



Reseña del libro: *Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-síntesis*, de María Isabel Martínez Ramírez y Johannes Neurath, coords. (Buenos Aires: SB / Paradigma Indical, 2021)

Fecha de recepción: 29 de noviembre de 2022

Fecha de aprobación: 16 de enero de 2023

*Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-síntesis* es una compilación de varios textos recabada por María Isabel Martínez Ramírez y Johannes Neurath, bajo el sello de la editorial SB. Una compilación que, dada su particular configuración, me impone una aproximación tentacular al modo que Donna Haraway propone con su método difractivo. Karen Bader define *difracción* como “un fenómeno característico de las ondas que se basa en la desviación de éstas al encontrar un obstáculo o al atravesar una rendija. Es decir, es un método de multiplicación de posibilidades a partir de la interferencia”<sup>6</sup>. Haraway lo utiliza para pensar la geometría de la relacionalidad. “Frente a la refracción o a la reflexión que producen lo mismo pero desplazado”, dice Haraway, “la difracción produce una cartografía de las interferencias”<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Mayte Cantero-Sánchez, “Apuntes sobre el método. Materialismos feministas para las ciencias sociales”, ponencia en la 8a. Conferencia Caribeña y Latinoamericana de Ciencias Sociales, Clacso, 2018), acceso el 16 de mayo de 2023 [https://www.clacso.org.ar/conferencia2018/presentacion\\_ponencia.php?ponencia=2018615173359-1224-pi](https://www.clacso.org.ar/conferencia2018/presentacion_ponencia.php?ponencia=2018615173359-1224-pi)

<sup>7</sup> Cantero-Sánchez, “Apuntes...”.

Pensé en ese método puesto que me aproximé al texto desde mi práctica como psicoanalista y es desde allí que me interesa explorar otra manera que no sea la de conjugar dos cosas, en este caso la antropología y el psicoanálisis. Me parece que cuando decimos *psicoanálisis y...* lo que sea, estamos ya partiendo de un *impasse* irresoluble porque supone relacionar dos cosas que de antemano ya están configuradas como si estuvieran terminadas, y se tuviera clara la forma y la naturaleza de su *qué hacer*, reafirmando así cada una en su propio terreno y en su propia lengua; sin embargo, me parece que la pregunta de qué hacemos y cómo lo hacemos es una constante que habría de estar en continuo movimiento y a la cual es necesario volver periódicamente.

Recuerdo que hace algunos años escuché una conferencia de psicoanálisis y etnología en la ENAH, en ella uno de los ponentes planteaba que lo que encontraba en común entre estas dos disciplinas era la otredad. Cabe señalar que el Otro —ya sea con mayúsculas o con minúsculas—, tal y como lo trabajamos en psicoanálisis, específicamente con Lacan,<sup>8</sup> es distinto a la otredad a la que se refieren en etnología y en antropología. Sin embargo, creo que éste, más que un punto en común, se puede pensar como un obstáculo que genera una difracción, ya que en ambos casos se trata de ampliar los límites de lo conocido, pero en canchas y con objetivos diferentes. Pero ¿será que estos campos son realmente tan distintos? Por otro lado, pensar solamente en ampliar los límites del conocimiento quizá nos obtura la posibilidad de ser receptivos a otros tipos de realidades inmunes a éste.

El problema, si bien tiene sus raíces epistemológicas —ya que atañe a la cuestión de cómo definir nuestro objeto de estudio y desde dónde acceder a él—, de nuevo planteado así, no tiene mucha salida, porque suponemos ya de antemano lo que es conocimiento, lo que es objeto y sujeto, lo que es cultura y naturaleza.

<sup>8</sup> Jacques Lacan, *Escritos* (México: Siglo XXI, 1975).

En el campo del psicoanálisis, Lacan probó sortear esta cuestión haciendo algo distinto con el inconsciente freudiano —el cual no dejaba de tener sus anclas en el proyecto de la ilustración— al apostar por conocer y definir su naturaleza o sus contenidos. A diferencia de Freud, Lacan estableció una distancia con la ciencia y con la religión que le permitió no desecharlas, sino mantener una tensión con ellas. Movimiento no menor, que fue posible gracias a la introducción tanto de los tres registros, como del famoso objeto *a*. Un objeto, a estas alturas, más que manoseado. Un objeto que está inspirado en la cosa en sí kantiana, pero que no está, como en Kant<sup>9</sup>, colocado más allá del conocimiento, sino más acá; en la intersección de los tres registros. A este objeto lo conocemos en psicoanálisis como el *objeto causa de deseo*. Un objeto que, a diferencia del *objeto perdido* de Freud, se ubica en la base del deseo y no como objetivo de éste. Un objeto que, si bien puede ser el vehículo de superación de la epistemología kantiana, no obstante hereda las mismas paradojas de la *cosa en sí* porque estrictamente no es un objeto del mundo, y sin embargo, paradójicamente, al ser nombrado está condenado a habitar en una frontera muy peligrosa. Lacan decía que por eso lo había nombrado con la mínima partícula posible: *a*. No obstante, aún la más mínima partícula introduce al dichoso objeto en el registro del simbólico y corre el riesgo de obturar aquello que está por fuera del mismo. A pesar de este pequeño detalle, el gesto de Lacan tergiversa la idea del mundo kantiano porque este objeto ya no se encuentra en los límites de lo posible, sino en la base de lo posible. Podríamos decir que, a pesar de lo abstracto que pueda parecer el *objeto a*, en realidad posibilita una práctica del psicoanálisis mucho más inmanente. Esto que estoy queriendo resumir en unas cuantas líneas le tomó a Lacan toda una vida. Lamentablemente, sus planteamientos aún no han llegado hasta sus últimas consecuencias porque suelen coagularse en una serie de fórmulas inertes que se repiten sin siquiera dar cuenta de lo que implican. Así pues, en el mejor de los

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Madrid: Alfaguara, 1978).

casos esta invención ha permitido, en ocasiones, que en el campo del psicoanálisis podamos movernos a partir de otras coordenadas que no sean las del dualismo moderno.<sup>10</sup> No obstante y sin dejar de reconocer este valioso aporte, la vía propuesta por Lacan no es la única manera de salir de la epistemología kantiana. De hecho, en nuestro campo se ha pensado muy poco la pertinencia de plantearnos la posibilidad de que existan otros mundos no kantianos, los cuales podrían proveernos de elementos para trazar nuestra anhelada cartografía de las interferencias.

El tema de este libro precisamente permite avanzar por esa brecha,<sup>11</sup> ya que se desmarca de la lógica que desemboca en la síntesis priorizando la unidad y explora la multiplicidad radical al proponer la cosmopolítica como “un modo de mirar y de acercarse a algo, una manera de pensar”.<sup>12</sup> Los compiladores advierten que siguen, hasta cierto punto, a Isabelle Stengers (1997) no sólo en su noción de cosmopolítica, sino en su idea de jugar con la figura del idiota en términos del no saber. Así pues, desde mi punto de vista es un libro que trasmite también, pero desde otros lugares distintos al psicoanálisis, la unidad hegemónica propia del pensamiento occidental al no proponerse como objetivo central ampliar el conocimiento, sino todo lo contrario: acotarlo, pues sólo así será posible hacer lugar a otras realidades.

Cada uno de los textos lo hace de una manera muy singular. Federico Navarrete ubica puntualmente las diferencias entre la manera tradicional de hacer histo-

<sup>10</sup> Aunque, en ese sentido, al colocarnos, como decía Freud, del lado de todo aquello que Kant desechó, no dejamos de estar en oposición a ello.

<sup>11</sup> Brecha que tiene ciertas resonancias con los desarrollos de Deleuze y Guattari, quienes fueron importantes críticos e interlocutores del psicoanálisis y quienes apuestan a la multiplicidad y también con la idea que encontramos en Lacan cuando dice en el seminario de *Los no incautos yerran*, que sus fórmulas de la sexuación se pueden leer como un tipo de física cuántica. Esto quiere decir que en cuanto a la cuestión de la sexuación, no se trata ya de hablar en términos de identidad de género o de posiciones masculina o femenina, sino de trabajar a nivel intramolecular, es decir de relaciones a nivel subatómico, que desmontan también un cierto tipo de unidad.

<sup>12</sup> María Isabel Martínez Ramírez y Johannes Neurath, coords., *Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-síntesis*. (Buenos Aires: SB / Paradigma Indical, 2021), 7.

ria y lo que se podría hacer desde la cosmohistoria en la medida en que se aleja de la integración temporal, la definición de una sola realidad y la búsqueda de una cierta efectividad. De clara inspiración benjaminiana, el texto propone pensar “la cosmohistoria no tanto como búsqueda de la verdad histórica sino como comprensión de la forma en que se construyen las limitadas y precarias verdades entre mundos diferentes”.<sup>13</sup>

Gabriel Kruell trata la diferencia entre cosmovisión y cosmopolítica. Según el autor, la primera se refiere a la naturaleza exterior percibida a través de los ojos distantes y ajenos a la cultura mesoamericana, mientras que “cosmopolítica propone una nueva manera de hacer política, de crear espacios de reflexión, de vivir y experimentar nuevos mundos comunes”.<sup>14</sup> Kruell, además, enfatiza el constante tráfico entre filosofía y antropología. Por ejemplo, ubica que Stengers tomó la noción de cosmopolítica de Kant, quien soñaba con un mundo unificado y cosmopolita; sin embargo, a diferencia de Kant, para Stengers no se trata de la unificación armónica de todos los mundos en uno solo, sino de la reducción del mundo kantiano o el mundo hegemónico de la ciencia. Por otro lado, es muy interesante cómo el autor rescata algunos de los planteamientos de la noción de cosmovisión de López Austin. Al final lo importante para Kruell no es tanto señalar que para López Austin fue más importante enfatizar la noción de cosmovisión mesoamericana a modo de un monolito, sino retomar las preguntas que quedaron olvidadas o “desechadas”, como dice Stengers, tras este enorme constructo.

El trabajo de Marcio Goldman desarrolla de manera crítica los términos de sincretismo y mestizaje en Brasil. Términos que ubica desde un principio como parte del proyecto de Estado, pero que luego, a través de tres casos,<sup>15</sup> muestra cómo se pueden pensar de otra manera. Así pues, Goldman puntúa que lo que está en juego en estos casos es un procedimiento epistemológico-político. El término “afroindígena tiene como objetivo caracterizar una modalidad de relación

más que un tipo de realidad empírica como tal”<sup>16</sup> y el afroindigenismo al que se remiten tiene un carácter mítico no representacional del orden del agenciamiento, en el sentido de Deleuze y Guattari. “Se trata de enfatizar el carácter abierto de estos procedimientos, su dimensión analógica, no binaria, ni digital, el elemento de indeterminación que implica cualquier proceso de mezcla”.<sup>17</sup>

En otro de los ejemplos, enfatiza que hay términos que reflejan una teoría de la variación. Es decir, que “los seres que habitan estas ontologías no existen en estados fijos sino en lo que podríamos llamar nuevamente modulación”.<sup>18</sup> Un *caboclo*, por ejemplo, puede aparecer como indígena o como *exu* o bajar como *orixá*. De tal manera, dice Goldman, “que el conectivo *y* nunca se convierte en *Es*”.<sup>19</sup>

Por otro lado, Alejandro Fujigaki<sup>20</sup> sumerge al lector en la forma de vivir la muerte entre los rarámuri, matizando la idea de que ésta sea universal, dado que las formas de entenderla, vivirla y tramitarla no son iguales. Para entender la forma de vivir la muerte de los seres queridos entre los rarámuri hay que partir de que es necesario que una persona cuente con tres elementos básicos: 1) con *alewá*, que se podría traducir como vida, respiración, alma o espíritu; 2) con *repokára*, que se podría traducir como cuerpo,<sup>21</sup> y 3) pertenecer de manera activa a una red de convivencia con otros rarámuri dentro o fuera de la sierra Tarahumara.

*Iwigá* es el principio de vida dado por *Onorúame*. Todo ser vivo lo posee. Una vez insuflado en el cuerpo de una persona es llamado *alewá*. Éste es el que proporciona las capacidades oníricas, del habla, del pensar y de la acción. Cuando la persona fallece el *alewá mukúame* debe

<sup>13</sup> Martínez y Neurath, coords., *Cosmopolítica...*, 35.

<sup>14</sup> Martínez y Neurath, coords., *Cosmopolítica...*, 60.

<sup>15</sup> Ubicados en la ciudad de Caravelas y en la Serra do Padeiro, en el sur de Bahía.

<sup>16</sup> Martínez y Neurath, coords., *Cosmopolítica...*, 90.

<sup>17</sup> Martínez y Neurath, coords., *Cosmopolítica...*, 77.

<sup>18</sup> Martínez y Neurath, coords., *Cosmopolítica...*, 85.

<sup>19</sup> Martínez y Neurath, coords., *Cosmopolítica...*, 85.

<sup>20</sup> Quien trabaja en la sierra Tarahumara en Chihuahua.

<sup>21</sup> El problema de la traducción nos remite a la imposibilidad de pasar de una lengua a otra de manera absoluta. En este caso es fácil optar por el término en castellano, pero sería importante mantener presente que no son sinónimos, es decir, que existe siempre una discrepancia insoslayable entre uno y otro término.

recoger sus pasos, sus huellas, sus pisadas, su historia y su memoria en este mundo.<sup>22</sup>

De tal manera que la muerte no es un cambio de estado, ni el fin absoluto, sino una disyunción radical. La fiesta es una manera de colaborar para que esa persona deje este mundo y al mismo tiempo, pueda llegar a ser un ente inidentificable, es decir, un *no pariente*. Y el ritual es un momento de sintonía donde “convergen los vínculos —sustanciales y relacionales— en un solo punto con la mayor intensidad y potencia para luego desaparecer”.<sup>23</sup> El texto de Fujigaki me recordó la expresión de T. S. Elliot<sup>24</sup> del punto fijo del universo cambiante, pero en este caso un punto fijo que es efímero y que requiere de trabajo. Me recordó también la noción de la segunda muerte tratada por Lacan en el seminario de *La ética (1959-60)*,<sup>25</sup> así como el desarrollo de Allouch,<sup>26</sup> quien lee a Lacan con el hinduismo y que resuena con los rituales rarámuris porque también buscan la extinción absoluta.<sup>27</sup>

Johannes Neurath,<sup>28</sup> por otro lado, lo que hace es volver sobre el término de cosmopolítica y criticar la reducción que hacen algunos autores al definirla como el resultado de la suma de sus partes. Para Neurath, ni el cosmos ni la política lo son todo y se avoca entonces, a mostrar una serie de estrategias y de prácticas propias de los wixaritari, quienes a la fecha resisten y se oponen de manera muy peculiar a lo que con Foucault se ha llamado biopoder —un término que, según Neurath, ha sido muy poco utilizado como herramienta de trabajo porque las nociones de naturaleza y de vida entre estos grupos son muy distintas. No obstante, nuestro autor considera que

con Foucault se puede entender mejor aquello que los huicholes rechazan, siempre y cuando se considere que la comunidad practica una pluralidad de relaciones político-rituales que no armonizan una con la otra. Y esto quiere decir que aquello que puede resultar contradictorio no necesariamente lo es desde esta lógica de la pluralidad. Otra cosa que señala Neurath es la importancia de la autonomía dentro de la comunidad, pero curiosamente, a veces ésta implica que no hay problema con, por ejemplo, hacer negocios con mestizos, al mismo tiempo que dentro de la comunidad existe una estricta regulación del poder. Subraya enfáticamente la necesidad de combatir la tendencia a la éxotización de los pueblos, especialmente el huichol, porque “la magia y el chamanismo de los huicholes”, dice Neurath, siguiendo a Tausig, “son realistas porque reflejan y son parte de las condiciones sociales reales”.<sup>29</sup> Así que, las diferentes prácticas, ya sean rituales o no, les permiten hacer algo frente al biopoder. De hecho, me parece que habitar un mundo donde la noción de vida no es unitaria es ya en sí mismo un acto de resistencia frente al Estado.

El último texto, de María Isabel Martínez,<sup>30</sup> tiene la virtud de adentrarse en las cuestiones más metodológicas que la llevan a reflexionar sobre los límites de la epistemología más clásica y preguntarse por la posibilidad de otro tipo de epistemología a través, por ejemplo, de artefactos como el *ware*.

Entendí que mientras ella tejía sin decirnos nada, nos mostró que en esos artefactos estaban contenidos conocimientos capaces de impactar, potencializar y enriquecer metodológicamente la antropología tal y como la conocíamos. Estos canastos materializaban la epistemología nativa, así como los dispositivos de producción y transmisión de conocimiento rarámuri.<sup>31</sup>

La virtud del texto es su capacidad para transitar en el filo del no saber, lo cual le permite acercarse y participar de otra manera mucho más enriquecedora.

<sup>22</sup> Martínez y Neurath, coords., *Cosmopolítica...*, 102-104.

<sup>23</sup> Martínez y Neurath, coords., *Cosmopolítica...*, p. 124.

<sup>24</sup> T. S. Eliot, *Cuatro cuartetos* (México: El Colegio Nacional / FCE, 1989).

<sup>25</sup> Jacques Lacan, *El seminario. La ética* (Buenos Aires: Paidós, 2003).

<sup>26</sup> Jean Allouch, *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca* (Córdoba: Ediciones Literales, 2006).

<sup>27</sup> Jean Allouch, *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca* (Buenos Aires: Cuenco de plata, 2006).

<sup>28</sup> Quien desde 1992 trabaja en la comunidad de Tuapurie, conocida como Santa Catarina Cuexcomatitán, en el municipio de Mexquitic, Jalisco.

<sup>29</sup> Martínez y Neurath, coords., *Cosmopolítica...*, 158.

<sup>30</sup> Quien trabaja desde en la sierra Tarahumara en Chihuahua.

<sup>31</sup> Martínez y Neurath, coords., *Cosmopolítica...*, 171.

Su texto me da pauta para volver a la discusión inicial y así jalar algunos elementos que nos permitan ahora hacer una crítica al seno de nuestra práctica (la del psicoanálisis).

Como decía al inicio, el psicoanálisis ha podido elaborar una serie de planteamientos en oposición a la modernidad, pero aún quedan grandes vestigios de ésta que se traducen en algunos prejuicios que escucho regularmente entre quienes practicamos el psicoanálisis. Por ejemplo, la tendencia a considerar la autonomía de las personas como uno de los objetivos en el trabajo analítico o la tendencia a descalificar algunos de los planteamientos que se encuentran en este libro como propios de un pensamiento mágico y,

por lo tanto, cuasi psicótico o incivilizado y, por último, un cierto abuso del corpus analítico que funge como una especie de traje de lo que supuestamente es el qué hacer del analista, cosa que obtura la posibilidad de hacer lugar a eso que Lacan llamó el saber del psicoanálisis. De hecho, podríamos incluir este último término en nuestra cartografía. Celebro la publicación de este libro que me ha permitido esbozar algunos trazos cartográficos de ciertas interferencias afines al psicoanálisis y a la antropología.

Helena Maldonado Goti  
Investigadora independiente  
[helena.maldonadogoti@gmail.com](mailto:helena.maldonadogoti@gmail.com)