



María Isabel Martínez Ramírez
Johannes Neurath
(coordinadores)

COSMOPOLÍTICA Y COSMOHISTORIA

UNA ANTÍ-SÍNTESIS



SERIE HISTORIA AMERICANA



PARADIGMA INDICIAL

sb

Índice de contenido

[Presentación: Divergencias, incertidumbres, por María Isabel Martínez Ramírez y Johannes Neurath](#)

[La cosmohistoria: cómo construir la historia de mundos plurales, por Federico Navarrete Linares](#)

[Los caminos olvidados de la “cosmovisión mesoamericana”, por Gabriel K. Kruell](#)

[‘Nada es igual’: anti-sincretismos y contramestizajes en los saberes afroindígenas, por Marcio Goldman](#)

[La \(di\)solución de la muerte entre los rarámuri de México. Paradoja múltiple y tecnología ritual de transformaciones relacionales, Alejandro Fujigaki Lares](#)

[Cosmopolítica contra biopoder: vida, poder y autonomía entre los wixaritari, Johannes Neurath](#)

[Intervenir... Intuiciones metodológicas, por María Isabel Martínez Ramírez](#)

[Sobre los autores y la autora](#)

Cosmopolítica y cosmohistoria: una anti-síntesis

Este libro pertenece a la colección

PARADIGMA INDICIAL

Director de Colección

Guillermo Wilde

CONICET - Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Comité Científico Asesor

Perla Chinchilla Pawling

Universidad Iberoamericana, México

Diego Escolar

CRICYT-CONICET, Argentina

Pierre Antoine Fabre

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

Carlos Fausto

Universidad Federal de Rio de Janeiro, Brasil

Christophe Giudicelli

Sorbonne Université, Francia

Federico Navarrete

Universidad Nacional Autónoma Metropolitana, México

Johannes Neurath

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Akira Saito

Museo Nacional de Etnología, Japón

Gabriela Siracusano

CONICET- Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina

Jaime Valenzuela Marquez

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

María Isabel Martínez Ramírez
Johannes Neurath
(coordinadores)

Cosmopolítica y cosmohistoria: una anti-síntesis

FEDERICO NAVARRETE LINARES
GABRIEL K. KRUELL
MARCIO GOLDMAN
ALEJANDRO FUJIGAKI LARES
JOHANNES NEURATH
MARÍA ISABEL MARTÍNEZ RAMÍREZ

sb

Madrid - Santiago - Montevideo - Asunción - Lima - Buenos Aires - Bogotá -
México

Cosmopolítica y cosmohistoria : una anti-síntesis / Johannes Neurath ... [et al.]. -
1a ed - Ciudad

Autónoma de Buenos Aires : SB, 2021.

Libro digital, EPUB - (Paradigma indicial ; 37)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-8384-87-0

1. Antropología Política. 2. Etnología. I. Neurath, Johannes

I. Neurath, Johannes

CDD 305.8001

ISBN 978-987-8384-87-0

© Johannes Neurath, 2021 (johannes.neurath@gmail.com)

© María Isabel Martínez Ramírez, 2021 (isabelmr@unam.mx)

© Sb editorial, 2021

Piedras 113, 4º 8 - C1070AAC - Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Tel.: (+54) (11) 2153-0851 - www.editorialsb.com • ventas@editorialsb.com.ar

1ª edición, septiembre de 2021

Director general: Andrés C. Telesca (andres.telesca@editorialsb.com.ar)

Director de colección: Guillermo Wilde (guillermowilde@gmail.com)

Diseño de cubierta e interior: Cecilia Ricci (riccicecilia2004@gmail.com)

PRESENTACIÓN

Divergencias, incertidumbres¹

María Isabel Martínez Ramírez y Johannes Neurath

Cualquier divergencia (y habrá otras) produce la relación.

Marilyn Strathern,
*Kinship, Law and Unexpected.
Relatives are Always a Surprise*

No es un monocosmos

La cosmopolítica no tiene una definición establecida o aceptada por todos, es, más bien, un modo de mirar y de acercarse a algo, una manera de pensar, “a way of thinking”, en palabras de Huon Wardle y Justin Shaffner, editores de un volumen importante sobre el tema (2017). En el sentido de Isabelle Stengers, la autora de una serie de siete libros sobre *Cosmopolíticas* (1997), también la podemos entender como un dispositivo para pausar y detener el pensamiento, un experimento para jugar a ser el idiota y desde “un no saber” atender *el tiempo de las catástrofes* (Stengers 2013 [2009]). Combinando varias maneras de pensar el tema, podemos decir que este libro reúne una diversidad de meditaciones cosmopolíticas, pero no ofrece una introducción al tema. Más bien, pensamos que este tipo de síntesis sería problemático e incluso podría obstaculizar la comprensión del pensamiento de Stengers.

