

LO *UNHEIMLICHE* EN EL GIRO ONTOLÓGICO DE LA ANTROPOLOGÍA

THE *UNHEIMLICHE* IN ANTHROPOLOGY'S ONTOLOGICAL TURN

Pablo Pachilla (UBA-CONICET)¹

Resumen

Lo que se propone en este trabajo es repensar lo ominoso, siniestro o inhóspito tal como es tematizado por Freud en su artículo de 1919 “Das Unheimliche” a la luz de tres autores representativos del llamado “giro ontológico” de la antropología: Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro y Eduardo Kohn. Nuestra hipótesis es que estos autores abordan el afecto tematizado por Freud, pero que algunas de sus características fundamentales han cambiado. La argumentación se fundará en el comentario de pasajes y la comparación con el texto freudiano. A través de estos cotejamientos,

¹ Pablo Pachilla es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8, investigador de CONICET y docente en la UBA y la Universidad del Cine. Dirige el proyecto “Debates actuales en torno al posnaturalismo” (PICT-Agencia), cuyo grupo de investigación publicó recientemente *POSNATURALISMOS* (RAGIF, 2023). Entre sus publicaciones recientes se cuentan “The Eye is in Things. On Deleuze and Speculative Realism” (*Comparative and Continental Philosophy*, 2021) y *La rupture du sens commun* (L’Harmattan, 2020). Ha traducido *Pasteur: guerra y paz de los microbios, seguido de Irreducciones*, de Bruno Latour (Isla Desierta, 2022), editado *POSNATURALISMOS* (RAGIF, 2023), coeditado *Lo que fuerza a pensar* (RAGIF, 2019) y publicado numerosos artículos en revistas especializadas. Su investigación actual se centra en las intersecciones de la ontología política con la biología y la antropología. E-mail: pablopachilla@gmail.com

se identificará una mutación en las modalidades de lo *Unheimliche* en el transcurso del siglo que nos separa del texto original: de ser en Freud una experiencia subjetiva basada en la subsistencia de una instancia inconsciente relativa a la psicogénesis, más particularmente, al miedo a la castración propio de la historia de la formación del aparato psíquico, en el giro ontológico la experiencia de lo *Unheimliche* se ubica en la relación entre lo humano y lo no-humano en un sentido que no se deja reducir a la metaforización de una instancia psíquica individual humana.

Palabras clave: *Unheimliche* – Giro ontológico – Naturaleza – Freud

Abstract

This paper aims to rethink the ominous, sinister, or inhospitable such as it is thematized by Freud in his 1919 article "Das Unheimliche" in the light of three representative authors of the so-called "ontological turn" in anthropology: Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro and Eduardo Kohn. Our hypothesis is that these authors address the affect thematized by Freud, but that some of its fundamental characteristics have changed. The argumentation will be based on the commentary of passages and the comparison with the Freudian text. Through these comparisons, a mutation in the modalities of the *Unheimliche* will be identified in the course of the century that separates us from the original text: from being in Freud a subjective experience based on the subsistence of an unconscious instance related to psychogenesis, more particularly, to the fear of castration proper to the history of the formation of the psychic apparatus, in the ontological turn, the experience of the *Unheimliche* is situated in the relationship between the human and the non-human, in a way irreducible to the metaphorization of an individual human psychic instance.

Keywords: *Unheimliche* – Ontological Turn – Nature – Freud

I. Introducción

Decir que el sustantivo alemán *Unheimliche*, derivado del adjetivo *unheimlich*, es de difícil traducción, sería minimizar el problema. Se trata más bien de una imposibilidad, como lo demuestra la amplia variedad de términos elegidos para volcarlo al castellano². Las dos principales traducciones del texto de Sigmund Freud “Das Unheimliche” han optado por “Lo siniestro” o “Lo ominoso”³. Sin embargo, acaso siguiendo *l’inquiétante étrangeté* de las traducciones francesas de Gallimard, el gremio psicoanalítico hispanoparlante suele optar por “lo extraño inquietante”⁴. Si bien muchos otros términos han sido utilizados tanto en castellano como en distintas lenguas romances, parece particularmente apropiada la decisión tomada por los traductores de la reciente edición crítica en portugués, quienes se inclinaron por crear el neologismo “infamiliar” (cf. Freud, 2019). Ello se debe a que, de este modo, se recupera la estructura del original alemán, que comienza asimismo con una partícula negativa (*Un-*, *in-*) y sigue con un vocablo cuya primera acepción es relativa a lo familiar. En lo que sigue, utilizaremos de acuerdo al contexto el término que parezca más apropiado dentro de todas sus connotaciones.

Tanto el texto freudiano en sí mismo como sus múltiples derivas son potencialmente infinitos, y no se pretende aquí hacer una revisión exhaustiva ni de uno ni de las otras sino simplemente recordar la ambivalencia que caracteriza a la palabra-concepto que nos ocupa. Si *heimlich* remite a lo familiar, cercano, conocido, hogareño, propio y un largo etcétera, puede adquirir asimismo las connotaciones exactamente opuestas. Este peculiar fenómeno llamó la atención del creador del psicoanálisis, quien rastreó ese carácter

² De hecho, el término ha sido incluido en el *Vocabulario de los intraducibles* de la filosofía europea. Cf. Cassin, 2004: 548.

³ En cuanto al primer título, se trata de la traducción realizada por Ludovico Rosenthal y publicada en distintas ediciones a partir de 1943; en cuanto al segundo, se trata de la traducción de José L. Echeverry que utilizaremos a continuación (Freud, 1976).

⁴ La voz compuesta en lengua francesa fue elegida inicialmente por Marie Bonaparte y E. Marty (cf. Freud, 1933), y continuada en la traducción de Fernand Cambon (cf. Freud, 1985). La elección ha sido retomada asimismo por diversos autorxs (cf., e.g., Kristeva, 1988).

dual tanto lingüística como fenomenológicamente. Acontece con este término y con su fenómeno correspondiente algo singular: algo *heimlich* puede devenir rápidamente *unheimlich*. Si bien *heimlich* es en principio lo contrario de *unheimlich*, algunas de sus propias significaciones remiten a este reverso: “la palabrita *heimlich*, entre los múltiples matices de su significado, muestra también uno en que coincide con su opuesto *unheimlich*” (Freud, 1976: 224). De este modo, “*heimlich* es una palabra que ha desarrollado su significado siguiendo una ambivalencia hasta coincidir al fin con su opuesto, *unheimlich*”, a tal punto que “*unheimlich* es una variedad de *heimlich*” (Freud, 1976: 226). Es en este sentido que “lo *unheimlich* no es para Freud un afuera, un más allá de lo *heimlich*, sino que lo ominoso acecha al mundo familiar desde dentro, lo amenaza desde los límites mismos del hogar” (Osswald, 2018: 80). Por esta razón, Freud puede sostener que lo *Unheimliche* “pertenece al orden de lo terrorífico, de lo que excita angustia y horror”, y al mismo tiempo advertirnos que “pertenece a dos círculos de representaciones que, sin ser opuestos, son ajenos entre sí: el de lo familiar y agradable, y el de lo clandestino, lo que se mantiene oculto” (Freud, 1976: 225).

