

María Isabel Martínez Ramírez y Johannes Neurath (coords.), *Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-síntesis*. Buenos Aires: Paradigma Indicial SB, 2021, 190 p.

Hace algunos años, apoyada en la práctica estética de un colectivo de artistas de la década de 1980 en México y un texto de Hannah Arendt publicado en 1953 bajo el título “Comprensión y política”, ensayé una definición del concepto *política*, como el conjunto de estructuras, mecanismos y rutinas relacionales mediante el cual se lleva a cabo la distribución de los bienes materiales e in-materiales, así como los derechos y las obligaciones entre los individuos que se vinculan como miembros de una misma sociedad. Es decir, ese espacio donde se dirimen las diferencias y se fija el alcance efectivo de las aspiraciones a través de la búsqueda de acuerdos, un espacio donde la soberanía deviene poder mediante el consenso. Sobra señalar que este mismo espacio existe también entre los grupos articulados de individuos, llámense éstos comunidades, sociedades u organizaciones.

Para mi definición, partí del señalamiento de Arendt de que “la violencia, a diferencia del poder, es muda; comienza allí donde acaba el discurso”¹ Para entender cabalmente este enunciado, me pareció pertinente contrastar el poder con la soberanía: el primero, entendido como la capacidad de tomar decisiones (y ejecutar acciones) sobre los otros,



¹ Hannah Arendt, “Comprensión y política”, en *De la historia a la acción* (México/ Buenos Aires: Instituto de Ciencias de la Educación-Universidad Autónoma de Barcelona/Paidós, 1995), 30.

y, la segunda, como la capacidad de tomar decisiones y ejecutar acciones sobre uno mismo. Ahora bien, para ejercer el poder, se necesita del consenso, y éste no puede alcanzarse si no es mediante la negociación, que a su vez sólo es posible en el discurso, el cual defino, en un sentido amplio, como la formulación simbólica de intenciones y representaciones no necesariamente limitada a la palabra. De allí que definiera yo la política como un “espacio donde la soberanía deviene poder mediante el consenso”, porque, pese a la afirmación foucaultiana de que poder y violencia van siempre de la mano,² concuerdo con la distinción que Arendt postula y considero que, cuando el ejercicio del poder recurre a la violencia y abandona la negociación y la palabra, éste deja de ser poder y se convierte en pura dominación.

Hoy, después de leer *Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-síntesis*, modifico parcialmente mi parecer de entonces. Primero, lo complemento con la dimensión *cósmica*, según se entiende en esta obra: una coexistencia de planos y



2 Michel Foucault, *Vigilar y castigar* (México: Siglo XXI Editores, 1984) y *Microfísica del poder* (Madrid: La Piqueta, 1992).

bifurcaciones inestables que no pueden reducirse a la unicidad y la coherencia. También recupero de ella un matiz que acentúa el reconocimiento de las diferencias irreconciliables y aligera el peso de los acuerdos, en tanto pactos de acción uniforme. La política amplificada en un sentido cósmico, es decir, la cosmopolítica, se ubicaría entonces en los pliegues que pueden conectar esas existencias plurales, aunque su fin último no sea la búsqueda de soluciones homogéneas. En este sentido, implicaría también negociaciones que “dejen estar” a la diferencia, evitando las violencias mediante la búsqueda de los puntos compartidos por esos mundos distintos y el reconocimiento de sus divergencias.

No obstante, sigo pensando que, aun en esta dimensión cósmica, el sentido de la política —como señalaba Arendt— es o debe ser opuesto a la violencia, pues, como sostiene Johannes Neurath en su capítulo sobre los huicholes, la incommensurabilidad entre mundos distintos que conduciría necesariamente a relaciones de dominación y sometimiento es una premisa falsa: “puede haber desacuerdos entre los mundos”, dice, “pero también entendimiento y convivencia” (p. 135). Así, la política, en tanto espacio de interlocución, ha de imaginarse como una acción que busca acuerdos —no siempre

alcanzados, desde luego—, aun si éstos se proponen mantener una distancia, apartar, disolver una relación.

