



Multispecies interculturality? Notes for a more than human pedagogy ¿Interculturalidad multiespecie? Apuntes para una pedagogía más que humana

Carlo Rosa

National Autonomous University of Mexico (UNAM) – carlorosa79@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3583-4104>

OPEN ACCESS



DOUBLE BLIND PEER REVIEW

ABSTRACT

Posthumanist philosophy envisions a horizon in which we share cultural protagonism with other non-human, natural, and artificial entities. This idea leads us to the hypothesis of a multispecies interculturality, as a way to rethink the relationship between humans and non-humans from a non-anthropocentric perspective that projects pedagogical research toward an unprecedented scenario that is more than human. In the introduction, I summarize some of the central points of the posthumanist perspective. In the second and third part of the article, I try to highlight how the questioning of the posthumanist perspective calls for an updating of the meaning and scope of the intercultural paradigm. In the conclusions, I focus attention on some of the challenges that this call poses to pedagogy.

La filosofía posthumanista vislumbra un horizonte en el que compartimos el protagonismo cultural con las otras entidades no-humanas, naturales y artificiales. Esta idea nos lleva a la hipótesis de una interculturalidad multiespecie, como una manera de re-pensar la relación entre humanos y no-humanos desde una perspectiva no antropocéntrica, que proyecta la investigación pedagógica hacia un inédito escenario más que humano. En la introducción sintetizo algunos de los nudos centrales de la perspectiva posthumanista. En los apartados dos y tres intento poner en evidencia cómo los cuestionamientos de la perspectiva posthumanista interpelan una actualización del significado y alcance del paradigma intercultural. En las conclusiones, con-centro la atención sobre algunos de los retos que este llamado pone a la pedagogía.

KEYWORDS

Posthumanism, Pedagogical research, Interculturality, Ontological pluralism, Indigenous cosmovision
Posthumanismo, Investigación pedagógica, Interculturalidad, Pluralismo ontológico, cosmovisiones indígenas

Citation: Rosa, C. (2023). Multispecies interculturality? Notes for a more than human pedagogy. *Formazione & insegnamento*, 21(3), 107-114
https://doi.org/10.7346/-fei-XXI-03-23_13

Copyright: © 2023 Author(s).

License: Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Conflicts of interest: The Author(s) declare(s) no conflicts of interest.

DOI: https://doi.org/10.7346/-fei-XXI-03-23_13

Submitted: August 15, 2023 • **Accepted:** December 3, 2023 • **Published:** December 29, 2023

Pensa MultiMedia: ISSN 2279-7505 (online)

1. Introducción: horizonte posthumano

El concepto de posthumano ha empezado a ganar relevancia a partir de la década de 1990, emergiendo de las fronteras del arte, la ciencia y la filosofía. A pesar de la ambigüedad del término, se pueden identificar, con el propósito de sistematizar sintéticamente el discurso, dos marcos teóricos generales para entenderlo.

Por un lado, el transhumanismo hace referencia a un proceso de transición ontológica de lo humano gracias a la tecnociencia. Anuncia un futuro en el que la superación de la evolución natural cede el paso a una evolución dirigida por la hibridación hombre-máquina, y aunque promete liberar al ser humano de su condición *originaria*, propone una forma de hiperhumanismo que prolonga e intensifica los valores de la tradición antropocéntrica y humanista (Wolfe, 2010; Marchesini, 2018). Por otro lado, el posthumanismo propone una crítica hermenéutica del “antropocentrismo humanista” (Ferrante, 2014), para revelar, a la luz de los cambios sociales, tecnológicos y ambientales de nuestro tiempo, las falacias interpretativas en la definición de las características humanas. A saber, según Marchesini (2018): la concepción autárquica del ser humano y su idea esencialista; la interpretación instrumental de los no-humanos y la emancipación de la animalidad; la idea vitruviana de la universalidad del ser humano, traducible en la antropoplástica.

La base conceptual sobre la que se erige esta segunda perspectiva no es nueva, sino que remonta a la cibernética, la teoría de los sistemas y el posestructuralismo. Tales enfoques ya habían contribuido a ablandar las dicotomías heredadas por el antropocentrismo humanista, proponiendo una reinterpretación de la relación sujeto-objeto, mente-cuerpo, naturaleza-cultura y hombre-animal. Al dar continuidad a tal lectura, el posthumanismo pretende mostrar cómo los antiguos supuestos filosóficos socavan los intentos de responder a los dilemas éticos de nuestros tiempos, al replicar aquellos mecanismos de normalización de la subjetividad que los perpetúan. Además, busca contribuir a la formulación de una caja de herramientas teórica, metodológica y lingüística más precisa para aprehender la complejidad que la cibernética, la teoría de los sistemas y el posestructuralismo habían contribuido a vislumbrar.

Para los posthumanistas el posthumano no es tan solo un horizonte lejano sino un hecho. Wolfe lo describe como algo que “viene tanto antes como después del humanismo” (2010, p. xv). Antes, porque la relación de interdependencia y arraigo del ser humano no se limita únicamente a su condición biológica, sino abarca también a la técnica; en la medida en que ésta última, lejos de representar un reciente producto del progreso científico capaz de garantizar a lo humano una salida del estado de minoría, es una dotación constitutiva que le permite interrelacionarse y aprehender el mundo (Giustiniano, 2017, p. 84; Sini & Pievani, 2020). A la vez, el posthumanismo viene después porque nombra un momento histórico en el que el descentramiento de lo humano, por su imbricación en redes informáticas, económicas y biológicas, es cada día más evidente.

