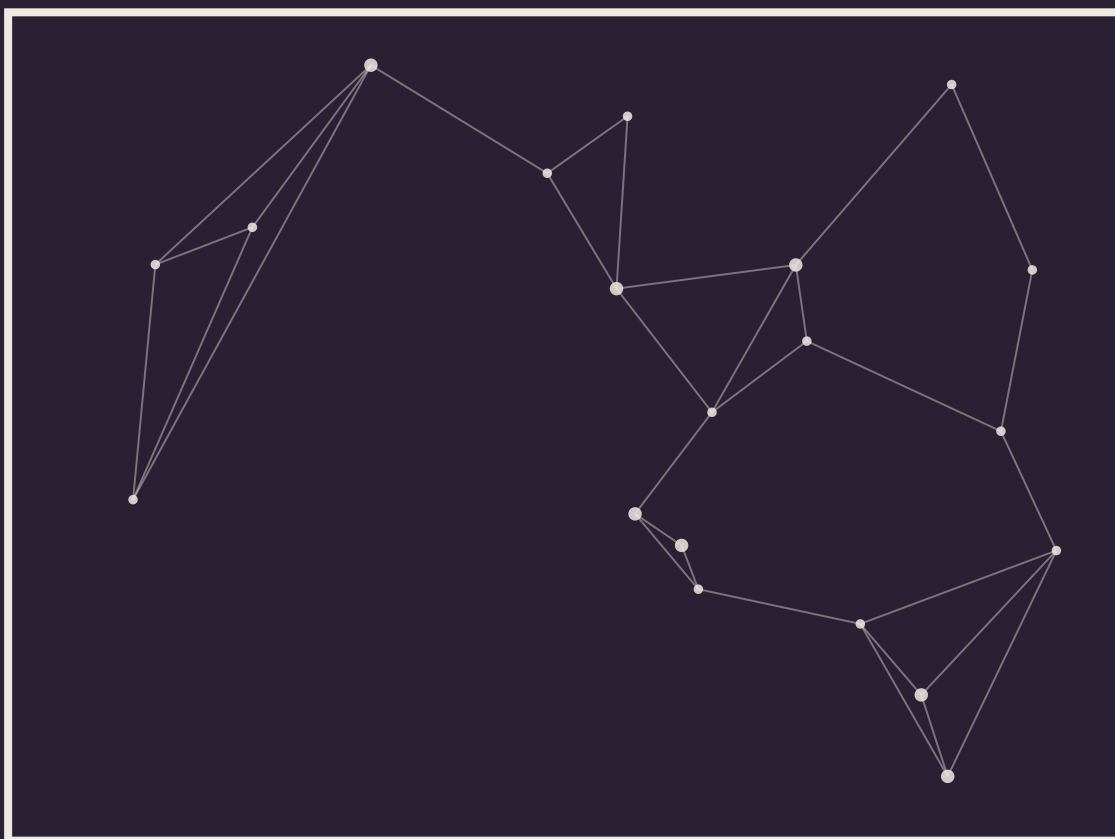


NATURALEZA -1

MARCO ANTONIO VALENTIM



■ ARQUEOLOGÍAS DEL PORVENIR · TR. 12

NATURALEZA -1

MARCO ANTONIO VALENTIM

Traducción al cuidado de Isabel Naranjo

COLECCIÓN DE TRADUCCIONES · ARQUEOLOGIASDELPORVENIR.COM.AR

TEXTO ORIGINAL

«Naturaleza⁻¹», *Extramundandade e sobrenatureza*, Cultura e Barbárie editora, 2018.

TRADUCCIÓN

Isabel Naranjo

And like a lot of dreams, there's a monster at the
end of it.

— PIZZOLATTO

“NUESTRO MUNDO VA DEJANDO DE SER KANTIANO”

En estos tiempos de guerras y catástrofes, es cada vez más problemática y definitivamente “insostenible” la presunta neutralidad con la cual la filosofía –o, más precisamente, la conciencia filosófica de Occidente moderno– busca situarse en el plano cósmico de divergencia entre pueblos humanos y extra-humanos. En otros términos, en el “tardíamente bautizado” Antropoceno (Massumi 2017: 127), es inevitable la pregunta por el compromiso del discurso filosófico de la modernidad con la crisis “ambiental” planetaria.

Habiendo postulado la desconexión fundamental entre el tiempo histórico y el tiempo físico, “los filósofos de la libertad” forjaron, de forma “no intencional” (sic), la base espiritual por la cual “los humanos nos convertimos en agentes geológicos” (Chakrabarty 2009: 60-62), con todas sus consecuencias políticas:

Las primeras máquinas de la revolución industrial no fueron ni la máquina de vapor, ni la imprenta o la guillotina... sino el trabajador esclavo en la plantación, la trabajadora sexual y reproductora, y el animal. Las primeras máquinas de la revolución industrial fueron máquinas vivientes. [...] El régimen esclavista y después asalariado, aparece como fundamento de la libertad de los “hombres” modernos; la expropiación y la segmentación de la vida y del conocimiento como revés de la igualdad; la guerra, la competencia y la rivalidad como operadores de la fraternidad (Preciado, 2015)

Y, si “energía es la idea trascendental que la Revolución Industrial legó a la metafísica moderna” (Almeida 2014:1), se puede decir, de manera complementaria, que progreso es el valor místico por medio del cual esta última realizó ontológicamente aquel legado:

El progreso se alimenta de reservas de baja entropía de plantas, animales y esclavos humanos para aumentar la energía disponible para clases dominantes y sustentar ciudades e imperios. Desde la Revolución Industrial, reservas de carbón, petróleo y gas –reservas de vida fósil– han servido como un gigantesco Ejército de Reserva de esclavos energéticos para alimentar el ritmo acelerado de acumulación de energía en banquetes de baja entropía –exportando entropía-basura para el resto del planeta. Noten que también podemos decir: el progreso como aumento de energía *per cápita* se apoyó hasta el día de hoy en la canibalización de Gaia. El Antropoceno es la basura dejada por el banquete caníbal (2014: 20-21).