En su presentación a este volumen, María Isabel Martínez Ramírez y Johannes Neurath, retomando a Isabelle Stengers y Eduardo Viveiros de Castro,³ advierten que el cosmos aludido en el término *cosmopolítica* no es una globalidad organizada, como querría el pensamiento moderno, sino una pluralidad de mundos mayormente desconocidos que son capaces de articularse, y de hecho se articulan, en espacios y momentos específicos. Estos mundos involucran sujetos humanos y no humanos que interactúan, y la cosmopolítica sería —creo yo, porque los autores no ofrecen una definición genérica del término— ese espacio donde algunos de estos mundos se tocan y donde sus agentes —humanos y no humanos— negocian la afectación de esos roces o confluencias. El libro, señalan Martínez y Neurath, no pretende siquiera vislumbrar la totalidad del cosmos implicado en el término, sino dar cuenta de las diferencias entre algunos de esos mundos



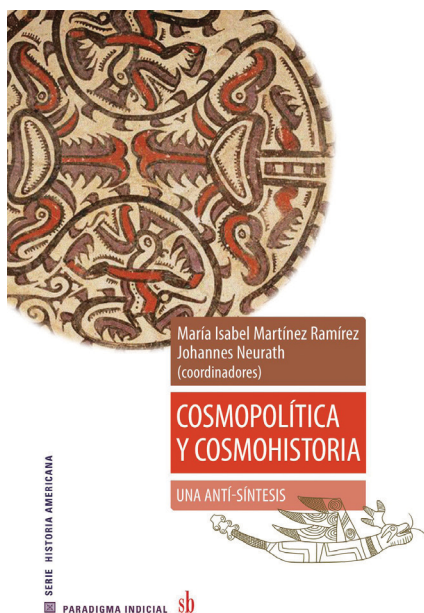
3 Isabelle Stengers, “The cosmopolitical proposal”, en *Making Things Possible: Atmospheres of Democracy*, edición de B. Latour y P. Weibel (Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology Press, 2005), y Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural* (Buenos Aires: Katz, 2010).

y algunas de sus interacciones que, para conjurar la violencia, requieren asumir la forma de negociaciones, traducciones y mediaciones.

Así, por ejemplo, el cuarto capítulo, de Alejandro Fujigaki Lares, sobre la disolución de la muerte entre los rarámuri, o tarahumaras de México, trata las intrincadas negociaciones que los intermediarios rarámuri deben entablar con las personas fallecidas en el periodo inmediato posterior a su muerte, para explicarles—porque no han podido percatarse aún—que las cosas han cambiado radicalmente y ya no deben permanecer aquí, en este plano de existencia. Estos procedimientos—comúnmente denominados *rituales mortuorios* por los antropólogos—son para Fujigaki *máquinas* o *laboratorios* de transformación relacional para mediar los desajustes involucrados en la finitud de la vida y reconfigurar los vínculos afectados por la ausencia de la persona fallecida. Para entenderlos, es preciso “echar mano”, como lo hace Fujigaki, de la teoría rarámuri sobre la composición de las personas y el mundo que habitan. Así, nos explica que la existencia rarámuri es una construcción que implica la mezcla heterogénea de sustancias que conforman la conjunción de un cuerpo con una fuerza vital, respiración o espíritu y una red de convivencia. Se trata de una mezcla que trasciende a la persona y la conecta con otras existencias humanas y no humanas en relaciones de

codependencia. Es por ello que la muerte, una disyunción radical de los elementos que constituyen a una persona, coloca a los muertos en lo que el autor califica como un *malentendido cosmopolítico*, que torna dañinos sus vínculos con los parientes que le sobreviven y que le impide dejar este plano de existencia. Es por ello también que la máquina del ritual mortuorio pone en juego tecnologías de separación y disyunción para disolver definitivamente los vínculos entre muertos y vivos, para “construir un camino de olvido y de ausencia” que expulse la capacidad degenerativa de las relaciones entre mundos o planos de existencia distintos. En mi opinión, estamos ante una negociación compleja multilateral y multiespecie cuyo propósito ciertamente no es alcanzar acuerdos, pero sí conjurar la violencia, es decir, aquello que Fujigaki llama *degeneratividad*.