1.1 Devenir híbrido

Una línea interpretativa fuerte del enfoque posthumanista es la que gira alrededor de la categoría de “hibridación” entre humanos, ambientes biológicos y artificiales. En esta perspectiva, Braidotti (2015) define el devenir posthumano como un proceso de hibridación del sujeto que se realiza junto con las alteridades no-humanas, orgánicas y artificiales, con las que se encuentra relacionado. Refiere a una entidad nómada que, para tomar conciencia de su condición, debe enfrentar el obstáculo representado por el ideal de “sujeto unitario” que ha caracterizado el humanismo en todas sus variantes. En el mismo tenor, Marchesini (2002) sostiene que el devenir humano no corresponde a un proceso de antropocentrismo, sino de “antropodecentrista” (2013); es decir, no consiste en una disyunción y oposición, sino en una integración con lo no-humano. Al criticar el mito prometeico de la incompletitud, el autor propone una “antropología de la redundancia” (2002), basada en la idea de que la biología humana no revela sus carencias, sino, al contrario, la sobreabundancia de su dotación. Ésta deriva en la capacidad evolutiva de aprender y devenir con los otros animales no-humanos, para apropiarse de algunas de sus características e integrarlas. En síntesis, y en línea con otros autores (Wolfe, 2010; Braidotti, 2015; Haraway, 2008), Marchesini sostiene que la humanidad es el producto de continuas hibridaciones que ocurren en el encuentro constitutivo con las alteridades del mundo exterior, que, como ya había intuido Bateson (1972), coprotagonizan la historia evolutiva del ser humano, siendo referentes por medio de los cuales se realiza su identidad tanto a nivel filogenético, ontogenético como epigenético.

La propuesta de Marchesini pone de manifiesto que las características humanas no pueden, a la luz de un análisis evolutivo, ser definidas *a priori*, sino que refieren a una ontología relacional que problematiza los postulados metafísicos y las certezas de los predicados humanistas que pretenden separar una vez y para siempre el yo del otro no-humano. Tal ontología está sustentada, hoy, por las investigaciones sobre la microbiota y la simbiosis, las cuales muestran nuestra encarnación [*embodiment*] con el mundo biológico y técnico. La encarnación con el mundo biológico sería evidente en la medida en que los seres humanos somos ecosistemas complejos, habitados y conformados, desde el intestino hasta el codo, por bacterias, virus y hongos: microorganismos que no solo no son dañinos, sino que permiten nuestro funcionamiento (Haraway, 2008). Por otro lado, tal como sostiene Longo (2003), los seres humanos estamos simbióticamente conectados con la técnica desde siempre. Los artefactos que construimos producen retroacciones de tipo epigenético que nos modifican, demostrando la imposibilidad de pensarnos como separados de ésta. Lo mencionado, sin embargo, no significa abandonar la perspectiva humana, porque como sostiene el perspectivismo de Viveiros de Castro (2013) cualquier ente se relaciona al mundo a través de su punto de vista, sino tomar conciencia de cómo tal punto de vista es posible solo gracias a la hibridación con otras entidades.

1.2 Donde empieza la cultura y no termina la naturaleza

La idea de una ontología relacional nos lleva a otro nudo central de la visión posthumanista: la transgresión de los límites entre naturaleza y cultura. El cuestionamiento del esencialismo del ser humano pone en tela de juicio las certezas del antropocentrismo humanista sobre la cultura como un proceso de emancipación de la naturaleza y de la animalidad. Si el humano representa un devenir híbrido, esto significa que cultura y naturaleza se encuentran imbricados en un vínculo de co-emergencia: se definen sobre la base de una relación de reciprocidad que, como sostiene Haraway (2008), es *nature – culture*, todo en una palabra para describir su inseparabilidad. Esta co-emergencia, tal como se sostiene en el campo de la biosemiótica (Wheeler, 2006), refiere a la capacidad de cualquier sistema vivo de producir significados, como un principio organizacional de la vida misma que involucra hasta las formas más simples de existencia unicelular. Lo cual significa, en otras palabras, que la capacidad de otorgar significado al mundo no es exclusiva del ser humano, sino que es propia de cada una de las entidades que conforman la “cadena semiótica viviente” (Kohn, 2021) en la que nos encontramos involucrados.

En un tenor similar, la Teoría del Actor-Red de Bruno Latour, al introducir en el ámbito de los estudios sobre ciencia y tecnología el concepto de simetría entre seres humanos y no-humanos, “prioriza y antepone la acción ante cualquier tipo de esencia o sustancia” (Correa, 2022, p. 118). En esta perspectiva, la acción no es exclusiva del sujeto, sino que se encuentra en medio (Latour, 2001) de las relaciones entre entidades humanas y no-humanas, orgánicas y no orgánicas, naturales y artificiales. Tal idea deriva en la hipótesis del “agenciamiento distribuido” de la red, que se concretiza en los efectos recursivos que involucran a cada uno de los actores o, como los nombra el filósofo francés, “actantes”, que la conforman modificando sus identidades iniciales. Al colocar la acción como *a priori*, la Teoría del Actor-Red quita el papel de protagonista absoluto al hombre: es la “agencia distribuida” entre humanos y no-humanos que produce la cultura, el significado y el conocimiento, tal como emerge en la interpretación de Latour sobre los descubrimientos de Pasteur:

«No sólo el fermento ‘llega’ a Pasteur [...] sino que Pasteur ‘llega’ al fermento del ácido láctico -convirtiendo esta fermentación por contacto en el cultivo de un fermento para el cual el azúcar es un alimento [...] Se comprende lo absurdo de una posición así y el escándalo que ha podido suscitar, sobre todo si, en vez de aplicarse al fermento, todavía bastante próximo a los organismos inmersos en la agitada historia de los seres vivos, el argumento se aplicara a la gravedad o a la cosmología. ¿Le llegaría Newton a la gravitación universal? ¿Le llegaría el CERN al Big Bang? [...] Por estrafalaria que parezca, hay que explorar esta vía y hablar de Pasteur como de un acontecimiento que le llega al ácido láctico. Lo que parecía absurdo en una metafísica de la esencia y de los atributos puede convertirse en un juego de niños para una ontología de los

acontecimientos y de las relaciones» (Latour, 1995, pp. 97-98).