Como señala el epígrafe que abre este texto, la vinculación entre los capítulos que conforman este volumen es producto de su particularidad temática y analítica y, en ocasiones, de la divergencia sobre la comprensión de la cosmopolítica. Buscamos deslindarnos de la reducción que algunos antropólogos han hecho de la propuesta cosmopolítica de Stengers. Para estos colegas el término remite a las relaciones pluri-políticas que, establecidas entre humanos y no humanos, son puestas en juego durante los conflictos entablados con el Estado, industrias mineras, turísticas o acuíferas. Estos estudios son sin duda interesantes y relevantes (De la Cadena 2010, De la Cadena 2015, Liffman 2017, Liffman 2020), pero, desde nuestra perspectiva, es mejor partir de uno de los enigmas de la propuesta de Stengers: hablar del “cosmos”, aunque sin duda, lo que menos le interesa a esta autora es una visión de la totalidad de un mundo. En su lugar, tal vez, deberíamos pensar en las antiguas cosmografías y mapamundis, que describen comarcas habitadas por monstruos y quimeras, sirenas y hombres salvajes, y también de seres que hoy en día consideramos reales. En esta ciencia que después fue llamada despectivamente “premoderna”, la relación entre especulación e investigación empírica, aparentemente, no estaba tan bien organizada. Aún así, resulta que en la ciencia moderna y posmoderna, es decir, en todo lo que vino después de Einstein, Planck *et al.*, el cosmos nuevamente se volvió un asunto de gran complejidad, con principios ontológicos antagónicos y muchos enigmas. La pluralidad de mundos está de vuelta y, de hecho, cada vez está más “científicamente comprobada”.

Si miramos con detalle las palabras de esta filósofa, observaremos que el cosmos no es una globalidad organizada (como nos gustaría imaginar). En desquite:

Aquí hay que distinguir al cosmos de cualquier cosmos, o mundo, particular,

tal como podría pensarlo una tradición particular. No designa tampoco un proyecto que busque englobar a todos, porque es siempre una mala idea designar un englobante para aquello que se niega a ser englobado por otra cosa. El cosmos, tal como figura en el término cosmopolítica, *designa lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes; las articulaciones de las que podrían llegar a ser capaces* (Stengers 2014: 21, retraducido al español a partir de la versión en inglés).

A simple vista puede parecer ingenuo imaginar la existencia de muchos mundos, cuando ahora, más que nunca, insistimos en vislumbrar el final del nuestro. Pero como puntualizó Eduardo Viveiros de Castro (2015: 308), afirmar que otro mundo es posible no es más que la constatación de que “hay vida fuera del capitalismo, como hay sociedad fuera del Estado. Siempre hubo, y –es para eso que luchamos– continuará habiendo”. Como venimos discutiendo, lo relevante no es conocer la totalidad del cosmos implicado en el término cosmopolítica, ya que ésta y éste son desconocidos; sino dar cuenta de las divergencias (Strathern 2005), de las fricciones (Tsing 2005, Tsing 2015), de las disputas por la definición de lo real (Viveiros de Castro 2015) entre esta multiplicidad de mundos. Incluso, hay quienes, como Marcio Goldman (2016: 30) que colabora en este libro, han experimentado el potencial de “ese desconocido fundamental o de una especie de *no sabemos trascendental*” como el dispositivo constitutivo de la práctica antropológica “de la manera más radical posible”, con el fin de evitar “la descalificación de la práctica y el pensamiento de aquellos y aquellas con quienes trabajamos”.

A partir de esta lectura, aquel desconocido fundamental instituye cualquier relación que, de hecho, potencialmente sería política –independientemente si corresponde o no con nuestras definiciones y experiencias sobre este campo–. Ejemplos sobre estas fricciones y negociaciones han proliferado en la literatura etnográfica (Liffman 2017, Liffman 2020, Neurath 2018, Fujigaki Lares 2020). Entre los

aborígenes de Belyuen en Australia (Povinelli 2013 y 2016), por citar un caso, los sueños, pueden escuchar, oler y actuar en las negociaciones entre grupos sociales o, más recientemente, en las negociaciones entabladas con empresas de gas y de minería. Pero, a ciencia cierta, nadie tiene claro -incluyendo a los aborígenes mismos- qué es el sueño. Sugerimos consultar los videos del colectivo Karrabi, particularmente *Wutharr, Saltwater Dreams* (2016), pero en lugar de entender un término definible, veremos como en este nuevo concepto de “cosmos” las divergencias y las incertidumbres son fundantes de cada una de las relaciones.

También queda claro que Stengers es cada vez más leída porque (nuevamente) hay una conciencia de crisis, con la incertidumbre como determinante de la existencia. Su propuesta es adecuada para orientarnos en un mundo donde, en principio, no es fácil orientarse. Posiblemente porque hay demasiados rumbos en disputa.