Una vez planteado lo que considero el meollo de esta obra, tomaré un camino más ordenado para destacar algunos puntos de su propuesta, siguiendo la organización que los editores dieron al volumen. El libro abre, no por casualidad, con un capítulo de Federico Navarrete, quien, retomando el concepto de *regímenes de historicidad* de François Hartog,⁴



reflexiona sobre cómo se puede construir la historia de mundos plurales. En el régimen que Navarrete denomina *monohistoria*, planteado desde Occidente, el objetivo es construir relatos que articulen pasados diversos en un mismo proceso con un solo ritmo y una sola dirección. Este régimen, que entró en crisis a finales del siglo xx y principios del XXI, concibe el tiempo y el espacio como continuos y homogéneos, y sólo reconoce agentes humanos cuyas acciones están regidas por la razón y se orientan al progreso.



4 Véase François Hartog, *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*, traducción de



María Norma Durán Rodríguez Arana y Pablo Avilés (México: Universidad Iberoamericana, 2007).

Pero existen otros regímenes de historicidad que Navarrete nos insta a reconocer, como los que conciben los pueblos no occidentales sobre la base de otras formas de interacción entre los sujetos humanos y no humanos—en el régimen monohistórico, estos últimos serían los objetos inanimados de la naturaleza y las creaciones sobrenaturales de nuestro imaginario—. Estas formas distintas de la intersubjetividad devienen en formas de memoria cultural diferentes y tradiciones históricas que funcionan bajo otras lógicas. Como ejemplo, Navarrete alude a la práctica cosmo-histórica del chamán de la Amazonia colombiana, Santiago Mutumbajoy, que relata el antropólogo Michel Taussig. El resto del capítulo es un esfuerzo por identificar los procedimientos epistemológicos que Mutumbajoy comparte con las prácticas cosmo-históricas de otros pueblos amerindios, los cuales tienen su base en sus experiencias cosmopolíticas. Quiero destacar un posicionamiento que me parece fundamental y que se observa en otros textos de este libro: el autor no plantea la propuesta cosmo-histórica como una alternativa inédita de interpretación historiográfica, sino como una práctica que, de hecho, vienen realizando, por ejemplo, los pueblos amerindios desde hace por lo menos 500 años. La idea es una apuesta de futuro que implica reconfigurar la relación con nuestro pasado y otros pasados: aprender a reconocer esas

tradiciones históricas y entender mejor sus mecanismos, así como la forma en la que se han relacionado con la monohistoria occidental.

Los otros textos del volumen se engarzan claramente con esta propuesta cosmo-histórica, en tanto que exploran los contrastes entre el pensamiento histórico-antropológico occidental y las maneras en las que algunos pueblos y culturas no occidentales actúan y han actuado cosmopolíticamente, negociando con los agentes de otros mundos, construyendo mediaciones que permitan evadir las violencias del ejercicio del poder como dominación. Así, los dos capítulos siguientes, de Gabriel Kruell y Marcio Goldman, respectivamente, revisan desde una perspectiva cosmopolítica tres conceptos desarrollados dentro del régimen monohistórico: cosmovisión, sincretismo y mestizaje.

