mundo más-que-humano. Es por eso que pensar a través de las relaciones también

es un excelente lugar para empezar, ¡incluso si uno no sabe dónde terminará!

Otra ruta para abrir un camino en medio de la complejidad es seguir la vida de los seres o de las mercancías a través del tiempo y del espacio. Esto es algo que yo he hecho con el aceite de palma, que es una planta, un cultivo comercial y también un producto global (Chao, 2022b). Lo que trato de hacer a través de mi investigación es rastrear cómo esta entidad se transforma de semilla a planta, de producto a mercancía; rastrear los imaginarios y discursos que la rodean; e identificar los desafíos éticos, ambientales y económicos involucrados en su cultivo y mercantilización. Pensar tanto en la dispersión como en la difracción y la refracción me ayuda a atender a esta complejidad desde diferentes ángulos. A menudo, los resultados pueden no ser concluyentes –en el sentido de que se niegan a reducir los procesos complejos y situados a una única realidad. Esta forma de pensar puede ser muy útil para quedarse con el desorden de lo que significa vivir bien con los demás, tanto humanos como no-humanos.

Price: Sí, actualmente estoy tratando de usar el trabajo de Karen Barad para pensar sobre conexiones en mi investigación sobre biocarbón. El biocarbón se parece mucho al carbón, aunque es muy diferente. Este se produce calentando material orgánico, como madera o paja, a una temperatura muy alta y con oxígeno limitado. El material producido (biocarbón) absorbe todo el carbono que estaba presente en el material orgánico del que se produjo. El biocarbón se puede aplicar al suelo, donde almacena carbono durante cientos, posiblemente miles de años. Hay muchas intra-acciones entre el biocarbón, los minerales presentes en los suelos, los microorganismos, las lombrices de tierra, las bacterias y los virus. El trabajo de Barad me ha sido muy útil para pensar en estas intra-acciones, pero puede volverse muy enredado y desordenado. Y puede ser difícil decidir dónde y cuándo dejar de seguir las intra-acciones.

Chao: Es emocionante comenzar un nuevo proyecto y seguir todas esas conexiones. Es emocionante porque descubres relaciones inesperadas entre tu investigación, tu vida cotidiana y tus prácticas de consumo, relaciones con las cuales tienes que lidiar éticamente y que forman parte de la historia que construyes.

La pregunta sobre dónde cortar la red es, hasta cierto punto, una decisión práctica que depende del tiempo y de los recursos que te sean disponibles. Pero también es una cuestión política y ética. El dónde uno traza los límites y el por qué lo hace ameritan discusión y reflexión crítica. En esta misma dirección, si bien el trabajo de Karen Barad sobre las intra-acciones me fue muy útil al momento de pensar en las relaciones, también tuve que recordarme constantemente que, aunque todo puede devenir a través de relaciones, no todas las relaciones son buenas (Govindrajan, 2018; TallBear, 2022). Esta especificidad a veces puede perderse un poco en la literatura multiespecie, que envuelve a la emergencia intra-específica con un aura cálida de generatividad, amor o cuidado. Si bien el amor y el cuidado hacen parte de la escena, a menudo no son la historia completa. Tenemos que recordarnos que no todas las relaciones sustentan la vida de todas las partes

involucradas. En cambio, podríamos pensar con el trabajo de Susan Leigh Star (1991) y preguntarnos: ¿quién se beneficia de los entrelazamientos más-que-humanos?

Price: Sí, definitivamente estoy de acuerdo contigo. Quién se beneficia y quién pierde es una pregunta de vital importancia. Esto nos lleva a mi siguiente pregunta: ¿Cómo hablar o escribir sobre lo multiespecie, lo no-humano o más-que-humano, sin favorecer a los humanos?