El compromiso en cuestión es cada vez más obvio mientras más es denegado; y tal vez no haya síntoma más elocuente al respecto que el usual extrañamiento motivado por la presuposición, rara veces cuestionada, de que la conciencia filosófica sería inviolable debido a su exterioridad ontológico-política.

Desde Husserl, la filosofía trascendental –la forma más pura de la conciencia moderna, la que buscó constituirse como “lengua oficial de un Estado puro” (Deleuze & Parnet 1980:18)– está explícitamente fundada no solo sobre el principio de la “conformidad a fines” de la naturaleza (Kant 1992), sino sobre nada menos que la “hipótesis de la aniquilación del mundo”:

El ser de la conciencia, de toda corriente de vivencias en general, quedaría sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia. [...] ningún ser real en sentido estricto, ningún ser que se exhiba y compruebe mediante apariencias a una conciencia, es para el ser de la conciencia misma (en el más amplio sentido de corriente de vivencias). [...] Entre la conciencia y la realidad en sentido estricto se abre un verdadero abismo. Aquí, un ser que se matiza o escorza, que nunca se da absolutamente, un ser meramente accidental o relativo [...] –a pesar de todo esto, la conciencia, considerada en su “pureza”, debe tenerse por un orden del ser encerrado en sí, como un orden de ser absoluto en que nada puede entrar ni del que nada puede escapar; que no tiene un exterior espacio-temporal

ni puede estar dentro de ningún orden espacio-temporal; que no puede experimentar causalidad por parte de ninguna cosa ni sobre ninguna cosa puede ejercer causalidad (Husserl, 1962: 112-114)

Lejos de apuntar hacia algo remoto, tal hipótesis ya era en sí misma aniquiladora: el concepto de “mundo exterior”, ese *tópos* presuntamente neutro, se aniquilaba – colocando “entre paréntesis”– una multiplicidad innumerable de “mundos divergentes” (Stengers 2014), neutralizados en su potencia propia de mundanización por la “consciencia absoluta”, emancipada, del pueblo universal. Si se lo considera en vista de su impacto inmanente sobre otros pueblos, humanos y no-humanos, que desde siempre mantuvo excluidos y sometidos a la producción de sentido “en general”, difícilmente se escapa a la evidencia que el pensamiento transcendental opera como un dispositivo de aniquilación ontológica. Adversaria de la onto-teología, la tesis moderna de “*aislamiento metafísico* del ser humano” (Heidegger 2007: 161) es, al mismo tiempo, *etno-eco-cida*.

Pues bien, la catástrofe de los pueblos –“su Antropoceno” (Danowski & Viveiros de Castro 2019: 189)– está intrínsecamente conectada al “devenir-loco generalizado de las cualidades extensivas e intensivas que expresan el sistema biogeofísico de la Tierra” (2019: 42):

La atmósfera registró la muerte en masa, la esclavitud y la guerra inmediatamente posteriores a 1492. La muerte por viruela y guerra de aproximadamente 50 millones de indígenas –así como la esclavización de africanos para trabajar en América entonces despoblada– permitió que nacieran bosques y selvas en antiguas tierras de cultivo. En 1610, el crecimiento de todos esos árboles habría absorbido del cielo dióxido de carbono suficiente como para causar una caída de por lo menos siete partes por millón en la concentración atmosférica del gas de efecto invernadero más prominente y comenzar, así, una pequeña era de hielo. Teniendo como base ese cambio dramático, 1610 debería ser considerado la fecha inicial de una nueva era geológica, el Antropoceno. Localizar el Antropoceno en esta época destaca la idea de que el colonialismo, el comercio global y el deseo de riqueza y lucros comenzaron a conducir a la tierra en dirección a un nuevo estado (Biello 2015; Lewis & Maslin 2015).

Teniendo en cuenta el vínculo originario entre estos dos hiper-eventos –el político y el atmosférico–, el espíritu del pueblo cosmopolita revela, más allá de la indiferencia a la catástrofe, una potencia en sí misma catastrófica que, si bien es inmediatamente disimulada en su discurso, se hace manifiesta “bajo el punto de vista de Otro” (Viveiros de Castro 2016), generando una “imagen de sí mismo en que” ese espíritu insiste narcisísticamente en “no reconocerse” (Maniglier 2005: 773). Se trata del Antropoceno como “perfil y aparición” –o mejor, *imagen extramundana y doble sobrenatural*– de la modernidad, su desbordamiento “hiperobjetual” (Morton 2021).