La investigación de Latour, que parte de la observación etnográfica del trabajo científico en laboratorio para proyectarse hacia una perspectiva abarcadora que se concentra en la crítica de los postulados de la modernidad, nos introduce al problema del cambio climático, que abona a la visión posthumanista al anunciar la “intrusión” de la Tierra como actor histórico y político.

1.3 El regreso de Gaia

En el libro *Dónde aterrizar. Como orientarse en política* (2019), Latour se pregunta cómo la humanidad puede volver a habitar la Tierra frente a los cambios climáticos, y cuáles son las razones por las que una civilización entera parece no haber tomado suficientemente en serio las catástrofes que tales cambios anuncian. El ensayo da continuidad a los estudios realizados en obras anteriores, particularmente, la titulada *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica* (2007), donde el filósofo francés identifica en la modernidad el motivo fundamental de tal subestimación. Para Latour, la modernidad representa una “constitución” cuyos presupuestos descansan, sintéticamente, en el tentativo de “purificar” los términos de las dicotomías que produce: la cultura de la naturaleza, el objeto del sujeto, la ciencia de la cultura, etc. Lejos de cumplirse, la “purificación” no solo ha posibilitado lo que niega, los híbridos, sino que los ha multiplicado provocando efectos que, en algunos casos, son catastróficos. El ejemplo más paradigmático de tal incremento es lo que Stengers (2015) define como la “intrusión de Gaia” en la antroposfera: la idea de que el planeta Tierra, como sistema vivo, adquiere relevancia para los seres humanos a causa de los desastres naturales, que representan una reacción (en el sentido biológico del término, irritabilidad) de la destrucción del ecosistema que impone cambios drásticos en la conducta de la humanidad. Se trata, según Latour, de una nueva época geohistórica que solicita una reflexión cosmopolítica; una resignificación del concepto kantiano (Latour, 2014; Stengers, 2011; 2014), que pretende indicar una posible alternativa a la “constitución moderna”, donde, “si es que *cosmos* va a significar algo, entonces tiene que abrazar, literalmente, todo, incluyendo al vasto número de entidades no-humanas que hacen que los humanos actúen” (Latour, 2014, p. 48).

En síntesis, los híbridos que la modernidad misma ha fomentado, y de los cuales el Antropoceno representa la manifestación más sorprendente, demuestra que “nunca fuimos modernos”, porque la constitución moderna no nos ha proporcionado la herramienta cognitiva necesaria para pensarlos, contradiciendo sus propias premisas: hacer inteligible la realidad. De hecho, si bien la intrusión de Gaia es un fenómeno reciente, su presencia como actor histórico (Latour, 1995; 2007) siempre fue, pero ha sido latente por la incapacidad de los modernos de reconocerla. No es secundario, en este sentido, constatar que el cambio de sensibilidad científica hacia estos problemas ha sido posible solo gracias al progresivo

alejamiento epistémico de las instancias “purificadoras” de la tradición.

Por lo mencionado en esta introducción, el horizonte posthumanista solicita a las ciencias sociales una puesta en discusión de sus postulados. A continuación, intento delinear una perspectiva intercultural y pedagógica que enfrente tal desafío. En el siguiente apartado, trataré de poner en evidencia cómo los cuestionamientos de la perspectiva posthumanista interpelan una actualización del significado y alcance del paradigma intercultural. En el último, me concentraré sobre algunos de los retos que este llamado pone a la investigación pedagógica.-

2. El posthumano como devenir intercultural

La concepción del ser humano como un híbrido biotecnológico y la intrusión de Gaia en la antroposfera presentan un escenario en el cual compartimos protagonismo con otras entidades, tanto naturales como artificiales. Esto implica que nuestro ser social y cultural no puede ser simplemente producto de la actividad humana, sino que está arraigado en las relaciones dialógicas que establecemos con los no-humanos. Aunque el término “diálogo” podría parecer inapropiado, ya que refiere a la existencia de un *logos* y un lenguaje en el otro, limitando así su aplicabilidad a las interacciones humanas, Kohn (2021) sugiere que toda semiosis, tanto humana como no-humana¹, tiene como objetivo expresar un “punto de vista”, marcar una “diferencia” (Rosa, 2021) dentro de la “cadena semiótica viviente”² en la cual quien la produce se encuentra ontológicamente inmerso. Por lo tanto, podemos considerar a los no-humanos también como generadores de “discursos”, entendiendo el término de manera amplia como la capacidad de provocar algún tipo de impacto en el comportamiento de otros seres.