Para Freud, existen dos caminos posibles para aventurarse en los terrenos de lo *Unheimliche*: “pesquisar el significado que el desarrollo de la lengua sedimentó en la palabra ‘ominoso’, o agrupar todo aquello que en personas y cosas, impresiones sensoriales, vivencias y situaciones, despierta en nosotros el sentimiento de lo ominoso, dilucidando el carácter escondido de lo ominoso a partir de algo común a todos los casos” (Freud, 1976: 220). Sin embargo, “ambos caminos llevan al mismo resultado: lo ominoso es aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo” (Freud, 1976: 220). Si es así, la pregunta pasa a ser: “¿Cómo es posible que lo familiar devenga ominoso, terrorífico, y en qué condiciones ocurre?” (Freud, 1976: 220). La investigación freudiana intentará resolver este enigma y, en su recorrido, se encontrará no pocas veces con lo otro de lo humano; no obstante, reconducirá una y otra vez esta excedencia hacia una instancia subjetiva antrópica relativa al retorno de lo reprimido. Cabe preguntarse, en este sentido, si el afecto entrevisto por Freud no resulta hoy más relevante en sí mismo que la explicación freudiana.

* * *

Ahora bien, ¿por qué traer la cuestión de lo *Unheimliche* al presente? ¿Y por qué hablar de la cuestión de lo siniestro, lo ominoso o lo inhóspito en autores que no abordan explícitamente este problema? Estos son, en efecto, los dos movimientos que propondremos a continuación, intentando ubicar el problema en tres autores representativos del llamado “giro ontológico” de la antropología: Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro y Eduardo Kohn.⁵ La delimitación del corpus se relaciona con lo que podemos llamar en términos generales “la cuestión ecológica”, y más particularmente con la influencia de ésta en el modo en que la ontología concibió el concepto de naturaleza. En los últimos años, se registra un numeroso uso del término “lo ominoso ecológico” en la bibliografía en lengua inglesa (*the ecological uncanny*): se ha hablado de “representaciones de lo ominoso ecológico” (Pusse, Schwarz y Downes, 2020)⁶ de las “humanidades ambientales y lo ominoso” (Giblett, 2019), o de lo ominoso ecológico en ficciones literarias de los siglos XX y XXI (Carroll, 2016; Eggan, 2017). Este hecho da cuenta por sí mismo de la emergencia de una preocupación en torno al problema de lo ominoso en relación con la ecología, aunque con más anclaje en los estudios literarios que en la filosofía. Por otra parte, además de estar focalizados en la narrativa, dichos estudios teorizan a partir de otros autores que los aquí trabajados.

Si logramos mostrar, a partir del comentario de algunos pasajes y de la comparación con el texto freudiano, que lo *Unheimliche* aparece en el corpus escogido, entonces la segunda pregunta sería: ¿por qué aparece algo de ese orden en cierta escena teórica que comparten estos autores, i.e., el giro ontológico de la antropología? Se argumentará, entonces, a través de la comparación con Freud, que hay efectivamente diferentes puntos en los cuales lo *Unheimliche* está presente en estos autores. Ahora bien, puesto que los modos en que tocan el asunto son muy distintos, la pregunta

⁵ Para un panorama con respecto al giro ontológico, cf. Holbraad y Pedersen, 2017 y Charbonnier, Salmon y Skafish, 2017.

⁶ Este libro, además, forma parte de una colección de cuatro tomos sobre literatura y medioambiente.

siguiente sería: ¿hay algún punto de partida común a los tres autores que sea el que provoque esta reaparición? A lo largo del texto intentaremos responder a estas dos preguntas, sugiriendo que el denominador común del retorno de lo *Unheimliche* se ubica en el estatuto de lo no-humano⁷. La investigación puede ser pensada en el marco de los *affect studies* y de su relación con la ontología: si aceptamos la intuición heideggeriana con respecto a la afectividad (*Befindlichkeit*) como inherente a la apertura del ente, habría que decir que lo *Unheimliche* se ha convertido en un afecto ontológico fundamental de nuestra época, una tonalidad que marca el horizonte de nuestros tiempos.

II. Latour: la Tierra tiembla

En primer lugar, (a) podemos encontrar un paralelismo entre la definición schellinguiana de lo *Unheimliche* tomada por Freud como aquello que, “estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, sale a la luz” (Freud 1976: 225)⁸, y la idea latouriana según la cual, en la época actual —a diferencia de lo que sucedía en la época previa—, el trabajo subyacente a la Constitución moderna es revelado. Lo que se hace de este modo visible es la proliferación de híbridos que habían estado actuando todo este tiempo, aunque de un modo escondido, detrás del trabajo de purificación que nos hacía ver sujetos y objetos, naturaleza y cultura: ahora los monstruos se hacen más visibles, y son más. En otras palabras, hay algo que podemos ver en esta época y que parecía destinado a permanecer en secreto durante la Modernidad: el hecho de que lo que nos sale al frente no se deja reducir ni a la naturaleza ni a la cultura, ni a lo objetivo ni a lo subjetivo. Si bien en su obra más comentada, *Nunca fuimos modernos*, Latour no se enfoca en las subjetivaciones que se producen a partir de este cambio, esta desocultación —que se

⁷ En lo que sigue, se repondrá del texto de Freud solo lo mínimamente indispensable para trazar la conexión con los autores del giro ontológico.