En “Los caminos olvidados de la cosmovisión mesoamericana”, Gabriel Kruell elabora un cuidadoso examen del concepto, desarrollado por el historiador y antropólogo mexicano Alfredo López Austin, desde su primera formulación en su tesis doctoral, *Cuerpo humano e ideología* (1980), hasta su versión más acabada en el libro que coordinó sobre el tema con Alejandra Gámez Espinosa, en 2015.⁵ Señala Kruell que, en este ca-



5 Alejandra Gámez y Alfredo López Austin (coords.),

mino, el planteamiento de López Austin transitó de la diversidad a la unicidad, cancelando posibilidades muy productivas de interpretación. Inicialmente, anota, López Austin definió la cosmovisión como “un conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente” (p. 44), con el que los individuos y grupos sociales pretenden aprehender el universo en un momento histórico específico. Pero, en aquel tiempo, López Austin no hablaba de cosmovisión, sino de cosmovisiones, convencido de que los dos segmentos principales del orden sociopolítico prehispánico de los pueblos nahuas —el *calpolli* y el *tlatocáyotl*— tenían cosmovisiones diferentes en razón de que cada uno aglutinaba a una clase social distinta, articuladas ambas en un sistema de dominación funcional. El concepto, entonces, estaba parcialmente inspirado en la noción marxista de *ideología*, pero, más adelante, el antropólogo lo vinculó con la noción homniabarcadora de *superárea cultural* que Paul Kirchhoff introdujo en México. Con ello, la ideología quedó desplazada como herramienta explicativa y la imagen de pluralidad de mundos y sentidos fue sustituida por otra



Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías (México: El Colegio de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Fondo de Cultura Económica, 2015).

que supone la existencia de un macro sistema cultural compartido por todos los pueblos mesoamericanos. ¿Qué habría pasado, se pregunta Kruell, si, adoptando una perspectiva cosmopolítica, López Austin hubiera multiplicado, en lugar de singularizar, las cosmovisiones? ¿Cómo sería una representación de los mundos mesoamericanos que, a la oposición clasista entre *pipiltin* y *macehualtin*, se hubieran integrado distinciones de sexo, edad, origen étnico, ubicación geográfica, etcétera?

Con un espíritu crítico similar, Marcio Goldman somete a escrutinio los términos *mestizaje* y *sincretismo* que se han usado para comprender los procesos biológicos y culturales derivados del encuentro entre europeos, afros e indígenas en las Américas. Específicamente, le interesa cuestionar la idea de mezcla que subyace a estos conceptos y que se ancla en las necesidades de legitimación asociadas con la construcción del Estado nacional brasileño desde la primera mitad del siglo XIX. Quiero destacar la importancia de la operación ético-epistemológica que realiza Goldman al oponer las nociones de *antisincretismo* y *contramestizaje* a conceptos que parten de la premisa de que la homogeneidad es el destino inevitable de la gestión cultural y política de la diferencia. El resultado es tomar en serio, reconocer las reflexiones y teorías que los integrantes de esos mundos diversos de raíz africana e indígena

formulan sobre su mutua relación y su situación en el mundo.

¿Cuáles son los efectos de la práctica cosmopolítica en la vida de los pueblos amerindios que la asumen cotidianamente en sus relaciones con los agentes globales del capital y las sociedades dominantes articuladas por los Estados nacionales? El libro nos ofrece un ejemplo aleccionador en el capítulo de Johannes Neurath sobre cómo los wixaritari, o huicholes, usan la cosmopolítica contra el biopoder. En términos sintéticos, ésta es la práctica que ejercen los Estados modernos de regular a sus sujetos mediante el sometimiento de los cuerpos y dominar a las poblaciones a través del control de la salud, la alimentación y la reproducción;⁶ el capítulo examina algunas de las estrategias que los huicholes han desarrollado para defender, con éxito, su autonomía y su territorio, rechazando la introducción de programas gubernamentales orientados a “aliviar” su condición marginada. Estos programas, impulsados por el Estado supuestamente benefactor, suelen ir acompañados de formas de control que, además de interferir en las prácticas del ritual y la sociabilidad



