

PRÁCTICAS ARTÍSTICAS EN UN PLANETA EN EMERGENCIA

Cuando comenzó el aislamiento social obligatorio, nos encontrábamos curando una extensa exposición en la que artistas argentinos contemporáneos investigan de diversas maneras las transformaciones de las relaciones entre los seres humanos y los seres no humanos (animales, plantas, piedras, microorganismos, pero también cosas, máquinas, sus propios cuerpos). Aunque la fecha de apertura se ha pospuesto, seguimos trabajando. Para compartir nuestro proceso, publicamos esta serie de textos que componen nuestros marcos teóricos y que no se han traducido al español o publicado hasta ahora. Elegimos en el título la palabra “emergencia” por su doble alusión a una situación de alerta frente a un peligro, pero también al surgimiento de algo nuevo: quizás un planeta más solidario, más generoso, más frugal y equilibrado, más imaginativo. Más rico, entendiendo que tenemos la oportunidad de volver a preguntarnos qué es la riqueza.

¿HAY ALGÚN MUNDO POR VENIR?*

Por Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro

El problema del fin del mundo es siempre formulado como una separación o divergencia, un divorcio u orfandad resultado de la desaparición de uno de los polos en la dualidad mundo y habitante –seres a quienes pertenece el mundo–. En nuestra tradición metafísica, estos seres tienden a ser los “humanos”, sean llamados *Homo sapiens* o *Dasein*. Esta desaparición puede deberse tanto a la extinción física como a la absorción de uno de los dos polos por el otro, lo que conduce a un cambio en aquel que persiste. Podríamos presentarlo esquemáticamente como una oposición entre “un mundo sin nosotros”, es decir un mundo después del fin de la especie humana, y un “nosotros sin mundo”, una humanidad desprovista de mundo o medioambiente, una persistencia de una forma de humanidad o subjetividad luego del fin del mundo.

Pero pensar la futura disyunción de mundo y habitante evoca inevitablemente el origen de su presente, precaria conjunción. El fin del mundo proyecta hacia atrás un principio del mundo; el futuro destino de la especie humana nos transporta a su origen. La existencia de un mundo anterior a nosotros, aunque vista por algunos como un desafío filosófico (si creyéramos en el sutil argumento de Meillassoux),¹ parece bastante fácil de imaginar para una persona promedio. La posibilidad de un nosotros antes del mundo, por otro lado, es menos familiar para el repertorio mitológico occidental.

*Extracto del libro de Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, São Paulo, Cultura e Barbárie, 2014. Fuente: *e-flux* journal #65 SUPERCOMMUNITY, 56a Bienal de Venecia, mayo-agosto, 2015; publicación electrónica: <http://supercommunity.e-flux.com/texts/is-there-any-world-to-come/> Traducción autorizada, realizada exclusivamente para uso interno del seminario “Arte y Naturaleza” impartido por Valeria González y Pablo Méndez (CNB Contemporánea, Buenos Aires, 2017).

1. Ver Quentin Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires, Editorial Caja Negra, 2015.



Dibujo de dos amerindios enmascarados pertenecientes a la tribu amazónica jurupixuna, actualmente extinta, registrados durante la expedición al Amazonas del naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira para la corona portuguesa (1783-93).

Sin embargo, es una hipótesis vastamente explorada en las cosmogonías amerindias que se encuentra convenientemente resumida en el comentario que abre al mito de los Yawanawa, un pueblo de panohablantes del oeste del Amazonas: “La acción del mito tiene lugar en un tiempo en el que ‘nada era todavía, pero la gente ya existía’”.² La variación de los Aikewara, un pueblo tupiano-hablante que vive en el extremo opuesto del Amazonas, añade una curiosa excepción: “Cuando el cielo estaba aún muy cerca de la Tierra, no había nada en el mundo excepto la gente –iy tortugas!–”.³

Primero, entonces, todo era originalmente humano, o más aun, nada era no humano (a excepción por supuesto de las tortugas, según los Aikewara). Un número considerable de mitos amerindios, así como de otras regiones etnográficas, imagina la existencia de una humanidad primordial, sea fabricada por un demiurgo o simplemente presupuesta como la única sustancia o materia de la que el mundo pudo haber sido formado.