⁸ La cita original, no referenciada por Freud, proviene de la *Philosophie der Mythologie*, y difiere mínimamente de lo que recupera el maestro vienés: “*unheimlich nennet man alles, was in Geheimnis, im Verborgenen, in der Latenz bleiben sollte und hervorgetreten ist*” (Schelling, 1857:649).

corresponde con la definición de lo *Unheimliche* que Freud toma de Schelling– es el principio de una idea que el autor continuará desarrollando y que se relaciona con los otros tres modos de lo ominoso que mencionaremos a continuación: algo destinado a permanecer oculto sale a la luz. Ahora bien, mientras que para Freud ese destino estaba inscripto en la estructura del aparato psíquico –plano subjetivo que con frecuencia se tiende a ontologizar demasiado rápido–, para Latour ese destino no solo es temporal y colectivo, sino que está desapareciendo. Esa es precisamente la razón por la cual, para el teórico francés, ahora lo podemos ver. Para Freud, en cambio, el momento de la desocultación se produce al interior de una misma vida humana–por más que sea, de hecho, el momento que la convierte en otra. En este sentido, podemos decir que Latour introduce la temporalidad de lo *Unheimliche* a un nivel que excede la subjetividad individual: algo estaba destinado a permanecer oculto “solo” en el marco de la modernidad y sus oposiciones dialécticas (pre-moderno, pos-moderno, anti-moderno). Si se trata de meras oposiciones y no de verdaderas diferencias es porque aceptan el punto de partida del frente modernizador, a saber: que existe una ruptura radical entre el antes y el ahora, y que a partir de ese quiebre con el pasado arcaico entramos en la línea del progreso. Pasemos, ahora, al segundo punto, relativo a la cuestión de la orientación.

En segundo lugar, (b) Freud admite que no profundizó demasiado en la bibliografía, pero sí encontró un texto al respecto de su colega Ernst Jentsch, “Zur Psychologie des Unheimlichen”. Parafraseando a Jentsch, Freud sostiene que lo ominoso sería “algo dentro de lo cual uno no se orienta”, y que “[m]ientras mejor se oriente un hombre dentro de su medio, más difícilmente recibirá de las cosas o sucesos que hay en él la impresión de lo ominoso” (Freud, 1976: 221). A Freud todo lo que dice Jentsch le resulta insuficiente, y este punto no es la excepción: la explicación jentschiana según la cual el origen de lo *Unheimliche* estaría en una “incertidumbre intelectual” (Freud, 1976: 221) es contemplada con la desconfianza propia de quien vislumbra fuerzas mucho más potentes que las de la conciencia. Pero ¿qué sucedería si enfocáramos el problema de la orientación no ya desde la duda cartesiana, sino desde la falta de arraigo en un sentido existencial

primario? ¿No es acaso *unheimlich* carecer de orientación espacial, temporal, incluso identitaria, o forzarse a continuar viviendo en coordenadas que intuimos vetustas?

En este sentido, podemos trazar un puente con el diagnóstico latouriano que caracteriza la época actual como una crisis de la orientación. Esto se vuelve explícito en sus últimos libros ya desde los títulos: *¿Dónde aterrizar?* (2017), y *¿Dónde estoy?* (2021). La diferencia con Jentsch y Freud es que, si bien siempre se trata de experiencias subjetivas, ahora es una experiencia subjetiva compartida por comunidades enteras: la subjetividad colectiva de quienes se dan cuenta de que las coordenadas de orientación modernistas nunca habían funcionado del todo en la práctica. Si bien nos decimos que somos sujetos en medio de una naturaleza objetiva, y que vivimos en una época signada por el progreso, que se ha emancipado radicalmente de sus ataduras con el pasado, intuimos –cada vez con mayor fuerza– que este no parece ser el caso.

En tercer lugar, (c) Freud describe lo *heimlich* como aquello perteneciente a la casa, no ajeno, familiar, doméstico, de confianza e íntimo⁹, y reproduce un fragmento del *Wörterbuch der Deutschen Sprache* de Sanders (1860) donde se habla del bienestar de una satisfacción sosegada, una calma placentera y una protección segura como las que ofrece una casa, descrita como el recinto cerrado donde se mora (Freud, 1976: 222). La raíz *-heim*, al igual que la voz inglesa *home*, significa “casa” en el sentido de “hogar”. La inquietante extrañeza de lo *Unheimliche* proviene, en este sentido, de la experiencia del hogar como un *no-hogar*. De ahí que Heidegger pueda decir que “la *Unheimlichkeit* mienta [...] el no-estar-en-casa [*Nicht-zuhause-sein*]” (Heidegger, 1967: 188)¹⁰.

Esta idea de la casa como el lugar seguro y protegido donde se habita se vuelve *unheimlich* con la emergencia climática actual, ya

⁹ “La palabra alemana “*unheimlich*” es, evidentemente, lo opuesto de “*heimlich*” [íntimo], “*heimisch*” [doméstico], “*vertraut*” [familiar]; y puede inferirse que es algo terrorífico justamente porque *no* es consabido [*bekannt*] ni familiar” (Freud, 1976:220).

¹⁰ Para un estudio comparativo de lo *Unheimliche* en Freud, Husserl y Heidegger desde el punto de vista de la fenomenología del habitar, cf. Osswald, 2018.

que si –como sostuvo célebremente Greta Thunberg– nuestra casa está en llamas, la hospitalidad de la Tierra hacia los humanos y muchas otras especies está en peligro de extinción: en el Antropoceno, los refugios comienzan a escasear (Haraway, 2019: 154-155; Tsing, 2015). En Latour, esta mutación está tematizada a partir de lo que, en *Face à Gaïa* (2015), llama el “Nuevo Régimen Climático”, donde el cuadro “físico” que antes se consideraba seguro y fijo se vuelve inestable. El suelo sobre el cual se desarrollaba la historia, la morada, ahora tiembla. Cabe recalcar que no se trata del *mundo* en sentido fenomenológico, sino de la *Tierra* misma, algo que en la época de Husserl y todavía de Heidegger estaba, o al menos parecía asegurado. Aparece aquí, entonces, un problema que no estaba antes, una metamorfosis del suelo en un sentido más concreto y radical. Nuevamente, la diferencia con Freud estriba en que el sentido de esta inseguridad no solo no es subjetivo, sino que ni siquiera se deja reducir a la dicotomía sujeto/objeto. Esto nos conduce al cuarto punto.

Por último, (d) para Freud, una de las modalidades del fenómeno de lo *Unheimliche* se da precisamente cuando la dicotomía sujeto/objeto se resquebraja. En su texto, Freud se detiene atentamente en el cuento “El hombre de arena” (*Der Sandmann*) de E.T.A. Hoffmann. Esto es algo en lo que también sigue a Jentsch, aunque le parecen más importantes otras cosas. Para Jentsch, el afecto de lo *Unheimliche* se produce con la “duda sobre si en verdad es animado un ser en apariencia vivo, y, a la inversa, si no puede tener alma cierta cosa inerte” (citado en Freud, 1976: 226-227). Si bien a Freud, con su característica intuición anti-cartesiana, no le convence la duda intelectual como núcleo del problema, recoge la pista de su colega en cuanto a que un modo de lo *Unheimliche* se da cuando lo que parecía inerte se muestra animado o viceversa. En el cuento de Hoffmann, el protagonista, un estudiante llamado Nathaniel, se enamora de Olimpia, la supuesta hija de su vecino, el profesor Spalanzani, para luego percatarse de que se trataba de un autómatas construido mediante un mecanismo de relojería al que el siniestro personaje Coppola/Coppelius —el hombre de arena que da título al cuento— le había colocado ojos humanos.