6 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda I* (Valencia: Pre-Textos, 1995) y *Estado de excepción. Homo Sacer II* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004); Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* (México: Fondo de Cultura Económica, 2004).

tradicionales, lo cual propicia la erosión de la cultura propia, ejercen un sometimiento basado en la regulación de los cuerpos de los individuos “beneficiados” y facilitan la penetración del crimen organizado. Por otra parte, contribuyen a la acumulación del poder al interior de las comunidades en las que operan, un fenómeno que la sociedad wixarika se ha empeñado en evitar mediante la complejización extrema de su práctica ritual. Su negativa a articularse en la maquinaria del Estado nacional mexicano tiene que ver, precisamente, con esta defensa de un orden con jerarquías sociales que no resultan en relaciones internas de explotación y dominación. Ello no implica, sin embargo, la adopción de una política de aislamiento, sino un proyecto de vivir con autonomía y mantener, al mismo tiempo, “una interacción flexible y controlada con el mundo capitalista” (p. 141).

Finalmente, para cerrar el volumen, María Isabel Martínez Ramírez ofrece una reflexión sobre las condiciones de producción del conocimiento y las relaciones implicadas en él, a partir de su propia experiencia como investigadora durante casi dos décadas, con el trabajo de campo entre los rarámuri de la Sierra Tarahumara, los comcaac o seris de Sonora y los cucapá de Baja California Norte, así como a partir de pesquisas documentales y bibliográficas en archivos y bibliotecas. Este capítulo autorreflexivo explora lo que la autora llama la *ecología de nues-*

tras prácticas, es decir, la metodología de la investigación antropológica y su relación —o no— con las epistemologías de los pueblos que ésta estudia, con frecuencia, como si fueran simples objetos y no sujetos de conocimiento. Entre sus múltiples y muy sugerentes conclusiones/propuestas, quiero destacar la importancia de entender y realizar la investigación histórico-antropológica como un proceso de cocreación con los sujetos cuya realidad deseamos comprender —no explicar—, de tal manera que nuestro diseño metodológico sea siempre específico y esté determinado por los vínculos que establecemos con nuestros interlocutores en el campo.

Para terminar esta invitación a la lectura de *Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-síntesis*, quiero resaltar una de sus características más notables. Se trata de una obra redonda, donde los diferentes capítulos no sólo dialogan entre sí y se complementan, sino que trazan un círculo argumental completo, pese a que su pretensión no es sintetizar lo que se ha escrito hasta ahora sobre la cosmopolítica ni construir una definición estable y definitiva. El recorrido nos lleva, primero, de la mano de Navarrete, a reconocer la existencia de múltiples regímenes de historicidad que dan pie a “otras” tradiciones históricas. Después, con Kruell y Goldman, nos muestra el examen concreto de tres conceptos específicos del régimen monohistórico dominante en Occidente,

los cuales son analizados a la luz de algunas de esas “otras” tradiciones, y nos confronta, en los capítulos de Fujigaki y Neurath, con dos ejemplos de prácticas cosmopolíticas amerindias. Al final, en el texto de Martínez Ramírez, efectúa una incorporación efectiva del *Otro* como agente en el discurso histórico-antropológico, mediante los resultados de una propuesta de cocreación de conocimiento desde la diferencia y en la diferencia. Que el amable lector disfrute esta aventura de pensar la otredad y considerar seriamente la posibilidad de una acción política entre mundos diversos. Tal vez así, eventualmente, la violencia pueda abandonarse como medio de dominación, aunque ello no suponga la desaparición total de la violencia, cosa que de hecho considero imposible.

DANNA A. LEVIN ROJO

ORCID.ORG/0000-0002-6966-4257

Universidad Autónoma Metropolitana-
Azcapotzalco
levinroj@azc.uam.mx

D.R. © Danna A. Levin Rojo, Ciudad de México, enero-junio, 2023.