Si es verdad que “nuestro mundo va dejando de ser kantiano”, ciertamente es por fuerza de una “inversión irónica y mortífera” (Danowski & Viveiros de Castro 2019: 34), por la cual el esperado “reino de los fines” se aproxima cada vez más como desierto inhóspito, poblado por *fanged noumena* (Land 2012). Se comienza a experimentar el desastre a que otros incontables, distantes y próximos, ya venían sucumbiendo y resistiendo hace siglos, víctimas de la “baja antropofagia” (Andrade 1990: 51) de los modernos y sus enemigos íntimos. A la sombra del Antropoceno, el oráculo de Heidegger –“La pregunta acerca de quién sea el hombre tiene recién ahora lo abierto de una vía, que no obstante transcurre en lo indefenso y de este modo deja sobrevenirle la tormenta del ser [Seyn]” (2006: 244)– adquiere una literalidad verdaderamente climática.

GUERRA SOBRENATURAL

Oriunda del llamado pensamiento mítico, la categoría de sobrenaturaleza está notablemente ausente del discurso filosófico de la modernidad –a no ser como signo del estado de subordinación cuya superación es proyectada por ese

discurso. Heidegger, por ejemplo, radicalizando en sentido ontológico el primitivismo de Cassirer, comprende el “*Dasein* mítico” como aquel a quien “la «propia» alma aborda como un poder ‘extraño’” (1991:262), manteniéndose retenido bajo la “supremacía del ente” (1996: 375 y ss.) en la condición de rehén de la naturaleza, cerrado para la Historia. La sobrenaturaleza constituiría así una forma pre-filosófica del pensamiento humano, una pseudo-categoría, un sub-pensamiento.

A contracorriente, también se sitúan de manera ejemplar las tesis de Lévy-Bruhl (1963: XXXIV-XXXVI) y de Latour (2013: 195-199) acerca de la sobrenaturaleza como “categoría afectiva de la mentalidad primitiva” y de la metamorfosis como “modo de existencia de los modernos”. Si Lévy-Bruhl, a pesar de la intención de elucidar lo sobrenatural como principio de una “mentalidad orientada de otro modo, que no sería regida, como la nuestra, por un ideal aristotélico, esto es, conceptual” (1963: XXXIV), no abandona una orientación fuertemente primitivista (Goldman 1994: 264 y ss.), Latour, aunque tiende a resaltar la función de la metamorfosis en la constitución de la cultura (2013: 196-197), denuncia la “peligrosa alienación” que hace que los modernos recalquen su monstruosidad sobrenatural, desplazándola para una interioridad “inconsciente”, críptica:

Monstruo, sí, pero que ya no da acceso a ninguna cosmología. Como si en la insistencia de los Modernos sobre el origen interior de sus emociones hubiera algo *diabólico*, esta *división* entre la más constante de sus experiencias y lo que se autoriza a pensar de ella (Latour, 2013: 203).

Frente a esto, es muy posible que la mencionada “inversión irónica” de posición entre los términos, con la cual se busca caracterizar al Antropoceno –la naturaleza transformada en cultura y la cultura en naturaleza–, sólo se deje articular desde una perspectiva intensamente sobrenatural, es decir, “impropiamente” humana, extrahumana. Una interpretación tal del Antropoceno podría, mínimamente, evitar la falacia contenida en la idea de que el hombre, en cuanto especie natural o esencia metafísica, tomado aparte de toda diferencia de mundo entre los pueblos, es el sujeto, neutro e impersonal, responsable de la catástrofe. Sería lo mismo que “naturalizarla”: potencializar la catástrofe por recurso al dispositivo perverso que la torna posible, mediante la despolitización de las relaciones cósmicas y la consecuente aprobación del etnoecocidio.

Con lo anterior se olvidaría que, si el Antropoceno es la época en que la humanidad se tornó “un agente físicamente molar”, se trata de aquella en que simultáneamente ella se deflagra como “multiplicidad molecular” (Viveiros de Castro 2015: 7), irreductible a la unidad específica –a no ser, tal vez, como “universal negativo”, opuesto al “mito de la identidad global” porque está constituido a partir de “un sentimiento compartido de catástrofe” (Chakrabarty 2009: 68).

De otro lado, pensar la sobrenaturaleza de la catástrofe implica concebirla como resultado de una “guerra [ontológica] de mundos” (Latour 2002, Almeida 2013, De la Cadena 2015), en la cual humanos y no-humanos, vivos y no-vivos, espíritus y máquinas, indígenas y alienígenas, se imaginan y contra-imaginan unos a otros, según metafísicas heterogéneas e incommensurables, en mutua proyección espectral. Si la división entre naturaleza y cultura es la base del cosmopolitismo moderno, la sobrenaturaleza consiste en la forma misma de la agencia político-cósmica.

COSMOPOLÍTICA

Formulo esta hipótesis a partir de una consideración de Viveiros de Castro sobre la dimensión política del concepto de sobrenaturaleza en cuanto evento de perspectiva en el contexto de una comparación del “contexto sobrenatural típico en el mundo amerindio” –el encuentro, en la selva, entre humano y extra-humano, que comporta una experiencia de captura, “deshumanización” y metamorfosis transespecífica (2018: 316)– con “la experiencia cotidiana, totalmente aterradora en su normalidad, de existir bajo un Estado”, típica de las sociedades modernas, en la forma de la inspección policial (2011: 904 y ss.):

Los encuentros arquetípicos con un espíritu en el monte son siempre situaciones de interpelación. En este sentido, el Estado está obsesivamente presente en las sociedades indígenas: él se presenta como espíritu [...]. Lo que se podría llamar sobrenaturaleza tal vez sea, pensé, esa *experiencia propiamente política* de combate entre puntos de vista de un sujeto por un punto de vista más poderoso (2008: 237-238; el énfasis es mío).