Durante la segunda mitad de 2019, algunos de los colaboradores de este libro iniciamos un curso-seminario dedicado a reflexionar sobre la obra de Stengers y a discutir en torno al debate cosmopolítico en estos términos. Aquel fue el primer momento en que comenzamos a imaginar este volumen.

En este foro, Federico Navarrete Linares discutió su propuesta de la cosmohistoria. Inspirada en las apuestas cosmopolíticas, la cosmohistoria buscaría acabar con la exclusividad de los pasados que supuestamente son pertinentes para el presente, le interesa multiplicarse y, parafraseando a Walter Benjamin (2008), convertir en historia otros pasados para que ésta no quede reducida a un viento que, soplando desde un origen único, arrastra la chatarra de proyectos fallidos de progreso, amontonando todo el *trash* producido por nuestro desarrollo linear capitalista. La cosmohistoria elige situarse en la contradicción o en el conflicto, en la imposibilidad de la

integración y la resistencia a la reducción que pretenden los relatos purificadores de la historia cosmopolita de Kant (1987, ver también Latour 2004, Cañedo Rodríguez 2013: 10). En “La cosmohistoria: cómo construir la historia de mundos plurales” (en este volumen), Federico Navarrete discute el problema de las divergencias, las fricciones y el desconocido que definen las relaciones a partir de distintos procedimientos que el autor califica como cosmopolíticos: la relación entre las historias europeas y las historias indígenas presentes en la monohistoria hasta la actualidad, la integración temporal, la definición de la realidad y la búsqueda de la efectividad.

En la cosmopolítica se propone que seamos como Santiago Mutumbajoy, el amigo e “informante” de Michael Taussig (1987), quien se negó entrar en *la* historia universal. Seamos polifónicos, pero sin miedo a la disonancia (más aún, habitándola), y dejemos de subsumir una historia a la otra. Reconocer las fricciones entre pasados e historias de otros tiempos evidencia que han usado una camisa de fuerza para someternos violentamente a un tiempo lineal, simple y continuo. De tal suerte que, siguiendo de cerca a Stengers, Navarrete concluirá que:

La cosmohistoria reconoce el carácter novedoso de estas negociaciones, es decir, su naturaleza dialógica y creativa, y la manera en que construyeron realidades inéditas que permitieron a los habitantes de los diferentes mundos históricos transitar de uno al otro, o vivir en ambos a la vez.

En este tenor, Gabriel Kruell se interesó en desarrollar una lectura amplia de los siete volúmenes que conforman *Cosmopolitiques* de Isabelle Stengers. Al destacar el concepto stengeriano de “ecología de las prácticas”, Kruell enfocó su análisis en las posibilidades de visitar el concepto de cosmovisión, formulado por Alfredo López Austin (1980, 2001), desde las definiciones que Stengers ofrece en su vasta obra sobre cosmopolítica. Poner en duda la necesidad cuasi mecánica de ordenar su mundo, que

siempre se ha atribuido a los pueblos indígenas, es tema del capítulo “Los caminos olvidados de la *cosmovisión mesoamericana*” y una de las divergencias que se pueden formular mejor a partir de la lectura de la propuesta cosmopolítica.

Kruell problematiza las tradiciones arqueológicas, históricas y antropológicas dedicadas al estudio de las “cosmovisiones indígenas” que, entendidas desde una suerte de naturalismo materialista, reducen a creencias y a costumbres las complejas ontologías, epistemologías, teorías y modos de existencia de todos los pueblos amerindios. Lo que hacen estos pueblos a veces se considera medianamente adecuado, aunque plagado de falsedades, y en ocasiones como algo totalmente errado. En estos “análisis” que no cuestionan su eurocentrismo es recurrente la confusión entre relativismo y relacionalidad – cuando quizá lo único que tienen en común sean sus primeras cinco letras y, como ya se ha dicho, no se refieren a lo mismo-. Para retomar brevemente toda esta discusión ya bastante larga, la diferencia entre ambos conceptos y ambas prácticas radica en negar o en considerar que las condiciones de felicidad de un pueblo no pueden ser determinadas por terceros (como el Estado) o, dicho de otro modo, que la autonomía ontológica es el principio para entablar cualquier negociación (Viveiros de Castro 2020: 15).

Como dice también Goldman (2016), para establecer un diálogo cosmopolítico es un requisito no descalificar a las personas con quienes trabajamos y, de hecho, resulta urgente crear condiciones de posibilidad para que las narrativas emitidas desde su punto de vista coexistan con nuestros relatos académicos. “‘Seamos serios, no podemos tomar a los otros en serio’. Pero si no podemos tomarlos en serio, ¿qué estamos haciendo aquí, carajo?” (Viveiros de Castro en Fujigaki, Martínez y Salazar 2014). Apostar por la

simetría latouriana (1993) y aceptar la posibilidad de que una “cosmovisión” o una “cosmología” ocupe el mismo rango epistemológico y, sobre todo, ontológico de las teorías establecidas por las instituciones de sociedades autoproclamadas “modernas”, tales como las universidades y las ciencias.

Pero no es necesario hacer esto de manera ingenua, sino reconociendo que, como decíamos, dicha búsqueda por la simetría es ya producto de la disputa entre realidades (Martínez Ramírez 2020). Y, luego, vienen todos los problemas de traducción que esto implica, porque ¿quién asegura que “nuestra ciencia” o “nuestro mundo” realmente tiene equivalente y sinónimos en otras realidades? Recordemos que una sonaja de un chamán es más parecida a un acelerador de partículas que a los juguetes de nuestros niños (Viveiros de Castro 2008).

Por estos motivos, y aprovechando que en septiembre de ese mismo año Marcio Goldman impartió un curso para reflexionar sobre teoría etnográfica, contramestizaje y contrasinetismo, lo invitamos a participar en este libro. En “‘Nada es igual’: anti-sinetismos y contramestizajes en los saberes afroindígenas”, Goldman se pregunta: “¿Cómo superar, entonces, esa occidentalización, esa estatización, ese blanqueamiento de la relación afroindígena?”. En otras palabras, cómo hacer proliferar los puntos de vista sobre las relaciones entre “indígenas”, “afrodescendientes” y “blancos” que conforman el triángulo racial brasileño. Su hipótesis es que estas “relaciones [...] no pueden ser las mismas cuando se ven desde el punto de vista de los dominantes o los dominados”. Por ello, por contramestizaje o contrasinetismo no se hace referencia a un supuesto rechazo de la mezcla, sino se trata de “enfatar el carácter abierto de estos procedimientos, su dimensión analógica, no binaria ni digital, el elemento de indeterminación que implica cualquier proceso de mezcla”. Y, a partir de esta

indeterminación, entender que lo “contra” posee un carácter propiamente clastroano, en el sentido de la “Sociedad contra el Estado” (Clastres 1974) sobre un rechazo activo hacia el Uno y de una afirmación de las multiplicidades.

En esto estábamos a finales del 2019, explorando la incertidumbre, proliferando multiplicidades... Y como es evidente, desconocíamos lo que sucedería en el umbral del 2020.

Se nos cayó el 20-20

Al principio del año 2020, decían los astrólogos: “La conjunción de Plutón, Júpiter y Saturno en Capricornio por primera vez en 500 años supondrá, según los expertos en astrología, el inicio de un cambio a escala global”. Podríamos decir que esto explica todo. La llegada del COVID-19 nos confrontó con la fragilidad de nuestros modos de existencia y, simultáneamente, evidenció de modo contundente las desigualdades, las inequidades y las violencias de género, raciales, económicas, todas exclusiones y demarcaciones sufridas por el grueso de la población mundial que, dicho de paso, conforman las nada sólidas bases de nuestra denominada “civilización”.

Recordemos que al menos en México y quizá en toda América Latina, la cuarentena y “el-quedate-en-tu-casa”, sólo es posible porque un ejército de personas continúa sembrando alimento, transportando bienes, brindando servicios básicos, y garantizando, así, el funcionamiento de la infraestructura. *Parásitos* (2019), el más reciente filme de Boon Joo-ho, podría ser una imagen preciosa y terrible del preámbulo al 2020. Imaginemos, como hace Anna L. Tsing, las fricciones, los cambios de escala o las conexiones parciales que permiten aquella experiencia dantesca que ha llegado a ser la vida virtual. Esta simultaneidad de relaciones físicas prohibidas e intensidades *online* que vive

la “mayoría”... se sostienen sobre una intrincada relacionalidad. En la emergencia redescubrimos todo lo que parecía autoevidente y que tomamos como hechos cuasi naturales: todo aquello que, como advirtió Roy Wagner (1981), es en realidad una invención, no algo dado, pero en nuestra sociedad está definido por la desigualdad, la jerarquía y la violencia sistemática. Por cierto, aquella “mayoría” -generalmente representada por hombres, blancos, clase media, conservadores, etc.- es, como podrán imaginar, más pequeña que los mosquitos, por utilizar palabras de Gilles Deleuze y Félix Guattari (Viveiros de Castro 2020: 7).

Usando un lenguaje menos esotérico, para algunos 2020 es un año que arrebató con un manotazo sobre la mesa la ilusión de no pasar por grandes desastres o del “no llegaré a verlo”, tendencialmente asociados con las guerras. De hecho, la guerra fue una metáfora para comprender globalmente la presencia del COVID-19 para cierta generación. Algunos de los promotores de la metáfora de la guerra han logrado concretar sus sueños genocidas utilizando este virus como un arma: pensemos en Brasil o en Nicaragua, por ejemplo.

Para algunos, que en la década de 1980 escucharon el *No Future* en las calles, siempre acompañado de gas lacrimógeno, pero siempre sabiendo que no era real y que aún restaba mucho futuro, el tiempo del *no future punk*, ha comenzado. Como bien dijeron Deborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro (2014), “el fin del mundo es un tema infinito hasta que sucede”. Ahora es el *Tiempo del fin* (Anders 2007), pero para algunos la sorpresa es mayor porque el fin del mundo es un proceso más bien lento y tedioso, como afirma T. S. Eliot en el poema *The Hollow Men* “This is the way the world ends, Not with a bang but with a whimper” (citado en Danowski y Viveiros de Castro 2014: 59).

Pero para otros, la experiencia del fin del mundo propio, siempre estuvo presente. Antes del COVID-19, cientos de personas morían (y mueren) en México por epidemias de *communicable diseases*, como la tuberculosis en la Sierra Tarahumara (ver Fujigaki Lares en este libro) y como declaró Josefa Sánchez Cordero, compañera zoque del curso-seminario de Cosmopolítica: “no hay nada más viejo que el fin del mundo”.

Esta serie de situaciones irrumpió evidentemente en nuestras vidas y en nuestro oficio. Y en la coexistencia de estas experiencias tan divergentes sobre el COVID-19 es que miramos, sorprendidos, cómo en los espacios íntimos de la experiencia, en nuestros propios cuerpos, habitamos la conexión y las disyunciones entre distintos mundos de los que hablaba Stengers y, sobre todo, residimos en el desconocido fundamental que los articula.

Fue así que ante aquella irrupción, decidimos hacer una pausa, es decir, ralentizar el pensamiento (Stengers 1997, 2010), pues algunos de nosotros consideramos que si la cosmopolítica tenía algún sentido era justamente para comprender lo que sucedía. Aquí valdría recordar que antes de ese momento en que “la normalidad” entró al campo de la reflexividad radical, algunas mujeres en México hicieron una pausa previa -hablando de preámbulos- para exigir una intervención colectiva e institucional ante las condiciones necropolíticas que vivían (y vivimos) cotidianamente en México. ¿Cómo fue un día sin mujeres? ¿Cómo ha sido nuestro mundo sin ese complicado “nosotros” de definir? ¿Cómo serían los mundos (humanos y no humanos) sin nuestro modo de existencia basado en la constante aceleración de la producción y el consumo? ¿Cómo podemos afrontar los sucesos altamente cosmopolíticos de los últimos meses? ¿Cómo afrontar una necropolítica que amenaza todo lo existente y obliga a tantos cuerpos a permanecer en diferentes situaciones de estar entre la vida

y la muerte (Mbembe 2018)?

En un ambiente de total incertidumbre, decidimos retomar a Stengers. Revisamos detenidamente *En el tiempo de las catástrofes* que, publicado en 2009, fue escrito con una clarividencia asombrosa. En este libro, Stengers propone reconocer aquello que provoca la irrupción de Gaia –esta extraña diosa de la Tierra totalmente indiferente a nuestros proyectos y pensamientos– y sus consecuencias; así como aceptar que no somos los actores principales de esta historia. De la misma manera, convoca a reinventar los modos de producción y de cooperación para resistir a la barbarie que describíamos arriba. ¿Cómo hacerlo? Creando a partir de lo desconocido y de la incertidumbre en una escala local que nos incluya, pues pensar el futuro se ha convertido en un derecho legítimo de todas y de todos. A la par revisamos detenidamente los capítulos que conforman el libro *Arts of Living in a Damaged Planet*, editado por Ana L. Tsing *et al.* (2017), un punto de convergencia, no sin fricciones, entre antropología, arte, biología, genética e historia. ¿Cómo imaginar un mundo en el cual el futuro es un derecho para todos pero, en contrapartida, se cancela la libertad de simplemente no preocuparse del futuro y no asumir responsabilidades? ¿Cómo reconocer que, pese a que nos guste imaginar que Gaia está furiosa con nosotros, poco le importamos, pues su presencia y fuerza poco tiene que ver con nuestros limitados conceptos sobre la acción y la agencia (Stengers 2010 [1993])? ¿Cómo afrontar que en esta nueva cosmopolítica, nunca fuimos modernos, claro, y más allá de esto, nunca fuimos individuos (Latour 1993, Tsing *et al.* 2017)? ¿Cómo reconocer, sin caer en lamentaciones antropocéntricas, que la vida más inteligente que conocemos posiblemente vive, bajo la forma de complejas redes y comunidades holobióticas de bacterias, en nuestros intestinos? (Tsing *et al.* 2017)

Con estas y otras cuestiones irresueltas, como las

dedicadas al fin del mundo, continuamos con la elaboración de este volumen.

Alejandro Fujigaki Lares reúne estos campos de discusión en el capítulo titulado “La (di)solución de la muerte entre los rarámuri de México. Paradoja múltiple y tecnología ritual de transformaciones relacionales” para mostrar cómo los dispositivos, las máquinas, los laboratorios y las herramientas rituales de los rarámuri o tarahumaras que habitan en la Sierra Tarahumara, México, pueden ser inspiradoras para imaginar cómo afrontar las miles de muertes provocadas por el COVID-19 y la muerte misma de nuestro modo de existencia o, como estábamos diciendo, de nuestro mundo. En principio, vale destacar que los muertos no son “valores estadísticos”. En este texto, Fujigaki Lares describe la teoría etnográfica rarámuri sobre la transformación ontológica, epistemológica y política generada por la disyunción que provoca la muerte, reconfigurando los vínculos que constituían a la persona fallecida mediante un intenso trabajo colectivo que permite construir el olvido –quizá, dicho de paso, una labor más difícil que recordar–. Como Fujigaki Lares también ha analizado en otros de sus estudios etnográficos e históricos (2014, 2015, 2020), olvidar implica mucho trabajo ritual, mucho esfuerzo, porque requiere crear una bifurcación, un camino distinto. Pero como dice Benjamin (2008), citado en el capítulo de Navarrete Linares, si triunfa el enemigo, monohistórico y monocósmico, también estos muertos, con tanto trabajo olvidados, quedarían aniquilados.

En un tono análogo al de Marcio Goldman, Alejandro Fujigaki Lares echa mano de una traducción de las teorías y de las prácticas nativas para dar cuenta de problemas más amplios y, mediante el proceso dialógico implicado en dicha traducción, evidenciar las redes cosmopolíticas que constituyen el saber antropológico e histórico. Sin duda, los pueblos amerindios saben como lidiar con los fines del

mundo, y con los fines de civilizaciones, aunque no lo deseen y pese a que sea una carga lamentable, tienen mucha experiencia con este tema (Bold 2019). Por ejemplo, el activismo ecológico de los wixarika de los que nos habla Johannes Neurath (2018) no busca “salvar el planeta”, sino defender las condiciones para crearlo o inventarlo.

Quizá esta podría ser una buena razón para acercarnos nuevamente a ellos y preguntarnos, como lo hizo Pierre Clastres, “¿Cómo abrir espacio para los otros?” (2015: 89). Y abrir espacio para los otros, como advirtió Viveiros de Castro, no significa tomarlos como modelos o hacerlos nuestras “víctimas” o “nuestros” redentores. Posiblemente, siguiendo de cerca a Clastres, sea pertinente imaginar nuestro oficio de antropólogos o de historiadores como un trabajo capaz de elucidar las condiciones de autodeterminación ontológica de los Otros, “lo que significa, entre otras cosas, reconocerles una consistencia sociopolítica propia, y, en cuanto tal, no transferible para nuestro mundo como si fuera la receta hace mucho tiempo perdida de la felicidad eterna universal” (Viveiros de Castro 2015: 318). Para mantener un diálogo con aquellos pueblos, con aquellos Otros que han vivido repetidas veces el fin del mundo, entonces es necesaria la cosmopolítica.

Se ve que algunos no queremos dejar de preguntar: ¿qué es a ciencia cierta la cosmopolítica? En “Cosmopolítica contra biopoder: vida, poder y autonomía entre los wixaritari” Johannes Neurath indica que “se trata de una corriente de pensamiento reflexivo y experimental, así que formular una definición rígida de cosmopolítica sería interrumpir un proceso que apenas está comenzando”. En este capítulo, Johannes describe cómo la diversidad de regímenes relacionales, ontológicos y cosmopolíticos en las prácticas de los huicholes o wixarika es experimentada como un estímulo para la reflexión. Su hipótesis es que estas *prácticas complejas del conocimiento* “posibilita que

los huicholes tuapuritari -en un entorno que es económicamente complicado, inseguro y violento- puedan actuar tan bien en la política y normalmente lograr sus principales objetivos” (Neurath 2020).

Al igual que Navarrete Linares y los otros autores, Neurath reflexiona sobre la producción de la multiplicidad como un principio de lo político y de la política -otra vez nos encontramos aquí con Clastres- y, más aún, de la cosmopolítica. A diferencia de otras autoras y autores, las propuestas reunidas en este libro no sólo registran la pluralidad de prácticas políticas (eso estábamos diciendo arriba), sino que observan la proliferación de nuevas, contradictorias y múltiples relaciones (todas *per se* políticas). Interpelando a las lectoras y a los lectores, Neurath se pregunta ¿por qué elegir ser indígena o ser mestizo, cuando se puede tener las dos cosas? ¿Por qué optar por la síntesis cuando pueden diseminar las antítesis? ¿Cómo habitar la divergencia y convertirla en una potencia fundante de toda relación? Como en la propuesta del contra-mestizaje de Goldman, la cosmopolítica wixarika deja espacio para vivencias identitarias no-binarias, algo que la tradición occidental -o como la llamaría Strathern (2005), euroamericana- difícilmente puede entender.

¿Hacia la descolonización del futuro?

Finalmente, la “intervención” de María Isabel Martínez Ramírez es, hasta cierto punto, un posfacio. Reinicia la discusión sobre cómo asumir la cosmopolítica en nuestras prácticas de investigación y de construcción de conocimiento sobre con los otros. Martínez Ramírez vuelve a iniciar la discusión en una especie de construcción de un universo “B” -que no sería exactamente el opuesto del lado “A”- sino tan sólo una bifurcación posible entre muchas otras. ¿Acaso otras ciencias sociales son posibles? Otras que no hayan surgido del esclavismo o del feudalismo, mucho

menos de la “Corporate University” donde la creación de conocimiento se entiende sobre todo como la elaboración de productos evaluables a partir de sistemas objetivos de puntajes y *rankings*, al mismo tiempo que se preserva un *safe space* donde las élites pueden explorar y purgar sus malas conciencias liberales.

El capítulo en forma de *patchwork*, como lo caracteriza Martínez Ramírez, se proyecta hacia una “universidad sin condiciones”, en el sentido de Jacques Derrida (2001), al mismo tiempo que sólo puede existir en un contexto concreto y local que nos incluye, como decía Stengers (2013 [2009]). Por eso se presenta una etnografía sobre la elaboración de objetos sencillos y cotidianos como canastas tejidas de materiales tomados del entorno inmediato. Casi como si quisiera decir que para recuperar la inocencia, la etnografía debe recuperar su ingenuidad. La descolonización del pensamiento permite valorar lo pequeño, y observar las divergencias a veces minúsculas en los trayectos de las almas que entran y salen de un cuerpo y de las ideas que pasan de una persona a la otra en la co-creación de teoría.

Al escribir esta Introducción, en representación de todos los colaboradores de este libro, continuamos con la incertidumbre con la que nació el 2020 y que a lo largo de estos meses se ha intensificado –sobre este tiempo sugerimos visitar el blog de Federico Navarrete Linares sobre las Cosmohistorias del siglo XXI en <https://cosmohistoria.wordpress.com/>. Luego de revisar los capítulos que conforman este volumen, advertimos que de una u otra forma, todos implican el futuro e imaginan su multiplicación. En nuestra experiencia, la cosmopolítica ha resultado ser como una “máquina de guerra” de las que hablan Deleuze y Guattari (2002 [1980]), es decir, una que produce multiplicidades en contra de lo Uno (del Estado, del capital, del oficio del académico y así sucesivamente), y

divergencias siempre latentes (Sztutman 2012).

Retomando lo que se decía, que bajo el signo de Saturno nacen los melancólicos, flojos, tontos, lentos (diríamos mejor los deprimidos o los retrasados), aunque si te va bien, eres genial, con ideas brillantes o locas (Klibansky, Panofsky y Saxl 1964). Nuestro fatídico año 2020 está co-gobernado por Saturno, afirman. ¿Será que de la melancolía del mundo COVID-19 también nacen ideas, sino brillantes, por lo menos *divergentes* que ofrezcan la posibilidad de entender mejor la “propuesta cosmopolítica”? En este mundo COVID-19 habitamos la incertidumbre, no por decisión, pero ¿y si tuviéramos la capacidad de elegir residir “otra vez las zonas de experiencias devastadas” por voluntad y dejarnos de pensar como víctimas (Pignarre e Stengers 2005: 185 citado en Marcio Goldman, en este volumen)?

Retomando los “anti-sincretismos” de Goldman, llamamos este libro una “anti-síntesis”. En realidad no se trata de elaborar un resumen para saber qué dice Stengers y dejar todo preparado para el “extractivismo intelectual” (Gorbach y Rufer 2016). Aquello que hemos procurado ha sido valorar y experimentar un pensamiento relacional, abierto a la alteridad y que no se asusta fácilmente frente a una complejidad mayor. Aquí el énfasis se pone en las “bifurcaciones constantes” (Fujigaki Lares 2015, 2019) y en la imposibilidad de lograr una síntesis, es decir, en la ausencia de algo que pueda englobar a las diferencias, similar a lo que Roy Wagner plantea con su “dialéctica sin síntesis” (Wagner 1981; Goldman 2019: 48) o la “conjunción disyuntiva” del perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro 2010). De esta manera, el libro no podrá funcionar como una introducción, ni se trata de intentos de aplicación, y mucho menos de preparar los caminos para una antropología o una historia venideras. Este fin del mundo será sin profetas, y no anunciamos a Stengers como una Mesías. Acaso tendría que descender por un camino

bifurcado. ¿Qué “lo torcido se enderece, y lo áspero se allane” (*Isaiah 40: 4*)? No, gracias.

En resumen, nuestro volumen solamente ofrece un panorama de lo que logramos pensar e investigar un grupo de antropólogos e historiadores. La propuesta cosmopolítica nos inspira, pero no se trata de producir exégesis sobre Stengers o Latour. No encontrarán nada de ello en este libro. Es que nosotros tergiversamos.

Bibliografía

- Anders, Günther. 2007. *Le temps de la fin*. París: L’Herne.
- Benjamin, Walter. 2008. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca-Universidad Autónoma de la Ciudad de México (Introducción y traducción de Bolívar Echeverría).
- Bold, Rosalyn (coord.). 2019. *Indigenous Perceptions of the End of the World. Creating a Cosmopolitics of Change*. Londres: Palgrave.
- Cañedo Rodríguez, Montserrat (coord.). 2013. *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*. Madrid: Trotta.
- Clastres, Pierre. 1974. *La Société Contre l’État. Recherches d’Anthropologie Politique*. París: Minuit.
- Danowski, Déborah; Eduardo Viveiros de Castro. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos y os fins*. San Pablo: Desterro, Cultura y barbárie, Instituto Socioambiental.
- De la Cadena, Marisol. 2010. «Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual Reflections beyond the ‘Politics’». *Cultural Anthropology* 25 (2), pp. 34-370.
- . 2015. *Earth Beings. Ecology of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Deleuze, Gilles; Félix Guattari 2002 [1980]. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, Jacques. 2001. *L’université sans condition*. París: Galilée.
- Fujigaki Lares, Alejandro. 2014. «Construir el camino del olvido. Rituales mortuorios». *Artes de México: Tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra* 112. Coord. M. I. Martínez Ramírez. México: Artes de México, pp. 30-37.
- . 2015. *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexica*. Tesis de doctorado, IIA-UNAM.
- . 2019. «Caminos que bifurcan y multiplican mundos. Alteridades|Identidades entre los rarámuri de Chihuahua». *Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso de México y Brasil*. Coords. M. I. Martínez Ramírez, A. F. Lares y C. Bonfiglioli. México: IIH y IIA-UNAM.
- . 2020. «Caminos rarámuri para sostener o acabar el mundo. Teoría etnográfica, cambio climático y Antropoceno». *Mana* 26 (1), pp. 1-35.

- . Isabel Martínez; Denisse Salazar. 2014. «Llevar a serio... Contra el infierno metafísico de la antropología. Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro». *Anales de Antropología* 48 (2), pp. 219-244.
- Goldman, Marcio. 2003. «Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografía, antropología e política em Ilhéus, Bahia». *Revista de Antropología de la Universidad de São Paulo* 46 (2), pp. 445-476.
- . 2016. «Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías». *Cuadernos Antropología Social* 44, pp. 27-35.
- . 2019. «Blood, initiation, and participation». *The Culture of Invention in the Americas, Anthropological Experiments with Roy Wagner*. Coords. J. A. Kelly y P. Pitarch. Milton Keynes: Sean Kingston. pp. 31-52.
- Gorbach, Frida; Mario Rufer (coords.). 2016. *(In)disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*. México: Siglo XXI.
- Kant, Immanuel. 1987. «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita». *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos, pp. 3-23.
- Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky; Fritz Saxl. 1964. *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. London: Nelson.
- Latour, Bruno. 1993. *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología simétrica*, Madrid: Debate.
- . 2004. «Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck». *Common Knowledge* 10 (3), pp. 450-462.
- Liffman, Paul. 2017. «El agua de nuestros hermanos mayores: la cosmopolítica antiminera de los wixaritari y sus aliados». *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales. Perspectivas comparativas*. Coords. G. Olivier y J. Neurath. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 563-588.
- . 2020. «Extractivism, ontologies and histories in modern indigenous worlds». *History and Anthropology* 31 (2), pp. 282-291.
- López Austin, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- . 2001. «El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana». *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Coords. J. Broda y J. F. Báez. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Fondo de Cultura Económica. pp. 47-65.
- Martínez Ramírez, María Isabel. 2020. *Teoría etnográfica. Crónica por la antropología rarámuri*. México: Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mbembe, Achille. 2018. *Necropolítica*. San Pablo: n-1 edições.
- Neurath, Johannes. 2018. «Fricciones ontológicas en las colaboraciones entre huicholes y ambientalistas». *Relaciones* 156, pp. 167-194.
- . 2020. *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio*. Buenos Aires: Sb.
- Pignarre, Philippe; Isabelle Stengers. 2005. *La Sorcellerie Capitaliste*. París: La Découverte.
- Povinelli, Elizabeth A. 2013. «¿Escuchan las rocas? La política cultural de la