En esta línea, la “intrusión de Gaia” (Stengers, 2017) implica una reanimización de aquello que la física galileana pensaba como inerte. Si la Naturaleza de los modernos era inerte, inmutable y pasiva, ahora estamos en medio de algo sensible, cambiante y activo. A partir de esta idea, Latour construye una imagen profundamente inquietante de acuerdo con la cual es como si “la escenografía hubiese salido a escena para compartir la intriga con los actores” (Latour, 2017: 16-17). Si historia y geología podían permanecer separadas en el Holoceno debido a la relativa estabilidad de la última, el Antropoceno nos introduce en una geohistoria a partir de la cual la vieja naturaleza desaparece, dando lugar a un ser cuyas manifestaciones son imprevisibles, un ser en perpetua alteración que es todo menos estable y tranquilizador. En el mismo movimiento por el cual “la Tierra se vuelve sensible a nuestra acción”, “nosotros, los humanos, nos convertimos un poco en geología” (Latour, 2017: 132). ¿Es posible, entonces, que las mutaciones ecológicas en curso nos confronten con la *sensibilidad* de lo no-humano, y al mismo tiempo con nuestra propia *inercia*? ¿Y cómo este doble movimiento no desestabilizaría nuestras frágiles cosmologías marcadas por una metafísica dualista del excepcionalismo humano?

III. Viveiros de Castro: el otro, el mismo

Uno de los motivos de lo *Unheimliche* analizados por Freud radica en la figura del doble (*Doppelgänger*), que recupera de Otto Rank: “la identificación con otra persona hasta el punto de equivocarse sobre el propio yo o situar el yo ajeno en el lugar del propio” (Freud, 1976: 234). En la historia ontogenética o psicogenética que se traza en el texto freudiano, “el doble fue en su origen una seguridad contra el sepultamiento del yo, una ‘enérgica desmentida del poder de la muerte’, y es probable que el alma ‘inmortal’ fuera el primer doble del cuerpo” (Freud, 1976: 235). En este sentido, “el carácter de lo ominoso sólo puede estribar en que el doble es una formación oriunda de las épocas primordiales del alma ya superadas, que en aquel tiempo poseyó sin duda un sentido más benigno. El doble ha devenido una figura terrorífica del mismo

modo como los dioses, tras la ruina de su religión, se convierten en demonios" (Freud, 1976: 236).

La experiencia de lo infamiliar se basa entonces, para Freud, en un animismo primitivo que solo ha sido parcialmente superado. Los niños y los pueblos "primitivos" ven animación más allá de los humanos, pero se trata solo de un estadio a ser superado por la civilización y la adultez. En el origen de dicho animismo se encuentra, a su vez, el narcisismo primario "que gobierna la vida anímica tanto del niño como del primitivo", y "con la superación de esta fase cambia el signo del doble: de un seguro de supervivencia, pasa a ser el ominoso anunciador de la muerte" (Freud, 1976: 235). Lo siniestro toca pues estos restos de animismo en nosotros, y "se produce cuando unos complejos infantiles *reprimidos* son reanimados por una impresión, o cuando parecen ser reafirmadas unas convicciones primitivas *superadas*" (Freud, 1976: 248).

El análisis de los casos de lo ominoso nos ha reconducido a la antigua concepción del mundo del *animismo*, que se caracterizaba por llenar el universo con espíritus humanos, por la sobrestimación narcisista de los propios procesos anímicos, la omnipotencia del pensamiento y la técnica de la magia basada en ella [...] así como por todas las creaciones con que el narcisismo irrestricto de aquel período evolutivo se ponía en guardia frente al inequívoco veto de la realidad. Parece que en nuestro desarrollo individual, todos atravesáramos una fase correspondiente a ese animismo de los primitivos, y que en ninguno de nosotros hubiera pasado sin dejar como secuela restos y huellas capaces de exteriorizarse (Freud, 1976: 240).

Probablemente sea Philippe Descola (2005) quien mejor ha descrito el animismo en pueblos distintos de la modernidad europea y colonizadora. A partir de su trabajo de campo con los Achuar, el antropólogo francés ha caracterizado el animismo como una de las cuatro maneras existentes de acuerdo con las cuales las comunidades humanas agrupan y dividen conjuntos de humanos y no-humanos a partir de la semejanza y diferencia entre interioridad

y fisicalidad (cf. Descola, 2005: 221). El animismo es, así, una de las cuatro ontologías relevadas por el autor, junto con el naturalismo, el totemismo y el analogismo. Descola relata de este modo su aprendizaje de esta ontología otra:

Cuando preguntaba a los Achuar por qué el ciervo, el mono capuchino y las plantas de cacahuete se presentaban con una apariencia humana en sus sueños, ellos, sorprendidos por la ingenuidad de mi pregunta, me respondían que la mayoría de las plantas y los animales son personas igual que nosotros. En los sueños podemos verlos sin su traje animal o sin su traje vegetal, es decir, como humanos. Los Achuar, en efecto, dicen que la gran mayoría de los seres de la naturaleza poseen un alma análoga a la de los humanos, que les permite pensar, razonar, experimentar sentimientos, comunicarse como los humanos, y sobre todo que los conduce a verse a ellos mismos como humanos pese a su apariencia animal o vegetal. Por esa razón, los Achuar dicen que las plantas o los animales, en su gran mayoría, son personas: su humanidad es moral, ella descansa en la idea que se hacen de ellos mismos; no es una humanidad física, que descansaría en la apariencia que presentan a la mirada del otro (Descola, 2016: 19).

Sin embargo, acaso por su afán taxonómico y la ausencia de una inquietud política fuerte, no se llegan a ver en Descola las experiencias ominosas que ocurren cuando se considera que todo – o casi todo– tiene alma. En este sentido, es Eduardo Viveiros de Castro quien expresa de modo prístino el efecto *unheimlich* que se sigue de este punto de partida: hay “una preocupación identitaria muy intensa; no basta con ‘verse’ como humano, pues *todo el mundo*, literalmente, hace eso” (Viveiros de Castro, 2008: 59)¹¹. El antropólogo brasileño, en efecto, produce conceptualmente un mundo en el cual existe una ambigüedad permanente entre lo íntimo y lo ajeno, y donde lo *heimlich* corre siempre el riesgo de volverse *unheimlich*. Su concepto de perspectivismo, inspirado en

¹¹ Para una comparación entre Descola y Viveiros de Castro, cf. Latour, 2009 y Di Iorio, 2023.

comunidades amerindias, implica un fondo común “humano” a todas las cosas, que se manifiesta en distintas “naturalezas” corporales. Ahora bien, puesto que la humanidad es relativa a una posición en primera persona desde un punto de vista pragmático¹² y que, además, los seres de distintas especies no pueden ser “humanos” al mismo tiempo, en distintas situaciones puede revelarse que el humano era el otro (en apariencia no-humano) y no yo.