2. Miguel Carid, *Yawanawa: da Guerra à Festa*, disertación MA, PPGAS / UFSC, 1999, p. 166, citado en Oscar Calavia, “El Rastro de los Pecaríes. Variaciones Míticas, Variaciones Cosmológicas e Identidades Étnicas en la Etnología Pano”, *Journal de la Société des Américanistes*, n° 87, pp. 161-76.

3. Orlando Calheiros, *Aikewara: Esboços de uma Sociocosmologia Tupi-Guarani*, tesis de doctorado, PPGAS / Museu Nacional do Rio de Janeiro, 2014, p. 41.

Estas son narrativas sobre un tiempo anterior al principio del tiempo, una era o eón que podríamos llamar “pre-cosmológico”.⁴ Esta gente primordial no eran completamente humanos en el sentido en que nosotros lo somos, dado que, a pesar de tener las mismas facultades mentales que nosotros, poseían una gran plasticidad anatómica y una cierta inclinación por las conductas inmorales (incesto, canibalismo). Tras una serie de proezas, algunos grupos de esta humanidad primordial progresivamente se transformaron –sea espontáneamente o por la acción de un demiurgo– en las especies biológicas, las características geográficas, los fenómenos meteorológicos y los cuerpos celestes que comprenden el presente cosmos. La parte que no cambió es la histórica o contemporánea humanidad.⁵

Una de las mejores ilustraciones de este tipo general de cosmología es descrita en detalle en la autobiografía del chamán yanomami y líder político Davi Kopenawa.⁶ También podríamos evocar algunas ideas de los Ashaninka (Campa), un pueblo arawak distante geográfica y culturalmente de los Yanomami:

La mitología campa es mayormente la historia de cómo, uno por uno, los campa primitivos devinieron irreversiblemente transformados en los primeros representantes de varias especies de animales y plantas, así como en cuerpos astronómicos o características del territorio. [...] El desarrollo del universo, entonces, ha sido fundamentalmente un proceso de diversificación con el ser humano como sustancia primaria a partir de la cual muchas, sino todas, las categorías de seres y cosas en el universo emergieron, siendo los campa actuales los descendientes de aquellos ancestrales campa que escaparon

4. Eduardo Viveiros de Castro, “The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits”, *Inner Asia*, n° 9, 2007, pp. 153-72.

5. Con algunas mejoras en el campo moral, el canibalismo literal, por ejemplo, se vuelve objetivamente innecesario desde que, con el advenimiento de la era cosmológica, los animales y las plantas se adecuan para que la nutrición humana aparezca.

6. Ver Davi Kopenawa y Bruce Albert, *La Chute du Ciel: Paroles d'un Chaman Yanomami*, Paris, Plon, 2010; Bruce Albert, *Temps du Sang, Temps des Cendres: Représentation de la Maladie, Système Rituel et Espace Politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie Brésilienne)*, tesis de doctorado 1, Université de Paris (Nanterre).

a la transformación.⁷

También podríamos mencionar la cosmogonía de los luiseño de California, evocada en *La alfarera celosa* de Claude Lévi-Strauss, en la que el héroe cultural Wyiot diferencia la comunidad humana originaria en las variadas especies de seres que existen actualmente.⁸ Este tema lo encontramos también en algunas culturas no-amerindias, por ejemplo los kaluli de Papúa Nueva Guinea, que narran que “en aquel tiempo [pre-cosmológico], según la historia prevaleciente, no había árboles, ni animales, ni arroyos, ni palmeras, ni comida. La Tierra estaba cubierta enteramente por gente”.⁹ Un hombre de autoridad (*un gran hombre*) decidió entonces transformar los diferentes grupos de personas en diferentes especies y fenómenos naturales: “aquellos que fueron dejados de lado se volvieron los ancestros de los seres humanos”.