Esta perspectiva nos permite abordar nuestra rela-

ción con el mundo biológico exterior como una interacción “discursiva” que se lleva a cabo a través de transformaciones e integraciones, así como a través de conflictos y resistencias. Por ejemplo, al igual que nos integramos y transformamos junto con virus, bacterias y hongos, también resistimos a gran parte de ese mundo microscópico que amenaza nuestra salud. De manera similar, considerando que, como se mencionó anteriormente, el entorno artificial nos moldea y modifica nuestro comportamiento, mostrando una “agencia secundaria” que se vuelve diacrónicamente independiente de los propósitos de los creadores de los artefactos (agencia primaria) (Gell, 1998), nuestra experiencia en este contexto también está marcada por transformaciones y resistencias: nos volvemos tanto integradores como contendientes con el mundo artificial que nos rodea (Latour, 2007).

Al llevar esta reflexión al mundo animal, los avances en el campo de la etología revelan que el ser humano comparte con los animales no-humanos numerosas habilidades que suelen considerarse exclusivas de nuestra especie. Estos estudios indican que los animales también poseen representaciones mentales, procesos cognitivos y sistemas de comunicación altamente sofisticados (Bermúdez, 2003; Couzin, 2009; Choe, 2019), exhiben un grado de subjetividad, expresan comportamientos emocionales y participan en interacciones sociales complejas (Bekoff, 2002). Estos hallazgos, al sabotear la noción de una división tajante entre naturaleza y cultura en el mundo animal, plantean la necesidad de considerarnos parte de un tejido cultural *más que humano*; una suerte de *multiculturalismo transespecífico* que deriva del reconocer que compartimos con los animales mucho más que la sola dimensión biológica y genética: una cultura, aunque sea muy distinta de la nuestra.

En efecto, si la cultura emerge y es consustancial de un contexto semiótico que la excede (Kohn, 2021), su atribución exclusiva al hombre no puede ser un *hecho natural*, sino una operación arbitraria; un “excepcionalísimo” (Haraway, 2008) que proviene de pensarla como sinónimo de referencia simbólica. Sin embargo, también la referencia simbólica, “como toda semiosis, es en últimas dependiente de los procesos materiales, energéticos y autoorganizacionales más fundamentales de los que emerge” (Kohn, 2021, p. 78). Deriva, por tanto, de los otros tipos de signos y representaciones producidos por todos los demás sistemas vivos, en cuanto seres ontológicamente semióticos (Hornborg, 2001). Esta trama cultural *más que humana* pide ser reconocida e investigada hoy para instaurar *relaciones interculturales multiespecie*, como res-puesta a la amenaza de las redes biológicas y ecosistémicas de las que formamos parte y para las cuales la “cultura de la purificación” representa, datos a la mano, el peor accidente.

Ahora bien, el traslape de estos conceptos propios de las ciencias sociales al ámbito biológico, natural y animal (*multiculturalismo transespecífico*; *interculturalidad multiespecie*) no quiere ser una extravagancia lingüística o un rebuscado estratagema conceptual, sino responder a la reflexión intercultural como una filosofía contextual que, tal como escribe Fernet Be-

1 Al retomar la teoría semiótica de Pierce, Kohn (2021) sostiene que el lenguaje simbólico emerge de y se relaciona con otras modalidades de representación: “‘icónicas’ (cuando implican signos que comparten similitudes con las cosas que representan o ‘indexicales’ (cuando implican signos que son afectados de alguna manera por, o están conectados de otro modo con, aquella cosa que representan. Además de ser simbólicos los humanos compartimos estas otras modalidades semióticas con el resto de la vida biológica no humana” (Kohn, 2021, p. 12).

2 Haciendo referencia a Bateson (1972), podríamos considerar el punto de vista como la capacidad de generar algún tipo de efecto que es consecuencia de una información o de una comunicación: “una diferencia que genera una diferencia”. Es importante señalar que, en este contexto, mi abordaje del punto de vista no se fundamenta en una perspectiva anatómica, sino que se arraiga en la teoría de la comunicación. De este modo, cualquier elemento que genere una diferencia revela un punto de vista; expresar un punto de vista implica una distinción respecto a otros puntos de vista. Como resalta Gell (1998) en sus investigaciones sobre el arte, los artefactos carecen de una agencia primaria, la cual pertenece al autor que los crea; no obstante, adquieren una “agencia secundaria” depositada. Tomemos como ejemplo una escultura: en sí misma, no puede poseer intencionalidad (agencia primaria), ya que esta reside en el artista que la concibió. Sin embargo, una vez completada, la obra se convierte en una entidad que, de manera independiente de su creador, produce efectos (agencia secundaria), como un *accidente* de una red o incluso de múltiples redes, donde contribuye al “agenciamiento distribuido” que teoriza Latour.

tancourt, “se define y articula a partir de una esencial contemporaneidad con la época en la que se desarrolla” (2006, p. 35). Con esto quiero sostener que, si multi- e interculturalidad nacieron como respuesta a las demandas sociales y políticas para el reconocimiento del pluralismo cultural, los estudios que hoy demuestran la insostenibilidad del excepcionalísimo cultural humano solicitan una actualización de su significado y de su alcance a la luz de la falacia de tal excepcionalísimo. Una multi- e interculturalidad de tal naturaleza, por tanto, si por un lado no puede prescindir de la investigación científica sobre el comportamiento y los sistemas comunicativos de los animales, e incluso de la conducta semiótica de los ecosistemas (Kohn, 2021), la sensibilidad y la inteligencia del mundo vegetal (Mancuso & Viola, 2015), por el otro solicita extender sus principios al no-humano (animal, vegetal, ecosistema), para reconocerlo como un *otro* que nos conforma y que conforma el mundo en el que vivimos; respetarlo y re-pensarlo desde su punto de vista, sus peculiares representaciones del mundo y necesidades.