Todo es persona, pero todo no puede ser persona al mismo tiempo, para unos y para otros. Cuando dos seres, dos especies diferentes, entran en contacto, se constata la presencia de una tensión constante, latente o patente, en torno de la posición de sujeto, un combate por el punto de vista. ¿De quién es el punto de vista? ¿Este mundo es el mundo de quién? Se trata de un combate que se puede perder. Por varias razones podés confundirte, equivocarte; una estafa fenomenológica. De pronto te das cuenta de que aceptaste la definición de realidad que el otro te propone. Y, en esa definición, no eres persona; otro es persona (Viveiros de Castro, 2008: 165-166).

Hay una especie de lucha por el reconocimiento sin superación, donde una de las partes se queda con la humanidad y se la sustrae a la otra. Si me encuentro con el jaguar en la selva y el jaguar me gana, eso significa que él era humano y por ende yo no.

La idea de la *evidencia del yo* y de la *no evidencia de los otros*, que está en los inicios de nuestra metafísica moderna, es exactamente la

¹² “*Todos los animales y demás componentes del cosmos son intensivamente personas, virtualmente personas, porque cualquiera de ellos puede revelarse como (transformarse en) una persona. No se trata de una simple posibilidad lógica, sino de una potencialidad ontológica. La ‘personidad’ y la ‘perspectividad’ —la capacidad de ocupar un punto de vista— son cuestión de grado, de contexto y de posición, antes que propiedades distintivas de tal o cual especie.*” (Viveiros de Castro, 2010:36-37)

opuesta a la de los indios, según la cual el yo está en duda. Nunca se tiene seguridad de quién sé es, porque los otros pueden tener una idea muy diferente sobre esto y conseguir imponérsela: el jaguar que encontré en la selva tenía razón, era *él* el humano, yo no era sino su presa animal. Yo era un tapir o un venado, tal vez un cerdo... (Viveiros de Castro, 2008: 62).

Este es el primer y más importante momento de *Unheimlichkeit* en su “perspectivismo amerindio”, pero existe un segundo momento que consiste en el movimiento inverso, es decir, cuando estoy entre humanos que de repente se revelan no-humanos. El autor cuenta un mito que se repite en diferentes comunidades amazónicas

cuya trama pone al héroe perdido en la selva, muriéndose de hambre. Entonces él llega a una aldea desconocida, muy bonita, llena de personas de apariencia espléndida, que lo reciben de forma absolutamente hospitalaria, diciéndole: “Usted debe estar exhausto, siéntese aquí, vamos a traerle un plato de papas bien asadas”. El héroe les agradece; pero lo que le traen, de hecho, es un plato lleno de cerebros humanos sanguinolentos, o algo aún más repugnante. El héroe rápidamente concluye que, si sus anfitriones toman al cerebro como papas, es porque no son seres humanos; son “personas” otras, y muy peligrosas. Si los cerebros les parecen papas a seres que parecen personas para el héroe, éste debe concluir que tales seres solo parecen personas (Viveiros de Castro, 2008: 68).

Se trata de una situación profundamente ominosa, relativa a la dimensión ontológica que el autor denomina *sobrenaturaleza* y que define como “el régimen cosmológico marcado por el pronombre en la segunda persona, el tú” (Viveiros de Castro, 2008: 165)¹³. Quien responde a la interpelación de un agente no humano, acepta que

¹³ Acerca del concepto de *sobrenaturaleza* en Viveiros de Castro, cf. Valentim, 2018.

éste es humano y, en ese proceso, corre el riesgo de perder su propia humanidad” (Viveiros de Castro, 2008: 165)¹⁴. Se trata del problema cosmopolítico en su momento más antagónico: “esa experiencia propiamente política del combate entre puntos de vista y el problema de cómo hacer frente a la posibilidad de captura del punto de vista de un sujeto por un punto de vista más poderoso” (Viveiros de Castro, 2008: 171). El cosmos, para Viveiros de Castro, se presenta en términos de una disyunción exclusiva: *o bien* es el mío, *o bien* el del otro, pero no puede ser de ambos *al mismo tiempo*. En el perspectivismo que propone, hay dos posiciones posibles a ocupar en una única cadena trófica:

Si cada especie se ve como humana, eso no quiere decir que vea a las otras especies como humanas. Vemos a los jaguares como animales salvajes; los jaguares, por su parte, tampoco nos ven como humanos. Nos ven como jabalíes, pues nos comen. Los jabalíes, por su parte, que se ven como humanos, nos ven como jaguares, o como espíritus caníbales, dado que los comemos. Por lo tanto, cada especie se ve a sí misma como humana y a las otras especies como no humanas: sea como especies de presas, sea como especies de predadores. Todo sucede como si hubiese una única gran cadena trófica que va de los espíritus caníbales a los animales más ínfimos. Toda especie se encuentra en algún lugar de ese *continuum*, porque siempre se come algo diferente de sí y es comida por otra especie; siempre está en dos posiciones: la de predador y la de presa (Viveiros de Castro, 2008: 58).

Así como, para Freud, los cuentos de Hoffmann producen un efecto ominoso jugando con el “retroceso a fases singulares de la historia del desarrollo del sentimiento yoico, de una regresión a épocas en que el yo no se había deslindado aun netamente del mundo exterior, ni del Otro” (Freud, 1976: 236), en Viveiros de

¹⁴ “Los indios dicen que los jaguares son humanos, que ellos mismos son humanos, pero que *ellos y los jaguares no pueden ser humanos al mismo tiempo*. Si soy humano, entonces, en este momento, el jaguar es solamente un jaguar. Si un jaguar es un humano, en ese caso, entonces, yo no sería más humano” (Viveiros de Castro, 2008:74).