Podemos ver cómo en el pensamiento amerindio (y en algunos otros) la humanidad o la *personeidad* son la semilla y el suelo primordial, o el trasfondo, del mundo.¹⁰ El *Homo sapiens* no es el personaje que viene a coronar la gran cadena de seres agregando una nueva capa ontológica (espiritual o “cognitiva” en terminología moderna) sobre una capa orgánica previamente existente que habría, por su parte, emergido de un substrato de materia “muerta”. En la tradición mito-filosófica occidental, tendemos a concebir la animalidad y la naturaleza en general esencialmente referida al

7. Gerald Weiss, “Campa Cosmology”, *Ethnology*, vol. 9, n° 2, Pittsburgh, 1972, pp. 169-70. “Muchas, si bien no todas las categorías”: compárese esto con la excepción aikewara concerniente a las tortugas en la caracterización del estado pan-humano de la realidad pre-cosmológica. Esto es importante porque destaca una dimensión esencial de las mito-cosmologías amerindias: expresiones tales como “nada” o “todo” funcionan como cualificadores (por no decir cuasificadores) más que como cuantificadores. No podemos detenernos más profundamente en esta cuestión aquí, pero trae aparejada obvias implicancias en la adecuada comprensión de los conceptos indígenas de cosmos y de realidad. Todas las cosas, incluyendo “el todo”, son totalizables solo imperfectamente: la excepción, el resto, la laguna, son (casi siempre) la regla.

8. Claude Lévi-Strauss, *La alfarera celosa*, Barcelona, Editorial Paidós Ibérica, 1986, 2008.

9. Edward Schieffelin, *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, Nueva York, St. Martin's Press, 1976, p. 94.

10. Esta declaración requiere incluir matices y diferencias de acuerdo a numerosas cosmologías amerindias, por no mencionar su ocasional excepción. Hay un debate en curso sobre la extensión y la comprensión de este mito-filosofema acerca de una humanidad primordial o infraestructural en la América indígena, un debate que está ligado con otro sobre los conceptos de “animismo” y “perspectivismo”, que no exploraré aquí.

pasado. Los animales son arqueo-fósiles vivientes, no sólo porque las bestias rondaron en la Tierra mucho antes que nosotros (y porque estas bestias arcaicas eran como versiones magnificadas de los animales actuales), sino también porque la especie humana tiene su origen en especies más cercanas a la animalidad pura mientras más retrocedemos en el tiempo.¹¹

Por virtud de una feliz innovación –el bipedismo, la neotenia, la cooperación– el *Gran relojero*, ciega u omniscientemente, nos confirió una capacidad de volvernóseres más-que-orgánicos (en el sentido de lo “súper-orgánico” propuesto por Alfred Kroeber), dotados del suplemento espiritual que es “propio del hombre”: la preciada *propiedad privada* de la especie. La excepcionalidad humana, en síntesis: lenguaje, trabajo, ley, deseo, tiempo, mundo, muerte. Cultura. Historia. Futuro. Los humanos pertenecen al futuro así como los animales pertenecen al pasado –a nuestro pasado–, en tanto los animales en sí mismos, desde nuestra perspectiva, están atrapados dentro de un mundo exiguo con un presente inmóvil. Sin embargo, como podemos ver, no es así como fueron las cosas en lo que concierne a estos *otros humanos* que son los amerindios y a otras humanidades no-modernas. Una de las cosas que los hace ser *otros* consiste precisamente en el hecho de que sus conceptos de lo humano son otros que los nuestros. El mundo tal como lo conocemos, o el mundo tal como los indígenas lo conocían, es el mundo presente que existe (o existió) en el intervalo entre el origen y el fin de los tiempos: el tiempo intersticial que podemos llamar el “presente etnográfico” o el presente del etnos, opuesto al “presente histórico” de los Estados nación. Nuestro mundo presente es concebido en algunas cosmologías amerindias como la era que empezó cuando los seres pre-cosmológicos suspendieron su incesante volverse-otro (metamorfosis errática, plasticidad anatómica, corporalidad “no-organizada”) para una mejor univocidad ontológica.¹²

11. Ver Günther Anders, *Le Temps de la Fin*, Paris, L’Herne, 2007, p. 75: “la región pre-humana de dónde venimos es de *total animalidad*”.

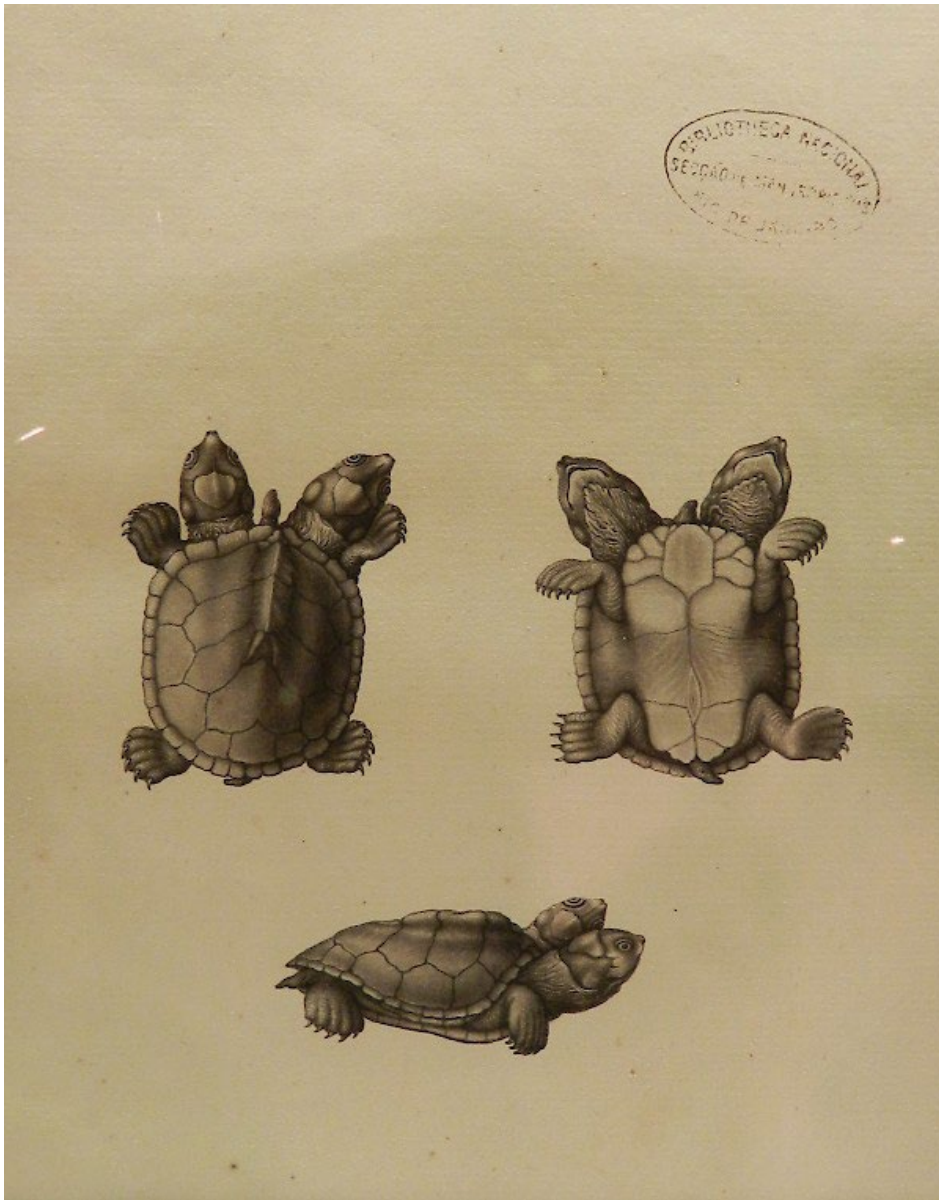
12. “Presente etnográfico” es lo que los antropólogos llaman hoy en día, casi siempre con una intención crítica (aunque Hastrup haya levantado una importante objeción a esto), el estilo narrativo clásico de esta disciplina, el cual sitúa las descripciones monográficas en un presente sin tiempo más o menos coetáneo al del campo de estudio del observador. Este estilo pretende ignorar los cambios históri-

Poniendo fin al “tiempo de las transformaciones” –una expresión común entre las culturas amazónicas– aquellos inestables antropomorfos que vivieron en el origen tomaron las formas y las disposiciones corpóreas de aquellos animales, plantas, ríos y montañas en los que habrían eventualmente devenido. Esto fue, de hecho, presagiado en los nombres que llevaron en el pasado absoluto; así, por ejemplo, es el caso de los yanomami pecaríes, tribu del pueblo originario que tuvo el nombre “Pecarí” [*queixada*] y del que luego devino el término “pecarí”, es decir, el cerdo salvaje que cazamos y comemos hoy en día (*yanomami* significa “gente” en su lengua). El mundo entero (aunque, otra vez, quizás no las tortugas u otras curiosidades) está virtualmente incluido en esta protohumanidad originaria; la situación pre-cosmológica puede ser descrita entonces indiferentemente como una humanidad aún sin mundo o como un mundo en forma humana, un “multiverso” antropomórfico que da lugar a un mundo concebido como el resultado de la (nunca tan acabada) estabilización del infinito potencial de transformación contenida en la humanidad como substancia universal, o mejor aún, la universal “actancia” originaria y persistente.¹³

Vemos entonces una múltiple inversión de los escenarios apocalípticos canibalísticos o *zombies* que aparecen en novelas como *La carretera*, de Cormac McCarthy, o similares. En la mitología indígena, el alimento humano consiste en humanos que se transformaron en animales y plantas; la humanidad es el principio activo en el origen de la proliferación de formas vivas en un mundo rico y plural. Pero el esquema indígena es también una inversión del mito del jardín del Edén: en el caso amerindio, los humanos son los primeros en estar

cos (colonialismo, etc.) que permitieron precisamente la observación etnográfica. Deberíamos usar la expresión, sin embargo, en un sentido doblemente opuesto para designar la actitud de las “sociedades contra el Estado” en lo que concierne la historicidad. El presente etnográfico es, por lo tanto, el tiempo de las “sociedades frías” de Lévi-Strauss, sociedades contra el aceleracionismo o *sociedades lentas* (en el sentido en que uno dice *slow food* o *slow science*, véase Isabelle Stengers), para las cuales todos los cambios cosmopolíticos necesarios para la existencia humana *ya han tenido lugar*; la tarea del etnos es asegurar y reproducir este “siempre ya listo”. Ver Kirsten Hastrup, “The Ethnographic Present: A Reinvention”, *Cultural Anthropology* vol. 5, n° 1, February 1990, pp. 45-61; Isabelle Stengers, *Une Autre Science Est Possible! Manifeste pour un Ralentissement des Sciences*, Paris, La Découverte, 2013. 13. Un metafísico amazónico podría llamarlo el argumento de la “ancestralidad humana” o “la evidencia del antropo-fósil”.

Dibujo de una tortuga realizado por José Joaquim Codina o Joaquim José Friere durante la expedición del naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira al Amazonas.



y el resto de la creación proviene de ellos. Es como si lo que surge de la costilla de Adán fuera mucho más que su complemento femenino, más bien, la totalidad del mundo, el infinito entero que resta de ella. Y los nombres en su infinita variedad existieron, como vimos, *antes-junto* a las cosas (los Yanomami Pecarí, el pueblo Jaguar, el pueblo Canoa...). Las cosas no esperaron a un humano arque-nombrador que les dijese qué eran. Todo fue primero *humano*, pero ese todo no fue *uno*. La humanidad era una multitud polinomial; apareció desde el principio bajo la forma de una multiplicidad interna cuya externalización morfológica –es decir, especiación– es precisamente lo que proveyó la narrativa cosmogónica. Es la Naturaleza lo que *nació* de la Cultura o se separó de ella, y no a la inversa, como en nuestra antropología y filosofía. En conse-

cuencia podemos ver que la subsunción del mundo por la humanidad en las cosmologías amerindias viaja en la dirección opuesta a aquella del mito de la singularidad tecnológica. Refiere al pasado, no al futuro; su énfasis está en la estabilización de las transformaciones que vinieron a diferenciar a los animales de aquellos humanos que continuaron siendo humanos, y no en la aceleración de la transformación de los animales que éramos en las máquinas que seremos.

La praxis indígena enfatiza la producción regulada de transformaciones capaces de reproducir el presente etnográfico (rituales de los ciclos de la vida, el manejo metafísico de la muerte, el chamanismo como diplomacia cósmica), impidiendo así la regresiva proliferación de transformaciones caóticas. El control es necesario porque el potencial transformador del mundo (como atestiguan las trazas omnipresentes de una intencionalidad universal antropomórfica y sus acciones) manifiesta un magnetismo residual que es al mismo tiempo *peligroso y necesario*. El *peligro* reside en el hecho de que los que antes fueron humanos conservan una virtualidad humana subyacente a su presente apariencia animal, vegetal o astral, de un modo similar (pero simétricamente opuesto) con el que a menudo fantaseamos con ser: animales salvajes en la profundidad por debajo de nuestro disfraz civilizado.

La arcaica latencia humanoide no-humana –la humanidad del inconsciente animal, podríamos decir– amenaza constantemente con irrumpir a través de aberturas y desgarros en el tejido del mundo cotidiano (sueños, enfermedades, accidentes de caza), reabsorbiendo violentamente a los humanos a su sustrato pre-cosmológico, donde todas las diferencias continúan comunicándose caóticamente entre ellas.¹⁴ A su vez, la *necesidad* de este magnetismo residual radica en que la actualización del presente etnográfico presupone una recapitulación o una contra-efectuación del estado pre-cosmológico, porque ese es el reservorio de

14. Aquellos seres de las cosmologías indígenas que nosotros clasificamos bajo la categoría heteróclita de “espíritus” tienden generalmente a ser entidades que preservaron la labilidad ontológica de las personas originarias, y que, por esta razón, típicamente oscilan entre lo humano, lo animal, lo vegetal, etc.

toda diferencia, de todo dinamismo, y en consecuencia, de toda posibilidad de sentido.

El “multiverso” antropomórfico en su originaria virtualidad es así, al mismo tiempo, conjurado y mantenido a raya por una animalización de lo humano –la máscara teriomorfa del danzante-espíritu, el volverse-bestia del guerrero– que es recíprocamente una humanización mítica del animal.¹⁵ Es a partir de este doble movimiento que el *etnos* emerge incesantemente. El presente etnográfico no es de ninguna manera un “tiempo” inmóvil; las sociedades lentas conocen velocidades infinitas, aceleraciones extra-históricas –en breve, *devenires*– que hacen del concepto indígena del *buen vivir* algo metafísicamente más cercano a los deportes extremos que a los retiros de relajación en el campo.

Lo que podríamos llamar el mundo natural, o “mundo” a secas, es para los pueblos amazónicos una multiplicidad de multiplicidades intrincadamente conectadas. Las especies animales y otras especies son concebidas como muchos tipos de personas o pueblos, esto es, como *entidades políticas*. No es “el jaguar” que es humano, son jaguares individuales que toman una dimensión subjetiva (más o menos pertinente de acuerdo al contexto práctico de interacción) en tanto son percibidos como poseyendo una sociedad detrás de ellos, una alteridad política colectiva.¹⁶ Seguramente, nosotros también –por nosotros quiero decir nosotros occidentales, un concepto que incluye, por mera convención, brasileños de ascendencia europea– pensamos, o nos gustaría pensar que pensamos, que sólo es posible ser humano en sociedad, que el hombre es un animal político. Pero los amerindios piensan que hay muchas más sociedades (entonces, también humanas) entre el cielo y la Tierra que las soñadas por nuestra filosofía y antropología.

15. Eduardo Viveiros de Castro, “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana*, vol. 2, n° 2, 1996, pp. 115-144.

16. En este punto, la diferencia entre animismo y totemismo –al *paso* Philippe Descola y con Marshall Sahlins– no es muy clara y posiblemente no muy significativa. Ver Philippe Descola, *Par Delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard, 200; Marshall Sahlins, “On the Ontological Scheme of *Beyond Nature and Culture*”, *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, Chicago, vol. 4, n° 1, Summer 2014, pp. 281-90.

Lo que llamamos medio-ambiente es para ellos una sociedad de sociedades, una arena internacional, una *cosmopoliteia*. Por lo tanto, no hay diferencia absoluta de estatus entre sociedad y medio-ambiente, como si la primera fuera el sujeto y el segundo el objeto. Cada objeto es siempre otro sujeto y es siempre más que *uno*. El cliché que cada nuevo militante de izquierda aprende –que todo es político– en el caso de los amerindios adquiere una concreción radical (¡para entender la indeterminación de este “todo” véanse nuestras famosas tortugas!) que ni siquiera el activista más entusiasta de las calles de Copenhague, Río de Janeiro o Madrid puede estar listo para comprender.



DÉBORAH DANOWSKI

Filósofa e investigadora. Nació en Río de Janeiro (Brasil) en 1958. Es doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica y realizó su posdoctorado en la Universidad de París IV (Sorbonne). Es profesora del Programa de Posgraduación en Filosofía de la PUC-Río e investigadora del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Brasil. Sus temas de investigación son la filosofía moderna, la metafísica y el pensamiento ecológico. Entre su producción académica se destacan *O hiperrealismo das mudanças climáticas e as várias faces do negacionismo* (2012), *Negacionismos* (2018) y *Mundos sob os fins que vêm* (2019).



EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

Etnólogo americanista. Nació en Río de Janeiro (Brasil) en 1951. Se doctoró en Antropología Social en la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ) y obtuvo un posdoctorado en la Universidad de París X. Es profesor de Etnología en el Museo Nacional de la UFRJ y miembro del Equipo de Investigación en Etnología Americana del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) de Francia. Fue profesor de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Cambridge y profesor visitante en las universidades de Chicago, Mánchester y París X (Nanterre), en la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales y en la Universidad de San Pablo. Sus trabajos recientes proponen una reflexión sobre la constitución de las colectividades amerindias, con un enfoque en el que se confrontan filosofía y antropología. Obtuvo el premio a la mejor tesis de doctorado en ciencias sociales en 1984, la Medalla de la francofonía de la Academia Francesa (1998), el Premio Érico Vanucci Mendes (2004) y la Orden Nacional al Mérito Científico de Brasil en 2008. Ha publicado más de cien artículos científicos y numerosos libros, entre los que se destacan *Desde el punto de vista del enemigo: la humanidad y la divinidad en una sociedad amazónica* (1992), *Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología postestructural* (2009) y *La inconsistencia del alma salvaje* (2017).