Aceptar tal desafío solicita una primera acción fundamental: reconsiderar los términos y métodos por medio de los cuales las ciencias sociales han entendido y estudiado la sociedad como un *club* exclusivo humano, para re-definirla a la luz del tejido histórico, político y cultural más amplio del cual formamos parte y que nos supera al abarcar al resto de los sistemas vivos. Ante esta hipótesis, la interculturalidad, como paradigma llamado a estudiar e incentivar las interacciones culturales, se ve motivado a modificar su unidad de análisis, que ya no es el humano exclusivamente, sino las interacciones entre *cultura no-humana* y humana. De esta forma, tendrá que considerar las diversas posibles combinaciones que resultan de tal interacción, las cuales son histórica y contextualmente determinadas, así como los efectos que los cambios en la biosfera producen en las relaciones y los conflictos entre sociedades humanas (véase, por ejemplo, la influencia que el calentamiento climático está teniendo sobre los nuevos procesos migratorios).

Lo mencionado llama en causa otro tema fundamental para una interculturalidad que se decline hacia una perspectiva posthumanista: las formas otras de *performar* la naturaleza y la humanidad.

3. Interculturalidad en perspectiva ontológica y comparativa

No todas las culturas comparten la misma visión y relación con la naturaleza. Simplificando, pero evitando caer en esencialismos alejados de la realidad, podemos afirmar que, mientras muchas sociedades humanas adoptan una perspectiva antropocéntrica, existen otras que priorizan una orientación centrada en el cuidado de la relación con el entorno natural. En América Latina, tal diferencia emerge particularmente en los conflictos ambientales y territoriales entre comunidades indígenas rurales y los Estados nacionales. Por un lado, las comunidades indígenas defienden sus derechos territoriales con el propósito de proteger tanto su propia existencia como las entidades anímicas que, según su cosmovisión, habitan y protegen la Tierra. Por otro lado, los Estados nacionales a menudo

ven la naturaleza simplemente como un recurso por explotar en nombre del desarrollo económico de su país.

Si bien estos conflictos son locales, en cuanto están relacionados con dinámicas políticas y económicas internas y externas de los estados involucrados, adquieren un interés que trascienden las fronteras nacionales. Importantes organizaciones internacionales, como la FAO, la FILAC (2021) y la ONU (2021), reconocen el papel fundamental que las poblaciones originarias desempeñan en la conservación de la biodiversidad. Según lo planteado por Toledo y Barrera Bassols (2008), estas comunidades son depositarias de una valiosa memoria biocultural que les ha permitido evolucionar de manera menos agresiva con el medioambiente en comparación con las modernas sociedades industriales.

Ahora bien, una interculturalidad posthumanista que acepte el desafío planetario impuesto por los cambios climáticos actuales no puede subestimar dicho reconocimiento. Al extender su alcance *más allá de lo humano*, el paradigma intercultural está llamado a interesarse por los tipos y las cualidades de las relaciones que otras comunidades humanas establecen con la naturaleza, como las indígenas latinoamericanas. Este interés en las culturas originarias proyecta la reflexión intercultural hacia una perspectiva internacional y comparativa, entre global y local (Poletti, 2017), para valorar cómo las diversas formas de relacionarse con la naturaleza, vivirla y conocerla, pueden proporcionar aproximaciones alternativas para enfrentar la crisis climática y la sostenibilidad del planeta.

3.1 Naturaleza-s múltiples

Como vimos en el primer apartado, la Teoría del Actor-Red obvia el problema de definir cuáles son los actores a tener en cuenta en una sociedad, porque privilegia un enfoque orientado a las definiciones performativas de la red. Muestra así un escenario en el que los agregados sociales pueden adquirir ontologías variables que dependen del contexto histórico y cultural. Esta idea vislumbra la posibilidad de un “pluralismo ontológico”, hipótesis sostenida por una nueva orientación teórica en el campo de la antropología, cuyas investigaciones etnográficas y comparativas pretenden demostrar la existencia de ontologías radicalmente otras respecto del naturalismo moderno (Descola, 2012), y documentar los conflictos que derivan de sus des-encuentros (de la Cadena, 2010; 2015; Blaser, 2019; 2019b).

Estas investigaciones evidencian cómo las comunidades estudiadas, amerindias (amazónicas, andinas, mesoamericanas) e incluso canadienses, en el caso de Blaser (2018), llegan a conclusiones análogas a los avances en el campo de la etología o la neurobiología vegetativa (Mancuso & Viola, 2015), en el sentido de reconocer en el mundo animal y vegetal características que han sido consideradas propiamente humanas (sociabilidad, conciencia, cultura, intencionalidad, etc.). Sin embargo, dichas conclusiones derivan de “rutas ontológicas” alternativas, donde por ontología se entiende el sistema de las propiedades de los seres que definen el tipo de relaciones posibles entre humanos y no-humanos (Descola, 2006).

La idea de sociedad que emerge de estos estudios es de colectivos donde el mundo natural, los animales y hasta incluso las piedras tienen alma; son “tipos de personas”, “pueblos” y “entidades políticas”. Lo que desde el antropocentrismo humanista llamamos mundo natural es “para las poblaciones amazónicas una multiplicidad de multiplicidades intrínsecamente conectadas [...] Lo que nosotros llamamos medio ambiente es para ellos una sociedad de sociedades, un escenario internacional, una cosmopoliteia” (Danowsky & Viveiros de Castro, 2017, s/p).