A pesar de discernir, a partir de cierto aspecto del concepto de lo político, un elemento común a esas situaciones extraídas de la selva y de la ciudad como mundos distintos –a saber, la experiencia de “captura del punto de vista de un sujeto por un punto de vista más poderoso”–, el antropólogo señala una divergencia transcendental entre ellas en cuanto regímenes de alteridad. Del lado de las sociedades estatales, cuya organización se basa en la “antítesis del parentesco”, tenemos un mundo en que “el yo encuentra su determinación política esencial en la condición de la amistad” como “alteridad retroproyectada, por decirlo de alguna manera, bajo la forma condicionada del sujeto” y, por eso, plenamente disponible a la “sobrecodificación producida por el aparato estatal” (Viveiros de Castro 2011: 906). Del lado de las “sociedades clastrianas de la Amazonía”, en las cuales “el parentesco es construido como una máquina capaz de impedir la coagulación de un poder separado”, tendríamos otro “en que es el enemigo y no el amigo, que funciona como condición transcendental vívida”, “mundo constituido por el punto de vista del enemigo”, en el cual “la enemistad no es mero complemento privativo de la ‘amistad’, mera facticidad negativa, y sí una estructura de pensamiento *de jure*, una positividad de pleno derecho” –en resumen, un mundo en que “la distancia conecta y la diferencia relaciona” (2011: 910).

Si en los dos casos, la humanidad de un sujeto puede ser perdida porque “robada” por un “punto de vista más poderoso”, el dispositivo de deshumanización difiere entre ellos en cuanto a su propio sentido: en cuanto, en la ciudad policial, la condición de humano se define por la trascendencia en relación a los polos negativos de la no-humanidad (animales, cosas) y de la sub-humanidad (salvajes, esclavos), en la selva, la humanidad sería una condición inmanente, eminentemente transitoria (animales-espíritus, humanos-monstruos): “Los humanos deben ser capaces de «descondicionar» su humanidad en ciertas condiciones, ya que el influjo de lo no humano y el devenir-otro-que-humano son «momentos» obligatorios de una condición plenamente humana” (Viveiros de Castro 2011: 895). La comparación entre esos contextos, ambos sobrenaturales aunque de formas divergentes, demuestra así que, sin jamás reducirse a “nuestras experiencias extraordinarias o paranormales (abducciones por alienígenas, percepción extrasensorial, mediunidad, premonición)” (2011: 904), la sobrenaturaleza – “situación en que el sujeto de una perspectiva es súbitamente transformado en objeto en la perspectiva de otro” (2011: 902; el énfasis es mío)– corresponde al elemento “propiamente político” operante en cada mundo y, sobre todo, en el choque entre ellos: “Lo sobrenatural no es el imaginario, no es lo que sucede en otro mundo, lo sobrenatural es aquello que casi-sucede en nuestro mundo, o mejor, a nuestro mundo, transformándolo en un casi-otro mundo” (2008: 238, el énfasis es mío). Definiendo así el concepto, Viveiros de Castro parece evocar una observación altamente perspectivística de Nimuendaju sobre la “religión” de los indios Sipáia:

Un bando numeroso de demonios puebla los montes, los ríos y el cielo de la tierra. Los indios no los consideran como entes sobrenaturales, *en nuestra acepción del término*, por la sencilla razón de que para ellos no existe nada de sobrenatural. *En el concepto de los indígenas*, lo que cuenta es la mayor o menor actividad de un poder mágico inmanente a todos los seres, y si alguien es capaz de producir alguna cosa que a los otros les parezca prodigioso. Eso extraordinario no tiene límites: simplemente, todo es posible y natural (1981: 18; el énfasis es mío).

Hallowell, a su vez, observa algo semejante sobre los Ojibwa: “La reificación conceptual del Quartzito, de los Vientos y del Sol como personas otras-que-humanas [*other-than-human*] ejemplifica una visión de mundo en que la dicotomía natural-sobrenatural no tiene lugar” (1960: 20). Pero eso quiere decir que el concepto de sobrenaturaleza, en cuanto a su origen y aplicación ¿sería estrictamente occidental? Notemos que se presupone la división occidental entre naturaleza y cultura, el mismo concepto sirve a la designación de aquella cualidad metafísica “oculta” que la concepción moderna se empeña en aniquilar.