Castro este afecto se produce a partir de la posibilidad de inversión del punto de vista con un otro efectivamente presente: en primer lugar, el otro no-humano en las comunidades amerindias, pero también, desde un punto de vista meta-teórico, el otro amerindio para los pueblos colonizados. En ambos casos, a fin de cuentas, lo *Unheimliche* se da con la revelación de la mismidad de ese otro, esto es, al percatarnos de la inmanencia de la alteridad en lo que consideramos más íntimo, y de la más íntima familiaridad con lo que consideramos ajeno. Esto solo puede ser así porque ese otro nos remite al fondo común humano de todas las cosas, el tiempo mítico subyacente al presente. No solo se ve confirmada de este modo la persistencia de la época primordial (*Urzeit*) de la antropología especulativa freudiana, sino también la posibilidad de su emergencia, esos inquietantes momentos cuando “el fondo sube a la superficie, sin dejar de ser fondo” (Deleuze, 1968: 43).

IV. Kohn y los peligros del pensamiento desencarnado

Cuando Freud recurre al *Deutsches Wörterbuch* de los hermanos Grimm (1877), cita un pasaje según el cual, a partir de las nociones de lo entrañable y lo hogareño “se desarrolla el concepto de lo sustraído a los ojos ajenos, lo oculto, lo secreto” (Freud, 1976: 225). En esta sección del texto freudiano, aparece nuevamente la conexión entre lo familiar y lo oculto, pero ahora con una determinación más, a saber: que eso secreto es algo que los demás saben y yo no. En otras palabras, algo *heimlich* es algo familiar, sí, pero familiar *para alguien*, y no necesariamente *para nosotros*—de ahí su transmutación en *unheimlich*. En la misma línea va un fragmento citado por Freud del diccionario de Sanders, con dos acepciones de *heimlich*, donde la segunda coincide con el reverso de la primera: “Mantener algo clandestino, ocultarlo para que otros no sepan de ello ni acerca de ello, escondérselo. Hacer algo *heimlich*, o sea a espaldas de alguien; sustraer algo *heimlich*; encuentros, citas *heimlich*; [...] obrar *heimlich*, como si uno tuviera algo que ocultar” (citado en Freud, 1976: 223).

A este respecto, traigamos a colación una experiencia en primera persona relatada por Eduardo Kohn en *Cómo piensan los*

bosques, donde tiene un ataque de pánico o ansiedad –son los dos términos que utiliza, aunque es preciso tener en cuenta que *anxiety* tiene connotaciones diferentes y puede también traducirse como “angustia”. El antropólogo canadiense relata una situación vivida por él mismo mientras se encontraba realizando trabajo de campo en una zona rural de Ecuador. Estaba viajando en un transporte colectivo por un camino de montaña, cuando quedaron atrapados en el ripio a causa de un derrumbe. En ese momento, él empieza a sentir una sensación que cabe calificar de *unheimlich* al experimentar malestar ante la situación y ver que nadie más parecía intranquilo. De hecho, hay unas turistas españolas que están tan relajadas que salen a comprarse unos sándwiches. Kohn dice que puede entender que los locales no tengan miedo, pero lo de las turistas ya le parece demasiado. ¿Por qué estaban tan tranquilas? ¿Sabían algo que él ignoraba? Él tenía un miedo que parecía no corresponderse con la evaluación que hacían las personas que lo rodeaban. Dice: “La incongruencia entre la tranquilidad de las turistas y mi sensación de peligro me provocó un sentimiento extraño [*strange*]. En la medida en que mis constantes ‘¿qué pasaría si...?’ [*what-ifs*] se distanciaban cada vez más de las despreocupadas y charlatanas turistas, lo que primero empezó como una difusa intranquilidad [*unease*] pronto se convirtió en un sentimiento de profunda alienación” (Kohn, 2021: 65). La transformación afectiva que relata es radical y concierne a una súbita extrañeza de la propia identidad, el propio hogar y todo lo que se considera familiar y conocido.

Esta discrepancia entre mi percepción del mundo y la de quienes me rodeaban me desgarró del mundo y de aquellos viviendo en él. Sólo me quedaban mis propios pensamientos desenfrenados sobre peligros futuros. Y luego ocurrió algo aún más perturbador. Dado que sentí que mis pensamientos estaban descolocados con respecto a los de quienes me rodeaban, pronto empecé a dudar de su conexión con lo que siempre había confiado que iba a estar ahí: mi propio cuerpo viviente, el cuerpo que de otra manera daría hogar a mis pensamientos y que ubicaría este hogar en un mundo cuya realidad palpable yo compartía con otros. Llegué a sentir, en otras palabras, una tenue sensación de existencia sin ubicación, un sentimiento de desarraigo que puso en duda mi propio ser. Pues,

si los riesgos de los que estaba tan seguro no existían —después de todo, nadie más en ese bus parecía temer que la montaña cayera sobre nosotros—, entonces ¿por qué habría de confiar en mi conexión corporal con ese mundo? ¿Por qué habría de confiar en “mi” conexión con “mi” cuerpo? Y si no tenía cuerpo entonces ¿qué era “yo”? ¿Estaba siquiera vivo? Al pensar así, mis pensamientos se desenfrenaron (Kohn, 2021: 65).

El pasaje recuerda la propuesta derrideana de traducir *unheimlich* por “*atópos*, fuera de lugar o sin lugar, sin familia ni familiaridad, fuera de sí, expatriado, extraordinario, extravagante, absurdo o loco, insólito, inconveniente, extraño, pero también extranjero” (Derrida, 1994: 202, trad. propia), y la sensación que describe parece haber sido desencadenada por la idea de que su percepción de lo real era completamente distinta a la de las personas que lo rodeaban: la idea, tocada aunque no teorizada por Freud, de que lo familiar, lo *heimlich*, acaso no me pertenece, sino que es de otro. Si la gente percibe algo tan distinto que yo, ¿será que estoy equivocado en todo, y no sé ni quién soy ni dónde estoy? Con esta pregunta, lo familiar se torna infamiliar e inhóspito. En el mismo sentido, cuando Kohn comenta la experiencia de una persona que sufre de ansiedad crónica y que se siente “separada de una consciencia de sí misma y de su entorno como algo familiar y cognoscible” (Kohn, 2021: 67)¹⁵, sostiene que el problema radica en que “no tiene a nadie con quien compartir una imagen en común del mundo, o un conjunto de suposiciones sobre cómo funciona” (Kohn, 2021: 67)¹⁶.

Su sensación de ansiedad dura hasta el día siguiente, y se disipa finalmente cuando enfoca el pico de un pájaro con unos binoculares: “haber avistado esa tangara entre los matorrales [...] me enseñó algo sobre cómo la inmersión en esta ecología

¹⁵ Se trata de un caso clínico tomado de Capps y Ochs, 1995.