Chao: Hay varias formas de responder a esta pregunta. Lo primero que quiero decir al respecto es que cuando hablamos de favorecer a los humanos es importante distinguir entre *antropocentrismo* y *antropomorfismo*. La precisión conceptual de estos dos términos a menudo se suele pasar por alto y hay muchos desfases en la literatura que aborda estos conceptos. El antropocentrismo lleva consigo una suposición de jerarquías de valor, donde todo se calcula con la figura de lo humano como el principal punto de referencia. El antropomorfismo es un concepto diferente, ya que habla de una proyección o identificación de igualdad entre los humanos y los seres otros-que-humanos. Esto puede ser en términos morfológicos, de agencias, de deseos, etc. Muchas culturas indígenas y no occidentales llegan a la antropomorfización en el sentido de que a menudo ocurre una identificación de rasgos compartidos entre humanos, animales y plantas. Pero, lo que es más importante, es que estas identificaciones ocurren sin una necesidad de jerarquías de valor, las cuales sí tienden a acompañar al antropocentrismo. Creo que es importante comenzar por entender qué dinámica está en juego en los escenarios que estamos investigando, y así evitar la peligrosa equiparación del antropocentrismo con la antropomorfización.

Para mí, el segundo punto, que es más bien una pregunta, es si es posible o deseable intentar escribir sobre lo otro-que-humano sin favorecer las perspectivas humanas desde el principio. ¿Cómo, por ejemplo, podemos realmente conocer mundos diferentes al de los humanos, dadas nuestras posibilidades y capacidades encarnadas? ¿Podemos imaginar los contornos de la empatía ante los animales cuando sus burbujas perceptivas a menudo están más allá de nuestro alcance sensorial y cognitivo? Estas preguntas se vuelven aún más complicadas en el contexto de las plantas, seres que encarnan una alteridad radical en comparación con los humanos y los animales. Adoptar un sentido de humildad, renunciar al dominio epistémico y aceptar la incognoscibilidad de los seres que son otros-que-humanos son, por lo tanto, ejes centrales en la manera en que narramos los entrelazamientos más-que-humanos. Con esto quiero decir que necesitamos reconocer los límites de nuestra propia capacidad para conocer a nuestros *otros*. Esta es una expresión de respeto ante la alteridad y la diferencia, que a veces pueden ser insuperables o inconmensurables (Chatterjee & Neimanis 2020).

Lo tercero que diría es que esta cuestión de cómo escribir sin favorecer a los humanos no puede desconectarse de la pregunta sobre a qué humanos estamos favoreciendo en nuestro trabajo. Aquí, volvemos a la pregunta por la raza, la diferencia cultural y los tipos de regímenes de discriminación que continúan

plagando nuestro mundo. Al explorar mundos más-que-humanos, debemos preguntarnos: ¿qué historias humanas estamos localizando en el primer y segundo plano de nuestras narrativas? ¿Qué voces se silencian en el proceso? ¿A qué tipo de jerarquías de poder se oponen nuestras historias y cuales replicamos sin saberlo? ¿Y cómo nos posicionamos reflexivamente como académicos dentro de estas dinámicas de poder?

Otra cosa importante a tener en cuenta es que debemos evitar reducir o aplanar las formas en que una sociedad o cultura humana comprende los mundos más-que-humanos. Por ejemplo, esencializar las epistemologías indígenas como si fuesen singulares y estáticas es violentar inmensamente la compleja heterogeneidad y las diferencias internas que operan dentro de estas sociedades a través de las divisiones de género, de clase, rurales y urbanas, y demás. Estas diferencias internas pueden moldear profundamente las formas en que individuos y grupos particulares dentro de cualquier comunidad entienden y se relacionan con mundos más-que-humanos.

Lo último que quiero mencionar aquí nos regresa a la pregunta sobre las conexiones y las relaciones. Una forma productiva de evitar reproducir jerarquías y favoritismos en las historias que contamos es adoptar enfoques más-que-humanos, multi-situados, y que incluyan a múltiples actores al momento de estudiar cualquier entidad o relación. Pero, por supuesto, eso también es una decisión política. Las historias que yo he contado, por ejemplo, se centran principalmente en las perspectivas y experiencias indígenas, y existen razones políticas y éticas por las que lo hago. Donna Haraway (2016) habla de historias que cuentan historias y mundos que mundeán mundos. Ella nos recuerda que contar historias es siempre una elección ética y política. Las elecciones están formadas por todo tipo de factores diferentes: personales, intelectuales, institucionales y políticos. Comprometerse con y responder por las elecciones que hacemos a través de las historias que contamos es fundamental. Esta respuesta no debería tomar la forma de un párrafo simbólico sobre la posición del autor, o ser enterrada en alguna nota al pie de página. Más bien, debería ser un motivo de reflexión recurrente que se extienda a lo largo de nuestro análisis. Esto permite que el lector pueda quedarse con el tipo de problemas y preguntas que nuestras historias buscan señalar.

Price: Lo que acabas de decir me hace pensar en objetos. El trabajo de Noortje Marres, sobre participación material, examina los encuentros entre humanos y sus objetos cotidianos. En *In Material Participation: Technology, the Environment and Everyday Publics* (2015) Marres analiza los dispositivos que llevan la cuenta sobre el consumo de carbono así como los hogares ecológicos. Su trabajo señala cómo los elementos, dispositivos y entornos cotidianos tienen una capacidad de participar y mediar en los asuntos públicos. Creo que centrarse en el objeto que se investiga es un enfoque útil para pensar a través de las conexiones, y así llevar esas conexiones a las discusiones que nuestro trabajo propone.

Chao: Sí, absolutamente. El trabajo de Jane Bennett (2010) sobre materia

vibrante ciertamente ha influido en mi propio pensamiento con y sobre los objetos cotidianos. La cotidianidad que estás invocando realmente importa para quienes nos preguntamos por las dimensiones del cambio climático o la crisis planetaria, los cuales constituyen lo que Timothy Morton (2013) ha llamado “hiperobjetos.” En muchos sentidos, el cambio climático y la debacle planetaria superan las escalas de percepción y comprensión humanas. Entonces, me pregunto ¿cómo evitamos caer en una política paralizante de la desesperación, la cual puede surgir en estos tiempos de crisis aparentemente insuperable? Una alternativa es tomar como punto de partida lo cotidiano y lo aparentemente mundano. Hacerlo abre un espacio para rastrear las raíces o los rizomas que componen nuestras conexiones situadas en medio de lugares aparentemente apartados. También es una manera de seguir las conexiones de las plantas, animales y ecosistemas con que cohabitamos en estos lugares aparentemente remotos, y en cuyos destinos y futuros estamos todos más o menos implicados desde nuestras prácticas cotidianas, en tanto consumidores o habitantes de un planeta cada vez más vulnerable.

Junto a los objetos y prácticas cotidianas, el propio cuerpo puede tomarse como punto de partida. Esto es algo en lo que me he venido entrenando en compañía de mis compañeros indígenas en Papua Occidental, quienes me enseñaron cómo aprovechar mis sentidos para tomar conciencia, sintonizarme o simplemente notar lo que sucede a mi alrededor en este mundo ricamente diverso. Cultivar este tipo de sintonía o compromiso cinestésico es fundamental para practicar una inmersión apasionada, tal como proponen Anna Tsing (2011) y otros (p. ej., Manulani Aluli-Meyer, 2001). También es algo que Karen Barad ha articulado al describir la justicia como algo que “uno debe pedir una y otra vez con el cuerpo” (Barad, 2017: 85). Me encanta la idea de partir de lo cotidiano, incluso de la propia corporeidad y de las realidades múltiples y enredadas de las que esa corporeidad ya hace parte.

Price: Sí, creo que si todos pensáramos más con nuestros cuerpos tal vez estaríamos en una mejor situación de la que estamos ahora, en medio de una crisis climática y de la pérdida de biodiversidad. Todos deberíamos prestar más atención a los mundos que nos rodean.

Chao: Absolutamente. Como mis amigos papúes me dicen constantemente: ¡deja de escribir y comienza a caminar! ¡Deja de pensar y comienza a escuchar!

Price: ¡Qué buen consejo! Mi pregunta final es: ¿cómo podemos seguir desarrollando el trabajo propuesto a partir de los términos multiespecie, más-que-humano y otro-que-humano?

Chao: Creo que necesitamos con urgencia seguir construyendo enfoques interdisciplinarios con los cuales abordar el tipo de cuestiones y preguntas lingüísticas, epistemológicas, ontológicas, éticas, metodológicas y de representación que hemos discutido hoy. Más aún, creo que necesitamos nuevos

enfoques interdisciplinarios que sean sintéticos y transformadores, en lugar de puramente aditivos o complementarios. Con esto me refiero a una especie de interdisciplinaria que entable diálogos con otros campos a fin de repensar las premisas y los supuestos que subyacen a las diversas formas en que nosotros mismos abordamos, entendemos y actuamos sobre el mundo más-que-humano desde nuestra propia formación disciplinaria. Tal práctica podría llevarnos a reconsiderar las preguntas que creemos que importan: por qué, en interés de quién y con qué efectos. Además, creo que las conversaciones interdisciplinarias pueden enriquecerse a través de diálogos que excedan el ámbito académico; por ejemplo, con activistas, profesionales y artistas. Para mí, este tipo de compromisos son fundamentales a la hora de imaginar y representar una versión diferente del bien común, o más bien, para producir comunes divergentes. Esto es exactamente lo que he estado tratando de hacer desde mi sitio web *More-Than-Human World*, el cual presenta las voces, los conocimientos, las historias y las prácticas de activistas, artistas y académicos que intentan, de una forma u otra, reinventar las relaciones más-que-humanas con y en este planeta herido. Participar y abrir un espacio para este tipo de conversaciones interdisciplinarias es inmensamente gratificante porque fomenta un sentido vital de comunidad y compañerismo en medio de una era que se hace cada vez más difícil.

Agradecimientos

La serie de talleres de escritura *The Anthropocene and More-Than-Human World* fue financiada por la Academia Británica (beca número KFSSFKNAW\100008). Gracias al Dr. Gareth Johnson, editor en jefe de *Exchanges: The Interdisciplinary Research Journal*, por sus valiosos y perspicaces comentarios.

Catherine Price trabaja en la Facultad de Geografía de la Universidad de Nottingham. Su investigación se interesa por el cambio climático y las transiciones justas hacia sociedades bajas en carbono, los impactos sociales y éticos de las tecnologías agrícolas, y las relaciones entre los humanos y los mundos más-que-humanos. Dirige el proyecto *The Anthropocene and More-Than-Human World Writing Workshop Series*, financiado por la Academia Británica.

Sophie Chao es profesora en el Departamento de Antropología de la Universidad de Sídney. Investiga instancias de encuentro entre la indigeneidad, la ecología, el capitalismo, la salud y la justicia en el Pacífico occidental. La Dra. Chao, además, es autora de *In the Shadow of the Palms: More-Than-Human Becomings in West Papua* (Duke University Press, 2022), libro que recibió el premio Duke University Press Scholars of Color First Book Award en 2021. La Dra. Chao también es co-editora, junto a Karin Bolender y Eben Kirksey, del libro *The Promise of Multispecies Justice* (Duke University Press, 2022). Sophie ha trabajado para *Forest Peoples Programme* en Indonesia, organización de derechos humanos que lucha por el cumplimiento y la garantía de los derechos de los pueblos indígenas que históricamente han habitado sus bosques y que buscan defender sus tierras, recursos y formas de vida. Para obtener más información sobre el trabajo de la Dra. Chao, visite el siguiente link: www.morethanhumanworlds.com.

Referencias

- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter*. Duke University Press. Durham, NC.
- Barad, K. (2017) Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Remembering, and Facing the Incalculable. *New Formations*, núm. 92, pág. 56–86.
- Bennett, J. (2010) *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press. Durham, NC.
- Celermajer, D., Chatterjee, S., Cochrane, A., Fishel, S., Neimanis, A., O'Brien, A., Reid, S., Srinivasan, K., Schlosberg, D., y Waldow, A. (2020) Justice Through a Multispecies Lens. *Contemporary Political Theory*, v. 19, núm. 3, pág. 475–512.
- Chao, S. (2022^a) *In the Shadow of the Palms: More-Than-Human Becomings in West Papua*. Duke University Press. Durham, NC.
- Chao, S. (2022^b) (Un)Worlding the Plantationocene: Extraction, Extinction, Emergence. *ETropic: Electronic Journal of Studies in the Tropics*, v. 21, núm. 1, pág. 165–191.
- Chao, S., y Enari, E. (2021) Decolonising Climate Change: A Call for Beyond-Human

- Imaginary and Knowledge Generation. *ETropic: Electronic Journal of Studies in the Tropics*, v. 20, núm. 2, pág. 32–54.
- Chao, S., Bolender, K. y Kirksey, E. (eds) (2022) *The Promise of Multispecies Justice*. Duke University Press. Durham, NC.
- Govindrajan, R. (2018) *Animal Intimacies: Interspecies Relatedness in India's Central Himalayas*. University of Chicago Press. Chicago, IL.
- Haraway, D. (1988) Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, v. 14, núm. 3, pág. 575–599.
- Haraway, D. (2008) *When Species Meet*. The University of Minnesota Press. Minneapolis, MN.
- Haraway, D. (2016) *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press. Durham, NC.
- Haraway, D. (2018) *Modest_Witness @Second_Millennium. FemaleMan@_Meets_OncoMouseTM*. 2nd ed. Routledge. Abingdon.
- Ishiyama, N. y TallBear, K. (2022) Nuclear Waste and Relational Accountability in Indian Country." *En The Promise of Multispecies Justice*, editado por S. Chao, K. Bolender, y E. Kirksey, pág.185–203. Duke University Press. Durham, NC.
- Kimmerer, R. (2014) *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Milkweed Press. Minneapolis, MN.
- Marres, N. (2015) *Material Participation: Technology, the Environment and Everyday Publics*. Palgrave Macmillan. Basingstoke.
- Morton, T. (2013) *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. University of Minnesota Press. Minneapolis, MN.
- Price, C. y Dennis, M. (2021) *The Workshops*. Disponible en: <https://anthropoceneandthemorethanhumanworldwritingworkshop.com/call-for-papers/>
- Price, C. (2020) Covid-19: When Species and Data Meet. *Postdigital Science and Education*, v. 2, pág. 772–790.
- Ruiz-Serna, D. y del Cairo, C. (eds) (2022) *Humanos, Más-que-humanos y no Humanos: Intersecciones Críticas en Torno a la Antropología y la Ontología*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- Star, S. L. (1991) Power, Technologies and the Phenomenology of Conventions: On Being Allergic to Onions. *En A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, editado por J. Law, pág. 26–56. Routledge. London.
- Stewart-Harawira, M. (2013) Challenging Knowledge Capitalism: Indigenous Research in the 21st Century. *Socialist Studies*, v. 9, núm. 1, pág. 39–51.
- Strathern, M. (1996) Cutting the Network. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 2, núm. 3, pág. 517–35.
- Sturgeon, T. (1953) *More Than Human*. Farrar, Straus & Young. New York.
- Todd, Z. (2017) Fish, Kin, and Hope: Tending to Water Violations in Amiskwaciwâskahikan and Treaty Six Territory. *Afterall: A Journal of Art, Context, and Enquiry*, v. 43, pág. 102–107.
- Tsing, A. (2011) Arts of Inclusion, or, How to Love a Mushroom. *Australian Humanities Review* v. 50, pág. 5–22.

- Tsing, A. (2013) Catachresis for the Anthropocene: Three Papers on Productive Misplacements. *En AURA Working Papers, More Than Human: AURA's Openings*, v. 1, pág. 2–10. Aarhus University. Højbjerg.
- Tsing, A. (2014) More-Than-Human Sociality: A Call for Critical Description. *En Anthropology and Nature*, editado por K. Hastrup, pág. 27–42. Routledge. Oxford.
- Van Dooren, T., Kirksey, E. y Münster, U. (2016) Multispecies Studies: Cultivating Arts of Attentiveness. *Environmental Humanities*, v. 8, núm. 1, pág. 1–23.
- Weheliye, A. (2014) *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*. Duke University Press. Durham, NC.
- Winter, C. (2022) *Subjects of Intergenerational Justice Indigenous Philosophy, the Environment and Relationships*. Routledge. New York.
- Wynter, S. (2003) Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, AfterMan, Its Overrepresentation—An Argument. *CR: The Centennial Review*, v. 3 núm. 3, pág. 257–337.