En ese sentido, Saler se apoya en el mismo artículo de Hallowell para sustentar que “deberíamos emplear nuestra oposición natural-sobrenatural solamente en la medida en que podamos demostrar que los nativos utilizan una oposición similar o cuando ellos desean expresamente advertir que no”, pues sería “engañoso referirse a entidades o poderes en visiones de mundo no occidentales como «sobrenaturales» cuando lo sobrenatural no es evidente en el pensamiento nativo y sería negligente establecer ese punto para nuestro público” (1977:51). Entretanto, esa posición parece viciada por un prejuicio mononaturalista de principio: el de que jamás podría haber una experiencia de la naturaleza que, en última instancia, no fuera determinada por los principios, de validez presuntamente universal, según los cuales “nuestro público” –¡sublime público!– la comprende. En un sentido opuesto, “multinaturalista”, Viveiros de Castro cuestiona:

La noción está desacreditada desde, por lo menos, Durkheim. Pero muchos de aquellos que objetan este concepto continúan usando la noción de naturaleza para designar un dominio de las cosmologías indígenas, y no ven grandes problemas en la oposición naturaleza/cultura, ya sea como distinción supuestamente “émica” o como divisoria ontológica “ética”. Como observé más arriba, muchas de las funciones tradicionales de la sobrenaturaleza teológica fueron absorbidas por el moderno concepto de cultura. Finalmente, si la oposición naturaleza/cultura puede ser vista como dotada de un “valor sobre todo metodológico”, ¿por qué la noción de sobrenaturaleza no tendría derecho al mismo *habeas corpus*? (2018: 316, n. 46).

De hecho, el concepto de sobrenaturaleza presenta enorme rendimiento para describir procesos ontocosmológicos que escapan a la conceptualización moderna en la medida en que tienen lugar en la intersección de diferentes “naturalezas-culturas” (Latour 2007), en “casi-otro mundo”. Sea en el “mal encuentro” en la selva o en la requisa policial, sobrenatural es la experiencia de la propia divergencia y potencial transformación entre los mundos, implicando la inestabilidad esencial de la condición de humano en cuanto sujeto de perspectiva (Viveiros de Castro 2018) y, alcanzando el sentido profundo de aquello que se comprende y realiza por “mundo”. No se trata, pues, de la experiencia mística de un elemento substancial dispuesto de manera jerárquica junto a naturaleza y cultura, pero sí de la experiencia política de un “equivoco ontológico” (2004): “Lo que unos llaman la «naturaleza» puede bien ser la «cultura» de los otros” (2018: 288).

Bajo la forma de un caballo de Troya, la *misma* equivocidad es transportada por Stengers para el seno del concepto kantiano de mundo, haciendo ver, contra el “punto de vista cosmopolita” (Kant 1994), una *otra* política, manifiestamente sobrenatural, que lo atraviesa de punta a punta:

El cosmos, tal como figura en el término cosmopolítica, designa lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes; las articulaciones de las que podrían llegar a ser capaces, contra la tentación de una paz que se quisiera final, ecuménica, en el sentido en que una trascendencia tendría el poder de exigirle a lo que diverge que se reconozca como una expresión meramente particular de lo que constituye el punto de convergencia de todos (Stengers, 2014: 21).

Es por eso que la categoría de sobrenaturaleza –ese “desconocido”, ese -1- admite ser movilizada para una descripción cosmopolítica también de “nuestro mundo moderno”, “creado por la retirada del Creador” (Viveiros de Castro 2011: 911). Mundo que pretende haber abolido definitivamente, con la propalada muerte de Dios, toda y cualquier intervención sobrenatural, en el sentido de todo aquello que “trasciende las operaciones de la naturaleza” por estar en desacuerdo “con los principios y leyes que a ella son immanentes” (Saler 1977: 51), y, junto a eso, la propia posibilidad ontológica de “mundos múltiples y divergentes”:

Es verdad que Dios no se destaca más en el palco de la historia (dicen que anda preparando una vuelta triunfal). Pero antes de morir, tomó dos precauciones esenciales: migró para el santuario íntimo de cada individuo como forma intensiva, inteligible, del Sujeto (la ley moral de Kant) y se exteriorizó como Objeto, esto es, como extensión infinita del campo de la Naturaleza (el cielo estrellado del mismo Kant). Cultura y Naturaleza, en suma, los dos mundos en que se dividió la Sobrenaturaleza en cuanto alteridad originaria (Viveiros de Castro 2011: 910-911).

Ahora bien, si la propia división moderna entre cultura y naturaleza posee un carácter sobrenatural –no por haber sido instituida por Dios, sino porque repercute de inmediato sobre otros mundos, “absolutamente no creado [s], sin divinidad [ni humanidad] trascendente [s]” (Viveiros de Castro 2011: 911) –, ¿no sería preciso decir lo mismo del monstruo que habita, solitario, el espacio universal de esa gran división?

UN DOBLE MONSTRUOSO

Según una idea, reportada por Lima, de los Yudjá, pueblo tupí del Xingu –para quienes, por cierto, la “destrucción futura del cosmos”, por medio del “desmoronamiento del último cielo”, sería la represalia del chamán mítico Senã’ã a su exterminio y de sus afines potenciales por los blancos (2005: 26-28, 58-60)–, el doble sobrenatural constituye el “alma” de un sujeto, imagen espectral de sí mismo que pertenece a Otro:

La más sorprendente de todas las ideas que percibí entre los Yudjá fue la de la identificación relativa entre una persona y su alma. [...] Debo decir que todo lo que yo misma me dispongo a conceder de realidad a alguna noción de alma es, meramente, la de tomarla como mi yo (o de otro). [...] Con base en lo que sé de aquellas personas Yudjá que pienso conocer bien, ellas considerarían que eso las aislaría de sí mismas; ellas se distanciarían de sí. Ninguna persona Yudjá se sentiría coextensiva a su alma –pues eso es (llamar) la muerte (2005: 336).