Esta visión de la naturaleza demuestra no solo que las comunidades originarias no comparten el universalismo del naturalismo moderno, sino que tampoco conciben la relación con el mundo natural desde una perspectiva de armonía incondicional. Por el contrario, vislumbra un escenario “metafísicamente más parecido a un deporte extremo que a un comfortable retiro al campo” (Danowsky & Viveiros de Castro 2017, s/p). En efecto, un mundo de tal índole está marcado por las tensiones y los conflictos que surgen de las aspiraciones y necesidades de cada sociedad particular; a las que los miembros humanos responden tratando de establecer pactos diplomáticos para alcanzar el equilibrio, que no es el punto de partida, sino la meta a conseguir para poder coexistir con las otras entidades no-humanas. En este sentido, tal como sostiene Gramigna con relación a las comunidades mayas, la formación del individuo depende de la relación que el sujeto entreteje con el ambiente (2022a). Los rituales para pedir permiso o agradecer a la Madre Tierra son un ejemplo paradigmático de este complejo proceso de conexión y negociación (Gramigna, 2022b; Rosa, 2021). Parafraseando a Ridginton (1982), podemos afirmar que estas sociedades humanas, en lugar de intentar controlar la naturaleza, se encuentran en la necesidad de concentrar la atención sobre el control de su relación con ella.

3.2 Conocer “con” la naturaleza

Bajo esta ontología perspectivista, donde todos los seres tienen un punto de vista y lo hacen valer, el conocimiento se concibe como un proceso de subjetivación y de personificación que implica asumir el punto de vista de las otras entidades. No debe entenderse, por lo tanto, como un mero conocimiento “de” algo, sino como conocimiento “con” alguien, tal como lo demuestra el chamanismo, que, según Viveiros de Castro, es el equivalente de las ciencias en las culturas occidentales modernas. En esta perspectiva comparativa, si para los científicos conocer es reducir o excluir la posibilidad de la intencionalidad de lo conocido, para los chamanes es profundizar la intencionalidad de lo que se está conociendo; “es determinar el objeto del conocimiento como un sujeto” (Viveiros de Castro, 2013, p. 27).

Esta manera de conocer que busca aprehender el punto de vista del otro desde otra perspectiva es, sin duda, una expresión única de interculturalidad, en cuanto subyace a la necesidad de extender puentes dialógicos, establecer vínculos y negociar pactos con las otras entidades no-humanas. Asimismo, es esencialmente un acto pedagógico posthumanista que contrasta con el ideal de sujeto epistemológico autor-

referencial, al implicar un devenir *transformativo* que ocurre en el encuentro con la alteridad no-humana. En resumen, esta ontología perspectivista y su manera de conocer son una interesante combinación de interculturalidad y pedagogía *más que humana*, cuya profundización nos permitiría avanzar hacia una comprensión más compleja y democrática de la interconexión de las formas de vida en nuestro planeta. Esto, desde una perspectiva comparativa que se articula sobre la cualidad de los tipos de relaciones hombre-naturaleza y los valores formativos que de estas emergen.

4. Conclusiones: pedagogía más que humana

Como sostienen Sartori y Ferrante (2016), el conocimiento pedagógico, desde la *paideía* griega hasta las más recientes teorías neo-humanistas, está permeado por los cimientos ontológicos, epistemológicos y éticos de los diversos modelos antropocéntricos que se han alternado en la cultura occidental. El supuesto antropocéntrico y humanista más fundamental de la pedagogía consiste en la convicción de que solo los seres humanos pueden conocer, educar y ser educados, habilitándose así al acceso de los significados simbólicos que inauguran la separación del mundo animal y generan la ilusión del control total sobre los artefactos, entendidos como simples instrumentos protésicos. Tal supuesto define el *anthropos* como el *proprium* de la pedagogía y su finalidad: “custodiar, defender y proteger el ser humano, en el sentido de ayudarlo en el desarrollo de su propia humanidad” (Ferrante y Sartori, 2016, p. 180). En tal sentido, la pedagogía representa la arqueología del saber humanista (Massa, 1987) o, como sostiene Mariani, “la ciencia más humana de todas las ciencias humanas” (Ferrante y Sartori, 2016, p. 177).

Como vimos en el anterior apartado, los recientes avances en el campo de la etología son particularmente sugerentes para desafiar las certezas sobre el excepcionalísimo educativo del ser humano, en la medida en que no solo demuestran que muchas especies animales tienen habilidades cognitivas, emotivas y sociales articuladas, sino que incluso pueden realizar aprendizajes complejos, así como transmitirlos a sus descendientes y crear tradiciones culturales propias (Mainardi et al., en Ferrante & Sartori, 2016, pp. 181 – 182). Estos avances nos empujan a repensar la educación como un fenómeno que cruza los confines entre el mundo humano y animal, y a considerar que el ser humano no aprende solamente con los miembros de su especie, sino también en la relación con las otras. En relación con este tema, Marchesini (2002) afirma que numerosas manifestaciones culturales, que abarcan desde las expresiones artísticas hasta la tecnología, han encontrado impulso en la comparación con el comportamiento animal.

Por otro lado, la Teoría del Actor-Red, tal como vimos en la introducción, sostiene que tampoco los objetos y las tecnologías acceden a la antroposfera como simples instrumentos pasivos a disposición del humano, sino que configuran con él una red donde la acción, el conocimiento y la cultura emergen como procesos de un “agenciamiento distribuido”, tal como lo vimos en el apartado anterior. En esta perspectiva,

los *educational studies* que adoptan este enfoque (Fenwick & Edwards, 2010) invitan a “poner a tema en los contextos educativos una *agency* dislocada, transversal, horizontalmente difuminada, reconduciendo el origen de la acción al *network* sociomaterial de la educación como una fuerza activa, vital y en devenir” (Ferrante, 2018, s/p).

Vemos pues, que el posthumanismo comporta una modificación del horizonte pedagógico que comienza con el cuestionamiento de los supuestos antropocéntricos y humanistas que fundamentan la teoría educativa, de acuerdo con la convicción del *anthropos* como *proprium* de la pedagogía (Ferrante & Sartori). Ante este nuevo escenario, su unidad de análisis se complejiza frente a la necesidad de “explorar las maneras en que los mundos humanos y no-humanos se combinan, sin asumir una intrínseca superioridad del primero” (Ferrante & Sartori, 2016, p. 185), sino abriéndose a las “interrelaciones” híbridas como inéditos objetos de estudio que solicitan una reorganización de las ciencias de la educación.

Particularmente relevantes, en esta perspectiva, resultan ser los retos para la reflexión epistemológica. La idea del agenciamiento distribuido de la Teoría del Actor-Red recuerda el heteróclito camino científico emprendido por Bateson, quien consideraba la epistemología como la forma en que “*nosotros podemos saber algunas cosas*”; donde con el pronombre nosotros el autor entendía no solamente al ser humano sino también a las otras entidades y ecosistemas que nos rodean, como, por ejemplo “la estrella de mar y el bosque de secuoyas, el huevo que se divide” (Bateson, 2011). En síntesis, para Bateson la epistemología no puede reducirse al estudio filosófico de cómo es posible el conocimiento (humano) sino constituye una indagación amplia de los fenómenos que se dan en la línea de encuentro y como rama de la historia natural. En este sentido, representa una suerte de metaciencia cuya indagación es el ámbito del sistema mental, que incluye la evolución de los sistemas vivos, el pensamiento, la adaptación, la embriología y la genética; donde la comparación de estos fenómenos, del pensamiento con la evolución y de la epigénesis con ambas, representa la modalidad de la investigación epistemológica (Bateson, 2011).

Ahora bien, al interpretar la herencia batesoniana desde una perspectiva posthumanista, los desafíos se vuelven aún más complejos, porque las entidades y los fenómenos objetos de estudio de la epistemología se tornan actores sociales y sujetos de una ontología variable. De esta forma, la epistemología desborda en lo semiótico, lo ético, lo político; lo cual implica preguntarse no sólo cómo conocen las otras especies y los ecosistemas, sino también cuál significado histórico, político y pedagógico asume su conocer para nosotros y, viceversa, qué significado tiene para ellos nuestro conocimiento. Asimismo, significa preguntarse por las formas de conocer derivadas de las otras rutas ontológicas, como las trazadas por las comunidades indígenas, para estudiarlas, sin prejuicio, en una perspectiva comparativa: ¿qué significa conocer con otro no-humano cuando éste es considerado como una persona? ¿Y cuáles valores éticos, ecológicos y pedagógicos emergen de dicho conocimiento?

Cabe aclarar, por último, que una perspectiva de tal índole no significa el abandono de lo humano.

Creo, al contrario, que una pedagogía *más que humana* puede vivificar el papel del hombre, reconociendo en él el privilegio de la responsabilidad hacia el más amplio contexto ecosistémico al cual pertenece y que contribuye a dar vida. Si, de hecho, “pensar moralmente y actuar éticamente requiere de la referencia simbólica” (Kohn, 2021, p. 183), entonces, una de las formas en que se expresa dicho privilegio humanista es la asunción de la responsabilidad ante los demás sistemas vivos. En este sentido, una posible pedagogía *más que humana* no representa un antihumanismo, sino una reinterpretación del humanismo en perspectiva no-antropocéntrica (Marchesini, 2018). Es una propuesta que, al tomar en serio a los no-humanos, reconoce la imposibilidad de reducir la investigación pedagógica a la antroposfera.

Referencias

- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bateson, G. (2011). *Espiritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bekoff, M. (2002). *Minding Animals: Awareness, Emotions, and Heart*. Oxford: Oxford University Press
- Bermudez, J. L. (2003). *Thinking Without Words*. New York: Oxford University Press.
- Blaser, M. (2018). ¿Es otra cosmopolítica posible? *Antropologica*, 36(41), 117-144. Retrieved November 15, 2023, from <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/antropologica/article/view/19242>
- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 3(2), 63-79. <http://dx.doi.org/10.13125/americanacritica/3991>
- Braidotti, R. (2015). *Lo Posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Choe, J. C. (Ed.) (2019). *Encyclopedia of Animal Behavior, Vol. 1: Overview Essays, Historical Overviews, Animal Welfare and Conservation, Cognition, Communication*. Amsterdam: Elsevier.
- Correa, G. (2022). Ni humanos ni no-humanos: de la agencia distribuida a la pluralidad multimodal de la acción. In L. Rodríguez-Medina, M. Á. Pozas, L. Girola (Eds.), *La teoría del actor-red desde América Latina* (pp. 109-134). Ciudad de México: El Colegio de México.
- Couzin, I. D. (2009). Collective cognition in animal groups. *Trends in Cognitive Sciences*, 13(1), 36-43. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2008.10.002>
- Danowsky, D., & Viveiros de Castro, E. (2017). *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*. Roma: Nottetempo.
- de la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual Reflections beyond ‘Politics’. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- de la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham y London: Duke press University.
- Descola, P. (2006). Beyond Nature and Culture: Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology. *Proceedings of the British Academy*, 139, pp. 137-155. London: The British Academy. Retrieved November 15, 2023, from <https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/2029/pba139p137.pdf>
- Descola, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FAO y FILAC (2021). *Los pueblos indígenas y tribales y la gobernanza de los bosques: Una oportunidad para la acción climática en América Latina y el Caribe*. Santiago, Chile: FAO.

- Fenwick, T., & Edwards, R. (2010). *Researching Education Through Actor-Network Theory*. London: Routledge.
- Ferrante A. (2018). Agency e materialità nella cultura pedagogica diffusa. Immagini dalla formazione. In A. Ferrante & J. Orgenigo (Eds.), *Dialoghi sul postumano: pedagogia, filosofia e scienza* (s/p, Formato Kindle). Milano-Udine: Mimesis.
- Ferrante A., & Sartori D. (2016). From Anthropocentrism to Post-Humanism in the Educational Debate. *Relations*, 4(2), 175-194. <https://doi.org/10.7358/rela-2016-002-fesa>
- Ferrante, A. (2014). *Pedagogia e orizzonte post-umanista*. Milano: Edizioni Universitarie di Lettere Economia e Diritto, Milano.
- Fornet-Betancourt, R. (2006). *Trasformazione interculturale della filosofia*. Bologna: Dehoniana.
- Gell, A. (1998). *Art and agency: An Anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Giustiniano, A. (2017). Dal sistema al diastema. Il postumanesimo secondo Cary Wolfe. *Lo sguardo. Rivista di filosofia*, 24(2), 81-94. Retrieved November 15, 2023, from <http://www.losguardo.net/it/dal-sistema-al-diastema-il-postumanesimo-secondo-cary-wolfe/>
- Gramigna, A. (2022a) Il Chilam Balam di Chumayel: Energia cosmica e tras-formazione. In G. Poletti (Ed.), *I miti della fondazione: L'educazione nella tradizione per un futuro radicato* (pp. 275-296). Milano: Biblion.
- Gramigna, A. (2022b). La madre Terra: Un principio epistemico dell'educazione Otomi. *Formazione & insegnamento*, 20(2), 200-210. https://doi.org/10.7346/-fei-XX-02-22_15
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques*. Quito: Abya Yala.
- Latour, B. (1995). ¿Tienen historia los objetos? El encuentro de Pasteur y de Whitehead en un baño de ácido láctico. *Isegoría*, 12, 92-109. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1995.i12.242>
- Latour, B. (2001). *La esperanza de Pandora: Ensayos sobre la realidad de los estudios de las ciencias*. Barcelona: Gedisa.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos: Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Latour, B. (2014). ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Pléyade*, 14, pp. 43-59. Retrieved November 15, 2023, from <https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/160>
- Latour, B. (2019). *Donde aterrizar: Cómo orientarse en política*. Barcelona: Taurus.
- Longo, G. O. (2003). *Il simbiote: prove future di umanità*. Roma: Meltemi.
- Mancuso, S., & Viola, A. (2015). *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Marchesini, R. (2002). *Post-Human: Verso nuovi modelli di esistenza*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Marchesini, R. (2013). Antropocentrismo e ibridazioni. Progetto posthuman e profilatura identitaria, *MeTis: Mondi Educativi. Temi Indagini e Suggestioni*, 3(1), s/p. Retrieved November 15, 2023, from <https://www.metisjournal.it/metis/anno-iii-numero-1-giugno-2013-formare-tra-scienza-tecnica-tecnologia-temi/99-saggi/489-antropodecentramento-e-ibridazioni-progetto-posthuman-e-profilatura-identitaria.html>
- Marchesini, R. (2018). Pedagogia e filosofia postumanista. In A. Ferrante & Orgenigo, J. (Eds.), *Dialoghi sul postumano: pedagogia, filosofia e scienza* (s/p, Kindle Format). Milano-Udine: Mimesis.
- ONU. (2021). Los pueblos indígenas latinoamericanos sufren cada vez más presiones pese a su papel crucial contra el cambio climático. *Noticias ONU*, 25 March 2021. Retrieved November 15, 2023, from <https://news.un.org/es/story/2021/03/1490062>
- Poletti, G. (ed.) (2017). *Il patrimonio dell'intercultura tra metodo e strumenti: Il dialogo tra Globale e Locale*. Ferrara: Volta la carta.
- Ridington, R. (1982). Technology, world view, and adaptive strategy in a northern hunting society. *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 19, 469-481. <https://doi.org/10.1111/j.1755-618X.1982.tb00875.x>
- Rosa, C. (2021). Conocer "con" la naturaleza. Reflexiones (pandémicas) para una posible pedagogía más allá de lo humano. *Mitología Hoy*, 25, 91-106. <https://doi.org/10.5565/rev/mitologias.827>
- Sini, C., & Pievani, T. (2020). *E avvertirono il cielo: La nascita della cultura*. Milano: Jaca Book
- Stengers, I. (2011). *Cosmopolitics Vol. 2*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Pléyade*, 14, 17-41. <https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/159>
- Stengers, I. (2015). *No Tempo das Catástrofes*. San Pablo: Cosac & Naify.
- Toledo V. M, & Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria bio-cultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Wheeler, W. (2006). *The Whole Creature: Complexity, Biosemiotics and the Evolution of Culture*. London: Lawrence and Wishart.
- Wolfe, C. (2010). *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.