¹⁶ En términos heideggerianos, podríamos decir que lo *Unheimliche* se da allí por el contraste entre el ser-con y el ser-en-el-mundo, y que el sentimiento hogareño que lo disipa viene de la mano de lo que González Warcalde (2023) llama el “ser-en-Gaia”, que en Kohn se manifiesta con su inmersión perceptiva en una trama más-que-humana que lo excede.

particularmente densa amplifica y hace visible un campo semiótico más amplio más allá de lo que es excepcionalmente humano” (Kohn, 2021:69)¹⁷. Su conclusión del episodio es que el pánico desapareció con ese foco en un elemento sensible singular, que lo condujo hacia una inmersión en la multiplicidad de conexiones que lo anclaban a la realidad independientemente de sus prójimos antropomorfos. Esta inmersión perceptiva lo colocó en una trama más-que-humana que disipó la “revelación” *unheimlich* de que el mundo real les pertenece a otros y no a uno mismo –ese peligro que, para Viveiros de Castro, es inherente al perspectivismo.

La condición de posibilidad de la experiencia en cuestión requiere un breve repaso por la ontología kohniana. Puesto que Kohn toma de Peirce “la distinción de tres modos básicos de semiosis: la icónica, la indexical y la simbólica” (Cobasky, 2023: 85), puede sostener que, mientras que solo la última pertenece de modo exclusivo al lenguaje humano, las otras dos se dan también en los seres vivos y ecosistemas. De este modo, “hace coextensivas las ideas de pensamiento, representación, semiosis y vida” (Cobasky, 2023: 84) –de ahí que pueda sostener que los bosques piensan. Ahora bien, el peligro radica en “la tendencia del pensamiento simbólico a despegarse de un salto del campo semiótico más amplio del que emerge, separándonos en el proceso del mundo que nos rodea” (Kohn, 2021: 60). Es esta “cualidad constructiva” del pensamiento simbólico, su capacidad para crear mundos virtuales, “lo que hace posible la ansiedad” (Kohn, 2021: 67-68), y “el pánico mismo es un

¹⁷ “A la mañana siguiente, luego de una noche intermitente, yo seguía de alguna manera fuera de mí. No podía parar de imaginar situaciones peligrosas, y todavía me sentía desconectado de mi cuerpo y de las personas a mi alrededor. Por supuesto que fingí no estar sintiendo nada de esto. Tratando por lo menos de actuar normal, y en el proceso agravando mi íntima ansiedad al no poder darle existencia social, llevé a mi prima a una corta caminata a lo largo de la ribera del río Misahuallí, un río que atraviesa el pueblo de Tena por la mitad. A los pocos minutos vi una tangara alimentándose entre los matorrales de los fragosos bordes del pueblo, justo donde los mohosos bloques de cemento se chocan con los pulidos cantos del río. Había traído conmigo mis binoculares y logré, después de una breve búsqueda, localizar el ave. Giré la rueda de enfoque y en el momento en que el grueso pico negro del ave se hizo nítido experimenté un cambio repentino. Mi sensación de separación simplemente se disolvió. Y, como una tangara que está siendo enfocada, regresé de golpe al mundo de la vida” (Kohn, 2021: 66).

síntoma de la construcción simbólica desenfrenada” (Kohn, 2021: 68). La propia potencia del pensamiento simbólico nos hace, por momentos, olvidar las ataduras indexicales e icónicas que nos ligan con el resto de los existentes y que nos hacen ser de este mundo.

V. A modo de conclusión

En los tres autores elegidos en lo que respecta al giro ontológico de la antropología, relevamos diferentes modos en los cuales aparece lo *Unheimliche*. En el caso de Latour, identificamos cuatro ejes: (a) la desocultación de los monstruos híbridos destinados a permanecer en secreto, (b) la desorientación en un sentido ontológico fundamental, (c) el resquebrajamiento de la noción de hogar como lugar seguro y (d) la emergencia de agencias en lo que parecía inanimado. Los cuatro puntos son relativos al mismo fenómeno, a saber, la crisis del horizonte modernista que, si bien ya era clara a fines del siglo pasado, es hoy imposible de ignorar. A la vez que nos carcome el suelo, desorientándonos, el Antropoceno nos impide desanimar lo no-humano, forzándonos a ver cómo aquello que creíamos desprovisto de agencia se muestra animado.

En el caso de Viveiros de Castro, hay un peligro supremo inherente a la existencia consistente en que el mundo no es uno, sino muchos, y puede que el verdadero no sea el mío. El problema del mundo de los otros, aquello que Deleuze pensó como la estructura-Otro (*Autrui*) (Deleuze, 1993: 333-335), se convierte ahora en la pregunta: ¿de quién es el mundo? Al utilizar la propiedad como clave interpretativa –sin contemplar tampoco la posibilidad de una propiedad colectiva y negociable, como en Latour (cf. Latour, 2004), la síntesis disyuntiva que en Deleuze permitía componer mundos imposibles se convierte en una disyunción exclusiva que conlleva la máxima inseguridad existencial. Puesto que “el perspectivismo afirma una diferencia intensiva que lleva la diferencia humano/no-humano *al interior de cada existente*” (Viveiros de Castro, 2010: 51), hay una “*inmanencia del enemigo*” (Viveiros de Castro, 2010: 207). En este sentido, el “*perspectivismo amerindio*” es un ejemplo paradigmático del *dictum* derrideano

según el cual la *Unheimlichkeit* “aloja al enemigo en el corazón del amigo, y viceversa” (Derrida 1994: 77).

En Kohn, los otros en cuestión no son ya otros no-humanos que se revelan humanos, ni supuestos humanos que se revelan no-humanos, sino que es el propio exceso de humanidad lo que suscita el afecto *unheimlich*, la ominosa tautología de lo humano acompañada por una desorientación radical, aun con respecto a su propia identidad. Para el autor, si es cierto que el pensamiento simbólico humano se encuentra atrapado en una metafísica dualista, “la manera más productiva de superar este dualismo no consiste en deshacerse de la representación [...], ni simplemente en proyectar formas humanas de representación en otra parte, sino en repensar radicalmente qué es lo que entendemos por representación” (Kohn, 2021: 57). En este sentido, su propuesta consiste en reanudar nuestros lazos con la vida más allá de la humanidad, situando la representación simbólica en su contexto de surgimiento indexical e icónico. Es cuando independizamos nuestros signos demasiado humanos de su caldo de cultivo que lo *heimlich* muda en su opuesto.