Como aclara la etnóloga, esa idea presupone que la “duplicidad es la ley de todo ser y de todo acontecimiento” (2007: 74). Así, por ejemplo, una compleja metafísica opera en la “caza” de los Yudjá de cerdos salvajes –evento que se da perspectivamente, al mismo tiempo o “guerra” que estos mueven contra aquellos:

Una vez proyectada como doble, el alma de los cazadores hace parte de la percepción sensible de las huanganas¹, en contraposición al hecho de que lo que para las huanganas representa su propio doble hace parte del campo de la percepción sensible humana. Por lo tanto, lo que es Naturaleza para los humanos intercepta la Sobrenaturaleza de las huanganas, y viceversa. Es por esto que estas son categorías que antes de distinguir entre este mundo y el más allá en términos absolutos, diferencian los planos que componen cada ser y acontecimiento (2007: 76).

Con apoyo en tal concepción amazónica –la de que toda agencia cósmica es dual, presentando un revés sobrenatural excedente–, no sería exagerado suponer que el Hombre, el *ánthropos* del Antropoceno, ignora activamente su doble monstruoso.

Si tenemos en cuenta el caso emblemático de Kant que, según Lemos, opera una “reconfiguración de las imágenes del monstruo y de la monstruosidad [...] en el momento mismo en que la filosofía moderna procuró pensar su identidad y sus límites” (2014: 189), tal ignorancia activa deriva de una especie de exorcismo especulativo con el que se pretende neutralizar la “contrariedad de fines” de la naturaleza para someterla, figurada como sublime, a la finalidad racional:

Sin la posibilidad de promover la *identificación*, el Monstruo es lo opuesto del espejo sublime. Hay, es verdad, un momento monstruoso en lo sublime – pero no habría posibilidad de juicio de lo sublime, si, de partida, la posibilidad de superarlo no estuviera garantizada. Es por eso que Kant insistirá en las condiciones de seguridad para la experiencia de lo sublime que deben estar presentes todo el tiempo. Con eso, la sublimidad es una especie de simulacro de la monstruosidad, pero nunca puede ser confundida con ella. El espacio de la racionalidad depende del reconocimiento de ese límite (2014: 199-200).

Aunque... ¿Y si precisamente el pasaje de lo monstruoso a lo sublime, por medio del cual el ánimo (*Gemüt*) logra finalmente identificarse y estar de acuerdo consigo mismo, tornándose “razón” y adquiriendo así el poder de formar un mundo exclusivamente humano, implicara, desde la perspectiva de otros mundos, su conformación monstruosa, la monstruosidad anímica e hiperfísica de la razón moderna? Según fines tenidos como “abominables” por ser contrarios a la teleología racional, ¿qué especie de monstruo sería el *ánthropos* en cuanto “ciudadano del mundo”? ¿“*Qué es el Hombre*” – en su carácter sobrenatural, a través de los sueños extramundanos?

LA FORMA DEL TUBO

Ilustrada en América del Sur por la cerbatana, y en América del Norte por la pipa, la noción de tubo o caño es el punto de partida de una transformación de tres estados: 1) el cuerpo del héroe entra en un tubo que lo contiene: 2) un tubo que estaba contenido en el cuerpo del héroe sale de él; 3) el cuerpo del héroe es un tubo en el que algo entra o del que algo sale. Extrínseco en el inicio, el tubo se torna intrínseco; y el cuerpo del héroe pasa del estado de contenido al de continente. Dicho de otro modo: el cuerpo contenido está para el tubo continente así como el tubo contenido está para un continente que no es más un cuerpo (y sí él mismo un tubo)

LÉVI-STRAUSS

Esa es la cuestión que orienta nuestro trayecto. Éste toma como modelo la célebre “fórmula canónica del mito” (Lévi-Strauss 1995: 229-253), fórmula que consiste en una especie de contra-analogía en la cual la estructura se abre para la historia mediante la incorporación de la entropía (Almeida 2008, 1999). En cuanto a su carácter ontológico, Scubla indica la peculiaridad de la fórmula comparándola al modelo de relación que prevalece en la historia de la metafísica occidental: “La relación analógica es una relación equilibrada, que funciona bastante bien para describir la justicia según Aristóteles, pero que difícilmente puede servir para modelizar la relación desequilibrada que Lévi-Strauss no cesó de asociar a la fórmula canónica”, pues “la analogía no retiene sino los aspectos sincrónicos o acrónicos del mito” (Scubla 1998: 187). Su limitación en cuanto forma de relación es evidente en la ontología, sea antigua o moderna, que, jerarquizando modos de ser, anula el carácter “diacrónico y dinámico” (1998: 188) de las relaciones entre los entes, su “dispersión categorial” (Zingano 2007). Por el contrario, la “tendencia a la disimetría” supone, por medio de la transformación, a la máxima potencialización de la relacionalidad: “La mediación es una operación ambigua que consiste tanto en aproximar cuanto en separar: sirviendo de intermediario entre términos distantes para evitar una disyunción demasiado grande, e interponiéndose entre vecinos para evitar una conjunción demasiado fuerte” (Scubla 1998: 188). Sin desequilibrio, no hay transformación, y sin transformación, ninguna relación: esa idea, en la que se basa la composición de la fórmula canónica fue, como se sabe, inspirada a Lévi-Strauss por la lógica de la mitología amerindia (1955, 1985, 1991).

En cuanto a la potencia entrópica de la fórmula, por la cual la transformación se torna irreversible, el uso que de ella se hace aquí busca, por medio de la “doble torsión” entre términos y funciones (Almeida 2008, Viveiros de Castro 2010), apuntar hacia el movimiento en el cual la propia historia, en cuanto evento de la antropogénesis occidental, deviene monstruosa, tanto en sentido metafísico como termodinámico. *La antropía se vuelve desastrosamente entrópica:*

Hay entonces una flecha del tiempo, pero esa flecha no apunta para lo positivo, y sí para lo negativo: disminución de la diversidad per cápita (menos lenguajes, menos religiones, menos sistemas de parentesco, menos estilos estéticos, menos especies naturales, menos animales y plantas), como sucede cuando una selva tropical arde para alimentar calderas o bueyes – transformando chamanes y guerreros en mano de obra barata, violas tricolores en eucaliptos, información en energía (Almeida 1999: 178-179).

Se trata por tanto, de experimentar en el pensamiento una transformación ontológica y, al mismo tiempo, mítica – de *la tempestad del ser* (Heidegger), como apoteosis antrópica, a *la caída del cielo* (Kopenawa), como catástrofe entrópica–, a lo largo de una lectura crítica de la ontología fundamental guiada por la interpretación antropológica de ciertas concepciones amerindias.

La fórmula propuesta como epígrafe puede entonces ser leída del siguiente modo: naturaleza es al mundo, así como sobrenaturaleza es al extramundo; la supremacía del mundo implica la alienación de la naturaleza, así como la agencia sobrenatural, una diferencia de mundo; *animales están para humanos, así como espíritus, para espectros* –de maneras totalmente divergentes y, no obstante, en reciprocidad transformacional. “Así como” (→) no designa, pues, una relación de semejanza, más una especie de metamorfosis, a través de la cual mundo y humanidad se vuelven otra cosa: mundo diferentemente humano, *naturaleza-1*. Función final de la transformación, este último “término” comprende significados antagónicos complementarios: *formación de mundo, mundo-imagen, pobreza de mundo, mundo del no Uno, casi-otro mundo, diferencia de mundo, imagen-mundo, caída del mundo*. Ellos son tensionados con el fin de instaurar en el punto de llegada una asimetría inversa a la del punto de partida –un encuentro entre Heidegger y lo extramundano. Una salida, tal vez.

Tal reciprocidad es eminentemente problemática, visto que el contraste no se da entre polos que son ambos desequilibrados, sino entre regímenes de alteridad marcados por equilibrio identitario, del lado del antropocentrismo occidental, y por “perpetuo desequilibrio” (Lévi-Strauss 1992: 297), del lado del “pampsiquismo” amerindio (Danowski & Viveiros de Castro 2019: 202-203). ¿Significa que la fórmula canónica, originalmente acuñada en función de la lógica de los mitos, sería inadecuada para la exposición de un conflicto entre mundos que difieren en cuanto al valor que cada cual le confiere a la propia simetría? Por el contrario, me atrevo a suponer que, en sus instancias pasibles de aplicación, la fórmula canónica del mito expone siempre una asimetría ontológica: *toda comparación entre mitos* –y los mitos, como enseña Lévi-Strauss, son intrínsecamente comparativos– *es expresión de una disyunción de mundos*.

Finalmente, con el oxímoron “ontología infundamental” entiendo, más que simplemente una investigación de polaridad opuesta a la heideggeriana, cierta imagen filosófica del pensamiento para cuya expresión no conozco mejor formulación que aquella que Viveiros de Castro emplea para caracterizar al así llamado “giro ontológico” de la antropología (Holbraad & Pedersen 2017), a la cual corresponde virtualmente un giro paralelo, “antropológico”, de la propia filosofía (Charbonnier, Salmon & Skafish 2016): “El «ser» que tenemos como nuestra misión pensar es un otro pensamiento, el pensamiento de los otros” (2012: 2). Pues otros *nos* piensan.

Pretendí dar a este libro la forma del tubo. Cerbatana, pipa o ambos, la decisión pertenece a quien lo lea.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Mauro W. B. de. 1999. Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura em Lévi-Strauss. *Revista de Antropologia*, 42(1-2): 163-197.

_____. 2008. “A fórmula canônica do mito”. In: R. C. de Queiroz & R. F. Nobre (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 147-182.

_____. 2013. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U*, 5(1): 7-28.

_____. 2014. “Metafísicas do fim do mundo e encontros pragmáticos com a entropia”. Texto inédito de la conferencia pronunciada en el Coloquio *Os Mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra*. Rio de Janeiro, 15-19 de septiembre.

ANDRADE, Oswald de. 1990. *Autopia antropofágica*. São Paulo: Globo.

BIELLO, David. 2015. Mass Deaths in Americas Start New CO2 Epoch. *Scientific American*, March 11, 2015. Disponible en: <https://www.scientificamerican.com/article/mass-deaths-in-americas-start-new-co2-epoch/>.

- CHAKRABARTY, Dipesh. 2009. Clima e historia. Cuatro tesis. *Pasajes : Revista de Pensamiento Contemporáneo*, n. 31: 51-68.
- CHARBONNIER, Pierre, SALMON, Gildas & SKAFISH, Peter (eds.). 2016. *Comparative Metaphysics: Ontology After Anthropology*. London: Rowman & Littlefield International.
- DANOWSKI, Deborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2019 [2014]. *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Traducción de Rodrigo Álvarez. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra.
- DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham and London: Duke University Press.
- DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. 1980 [1977]. *Diálogos*. Traducción de José Vázquez. Valencia: PRE-TEXTOS.
- GOLDMAN, Márcio. 1994. *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Universidad Federal de Río de Janeiro.
- HALLOWELL, Irving. 1960. "Ojibwa ontology, behavior, and world view". In: S. Diamond (org.). *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*. Nova York: Columbia University Press, pp. 18-49.
- HEIDEGGER, Martin. 1991 [1929]. *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 3: Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 2001. *Introducción a la filosofía*, Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra [1996]. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 27: Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 2006. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Traducción de Dina Picotti, Buenos Aires: Biblos. [Gesamtausgabe, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge - Gedachtes, Band 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann]
- _____. 2007. *Principios metafísicos de la lógica*, Traducción de Juan José García Norro, Madrid: Síntesis.
- HOLBRAAD, Martin & PEDERSEN, Morten Axel. 2017. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUSSERL, Edmund. 1962 [1913]. *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- KANT, Immanuel. 1994 [1784]. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. Traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos.
- _____. 1992 [1790]. *Crítica da la facultad de juzgar*. Traducción de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores.
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Traducción de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.
- LAND, Nick. 2012. *Fanged Noumena*. Collected Writings: 1987-2007. London: Urbanomic.
- _____. 2002. *War of the Worlds: What About Peace?*. Translated by Charlotte Bigg. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- LATOUR, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Traducción de Víctor Goldstein. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. 2013. *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós.
- LEMONS, Fabiano. 2014. Kant e o Monstro. *Kriterion*, 129: 189-203.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. 1963 [1931]. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LÉVY-STRAUSS, Claude. 1986 [1985]. *La alfarera celosa*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- _____. 1988 [1955]. *Tristes trópicos*. Traducción de Nohelia Bastard. Barcelona-Buenos Aires: Paidós.
- _____. 1995 [1958]. *Antropología estructural*. Traducción de Eliseo Verón. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- _____. 1992 [1991]. *Historia de Lince*. Traducido por Alberto Cardín y Manuel Delgado. Barcelona: Anagrama.
- LEWIS, Simon L. & MASLIN, Mark A. 2015. Defining the Anthropocene. *Nature*, 519: 171-180.

- LIMA, Tânia Stolze. 2007. El dos y su múltiple: reflexiones sobre el perspectivismo en una cosmología Tupí. *Amazonía peruana*, XV (30), 59-83.
- _____. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP.
- MANIGLIER, Patrice. 2005. La parenté des autres (à propos de Maurice Godelier: *Métamorphoses de la parenté*). *Critique*, 701: 758-774.
- MASSUMI, Brian. 2017 [2014]. *O que os animais nos ensinam sobre política*. Traducción de Francisco Trento e Fernanda Mello. São Paulo: n-1 edições.
- MORTON, Timothy. 2021. *Hiperobjetos: filosofía y ecología después del fin del mundo*. Traducción de Paola Cortes Rocca. Ciudad Autónoma de Buenos aires: Adriana Hidalgo.
- NIMUENDAJU, Curt. 1981 [1920-21]. Fragmentos de religião e tradição dos índios Sipáia. Versión elaborada por Eduardo Viveiros de Castro y Charlotte Emmerich. *Religião e Sociedade*, 7: 3-47.
- PRECIADO, Paul B. 2015. "El feminismo no es un humanismo". *Ficción de la razón*. Disponible en: <https://ficcionalarazon.org/2015/02/23/beatriz-preciado-el-feminismo-no-es-un-humanismo/>
- SALER, Benson. 1977. Supernatural as a Western Category. *Ethos*, 5(1): 31-53.
- SCUBLA, Lucien. 1998. *Lire Lévi-Strauss: le déploiement d'une intuition*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- STENGERS, Isabelle. 2014. "La propuesta cosmológica". *Revista Pléyade*, n.14, 17-41.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2008. *Encontros – Eduardo Viveiros de Castro*. Organização de Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azogue.
- _____. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Traducción de Stella Mastrangelo. Buenos Aires: Katz Editores.
- _____. 2011. O medo dos outros. *Revista de Antropologia*, 54(2): 887-917.
- _____. 2012. "The Other Metaphysics and the Metaphysics of Others". Texto inédito de la conferencia presentada en el coloquio *A Virada Ontológica na Filosofia Contemporânea*, promovido pelo Grupo Materialismos do Programa de Pós- Graduação em Filosofia/PUC-RS, em outubro de 2012.
- _____. 2015. Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33(1): 2-17.
- _____. 2016. El nativo relativo. *Avá. Revista de Antropología*, 29: 29-69.
- _____. 2018. *La inconstancia del alma salvaje*. Traducción de Guillermo David. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- ZINGANO, Marco. 2007. Dispersão categorial e metafísica em Aristóteles. In: M. Zingano. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, pp. 521-548.

NOTAS

1. Nombre que recibe coloquialmente en algunas regiones de Ecuador y Perú el chanco de monte o pecarí. (N. de T.)