Todo parece indicar que el problema mutó en el transcurso del siglo que nos distancia de Freud: en tanto afecto, comparte los rasgos relevados en el texto freudiano, pero su génesis ya no se deja rastrear al interior de una vida humana, sino que se ubica en un plano colectivo atravesado por el tiempo histórico y la otredad naturocultural. Ya sea por mostrarse animado cuando debería ser inerte, por revelarse punto de vista cuando debería ser cosa, o por ser el entramado que le da existencia a nuestro pensamiento, lo no-humano no es en ningún caso una mera metáfora de una instancia subjetiva humana. Freud ubicó con gran atino la experiencia de lo *Unheimliche* en la relación entre lo humano y lo no-humano, pero pensó que lo no-humano estaba *en lugar de* algo humano que, por ser intolerable, había sido desplazado, condensado, traspuesto, simbolizado. Ahora bien, en el corpus elegido podemos ver que el problema es *literal*: los no-humanos no están en lugar de nada: son ellos mismos los que generan, en su relación con lo humano, una tensión existencial sin precedentes. En este sentido, el núcleo de lo *Unheimliche* ya no se deja conducir hacia el miedo a la castración

propio a la historia de la formación del aparato psíquico individual, sino que pasa ahora por la inestabilidad de aquello que otrora nos reconfortábamos llamando “naturaleza” –terreno común problematizado por el giro ontológico– y por la situación de desorientación radical que esta inestabilidad produce. De este modo, la ecología, en tanto preocupación irreductible a dicotomías como sujeto/objeto, o humano/no-humano, “no es la irrupción de la naturaleza en el espacio público, sino el *fin de la ‘naturaleza’* como concepto que permite resumir nuestras relaciones con el mundo y pacificarlas”, y acaso lo que nos produce esa inquietante extrañeza sea “sentir que se acerca el fin de ese Antiguo Régimen” (Latour, 2017: 51). No es extraño entonces, *aunque de hecho lo sea*, que el Antropoceno, contexto de pensamiento y escritura de estos antropólogos filósofos, produzca inhospitalidad en diversos aspectos, y nos obligue a preguntarnos, nuevamente, dónde estamos y quiénes somos.

Bibliografía

- Capps, L. y Ochs, E. (1995): *Constructing Panic: The Discourse of Agoraphobia*, Cambridge, Harvard University Press.
- Carroll, S. (2016): "The Terror and the Terroir", en Canavan, G. y Hageman, A. (eds.), *Global Weirding*, Vashon Island, Paradoxa.
- Cassin, B. (ed.) (2004): *Vocabulaire européen des philosophies: Le dictionnaire des intraduisibles*, París, Seuil.
- Charbonnier, P., Salmon, G. y Skafish, P. (eds.) (2017): *Comparative Metaphysics. Ontology After Anthropology*, Maryland, Rowman & Littlefield.
- Cobasky, E. (2023): "La esfinge del Antropoceno. Emergencia semiótica y dinámica en Eduardo Kohn y Terrence Deacon", en Pachilla, P. (ed.), *POSNATURALISMOS*, Buenos Aires, RAGIF.
- Deleuze, G. (1993 [1968]): *Différence et répétition*, París, PUF.
- Derrida, J. (1994): *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*, París, Galilée.
- Descola, P. (2005): *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard.
- Descola, P. (2016): *Diversidad de naturalezas, diversidad de culturas*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Capital intelectual.
- Di Iorio, G. (2023): "La mirada de los animales amerindios. Entre el perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro y el animismo de Philippe Descola", en Pachilla, P. (ed.), *POSNATURALISMOS*, Buenos Aires, RAGIF.
- Eggan, T. A. (2017): *The Ecological Uncanny. Estranging Literary Landscapes in Twentieth-Century Narrative Fiction*, tesis doctoral, Princeton.

Freud, S. (1933): “L'inquiétante étrangeté”, en *Essais de psychanalyse appliquée*, trad. Marie Bonaparte y E. Marty, París, Gallimard, 163-210.

Freud, S. (1970): “Das Unheimliche”, en *Psychologische Schriften. Band IV*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 241-274.

Freud, S. (1976): “Lo ominoso”, en *Obras completas. Volumen 17 (1917-19). De la historia de una neurosis infantil y otras obras*, trad. José L. Echeverry, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson, Buenos Aires, Amorrortu, 215-251.

Freud, S. (1985): *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. Fernand Cambon, París, Gallimard.

Freud, S. (2019): *O infamiliar / Das Unheimliche, seguido de O Homem da Areia*, trad. Ernani Chaves, Pedro Heliodoro Tavares e Romero Freitas, Belo Horizonte, Autêntica.

Giblett, R. (2019): *Environmental Humanities and the Uncanny: Ecoculture, Literature and Religion*, Routledge.

González Warcalde, T. (2023): “Heidegger y Latour. Reparos sobre la noción de mundo ante el Nuevo Régimen Climático”, en Pachilla, P. (ed.), *POSNATURALISMOS*, Buenos Aires, RAGIF.

Haraway, D. J. (2019 [2016]): *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, trad. Helen Torres, Bilbao, Consonni.

Heidegger, M. (1967 [1927]): *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer.

Holbraad, M. y Pedersen, M. (2017): *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge, Cambridge University Press.

Jentsch, E. (2008 [1906]): “Zur Psychologie des Unheimlichen”, en *Psychiatrisch-neurologische Wochenschrift*, n. 22, 195-205.

Kristeva, J. (1988): *Étrangers à nous-mêmes*, París, Fayard.

Latour, B. (2004): "Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck", *Common Knowledge*, 10, 3, 450-462.

Latour, B. (2009): "Perspectivism. 'Type' or 'Bomb'?", *Anthropology Today*, 25, 2, 1-2.

Latour, B. (2017 [2015]): *Cara a cara con el planeta*, trad. Ariel Dilon, Buenos Aires, Siglo XXI.

Latour, B. (2017b): *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, París, La découverte.

Latour, B. (2021): *Où suis-je ? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*, París, La découverte.

Osswald, A. (2018): "El hogar y lo extraño. Una aproximación sobre el habitar: entre la fenomenología y el psicoanálisis", *Revista Nufen: Phenomenology and interdisciplinarity*, Belém, 10(3), 65-66.

Pusse, T. K., Schwarz, H. y Downes, R. (eds.) (2020): *Madness in the Woods: Representations of the Ecological Uncanny*, Peter Lang.

Schelling, F. W. J. (1857): *Philosophie der Mythologie*, Stuttgart y Augsburg, J. G. Cotta'scher.

Stengers, I. (2017): *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Futuro Anterior.

Tsing, A. (2015): "Feral Biologies", *Anthropological Visions of Sustainable Futures* (conferencia), University College London.

Valentim, M. A. (2018): *Extramundandidade e sobrenatureza. Ensaio de ontologia fundamental*, Cultura e Barbárie, Florianópolis.

Viveiros de Castro, E. (2008): *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*, trad. Lucía Tennina, Andrés Bracony y Santiago Sburlatti, Buenos Aires, Tinta Limón.

Viveiros de Castro, E. (2010): *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz.