

[Epílogo]

Algunos mecanismos de interacción entre las dimensiones cosmogénéticas, los modos de categorización y las expresiones cosmopolíticas

La interacción entre existentes y su impacto en los modos de identificación/clasificación

Aparentemente, ha sido posible mostrar ya que las múltiples formas en las que se expresa la dimensión cosmogénética son siempre una consecuencia de los mecanismos de categorización derivados de la interacción entre existentes y que estos se configuran conforme a las determinaciones que cada grupo humano establece. Así, el principio de distinción de lo *humano* producido al interior del mecanismo occidental predominante expresa una de las diversas categorizaciones del modo de identificación/clasificación naturalista, mediante la cual es organizada la objetivación social de los *no-humanos*.

Determinados por combinaciones establecidas a partir de modelos relacionales, este y el resto de estos mecanismos de categorización suponen estar siempre articulados con modos específicos de identificación/clasificación, los cuales permiten el establecimiento de las distinciones entre el *sujeto* y el *otro*, como se expresa en la distinción *humano-no-humano*. Por ejemplo, en los sistemas de clasificación de orden totémico los *no-humanos* responden a una existencia simbólica, mientras que en los animistas son registrados como entidades que actúan en el marco de ciertas relaciones al interior del grupo. Otro de los modos de identificación/clasificación, el naturalista, ha sido considerado como el más afín con el mecanismo de categorización dominante en Occidente. En esta ecología simbólica el totemismo y el animismo son percibidos generalmente como *falsas* expresiones de la naturaleza, mostrando con ello que la identificación/clasificación también es modulada por los modos de interacción. Por ejemplo, el modo de interacción de reciprocidad supone estar basado en un principio de equivalencia estricta entre humanos y no-humanos, mientras que en el de protección ciertos *no-humanos* son percibidos como instancias dependientes de los *humanos*. Por lo tanto, mediante la categorización los grupos humanos establecerían mecanismos enfocados a la configuración de las singularidades, las cuales perfilan las cate-

gorías que habrían de determinar las posiciones relativas dentro de una ecología simbólica particular.²⁶⁵

Por su parte, los modos de identificación/clasificación, al modular la dimensión existencial al interior de las ecologías simbólicas, determinarían a cada entidad existente según el principio de organización que el régimen en operación decide. Así, cada una de esas ecologías prefigura tanto una modalidad particular de existencia colectiva como una finalidad específica para cada entidad distinguida en su interior. Por lo tanto, un grupo humano supone ser resultado de la ejecución de los mecanismos referidos anteriormente. En ciertos casos, algunos de estos mecanismos parecen corresponder parcialmente con la denominación de *sistema social*, no obstante apenas hasta hace muy poco tiempo la mayor parte de la población humana no hacía distinciones tajantes entre lo natural y lo social ni pensaba que el tratamiento de los humanos y de los no-humanos correspondieran a dispositivos completamente separados. De ahí que la exploración de los diversos modos de organización social y cósmica, entendidos como expresiones de los modos de distribución de los existentes, habría permitido identificar una amplia diversidad de topologías donde se establecen quién/qué se incluye con quién/qué, de qué manera y para hacer qué.²⁶⁶

En el primer capítulo de este volumen se hizo referencia a una figuración titulada *Encuentros* (2009). Realizada por Arturo Miranda Videgaray, la pintura ocurre en un mundo que parece estar determinado por un mecanismo de categorización al margen, o en los límites, del modo de identificación/clasificación naturalista. Ahí el conjunto de existentes que conforman la interacción aparentemente están pendulando en la distinción *humano-no-humano*, ya sea en la frontera de su determinación o de su disolución. De ahí que en la figuración los procesos de identificación, clasificación, relación e interacción suponen ocurrir de manera simultánea, produciendo un mundo conformado por entidades emergentes que están en el contorno de la singularidad y de la determinación o responden a un mecanismo de categorización que no actúa esencialmente con la distinción humano-no-humano.

Si el modo de identificación/clasificación animista distribuye a humanos y no-humanos en múltiples especies, formas y comportamientos, se hace necesario considerar que los existentes dotados de una interioridad análoga a la de los humanos viven, en esta ecología simbólica, en mundos que poseen una estructura

²⁶⁵ Philippe Descola, "Constructing natures. Symbolic ecology and social practice" en *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Philippe Descola/Gísli Pálsson (eds.) (Nueva York: Roudletge, 1996), 82–99.

²⁶⁶ Philippe Descola, *Más allá de naturaleza y cultura*, 1.^{ra} edición (Buenos Aires: Amorrortu, 2012), 363–364.

y propiedades idénticas. Por ello, en los cosmos animistas, los miembros de cada tribu-especie comparten una misma apariencia, un mismo hábitat y un mismo comportamiento. Aunque en estas ecologías los entrelazamientos entre grupos no son desconocidos, su ocurrencia exige que uno de sus componentes se despoje de sus atributos de especie a fin de que su contraparte pueda reconocerle como idéntico a ella. En otros casos, sobre todo los chamanes u otros agentes intermedios entre los colectivos humanos y no-humanos, parece posible que un miembro de una tribu-especie pueda establecer alguna pertenencia a otra tribu-especie. Pese a que aparentemente el animismo y el naturalismo comparten la manera en la que jerarquizan a los existentes humanos al nivel de modelo general de los colectivos, esta operación ocurriría de manera muy distinta en cada caso. Por ejemplo, el animismo parece exhibir un mecanismo flexible en la asignación de la dimensión social, mientras que el naturalismo reserva el ámbito de lo social a todo lo que no es natural. Desde este enfoque, sólo el naturalismo pareciera ser verdaderamente antropocéntrico, en tanto define a los no-humanos de manera tautológica por su falta de humanidad, identificando en la identidad humana y sus atributos el referente moral que determina al resto de los existentes. En el animismo no es posible registrar algo semejante, particularmente porque ahí los no-humanos comparten la misma condición que los humanos, quienes sólo se reservan la facultad de atribuir a los otros existentes, instituciones idénticas a las suyas con el fin de establecer con ellos relaciones fundadas en normas comunes de conducta. El animismo parece ser entonces menos antropocéntrico, en la medida en que solamente hace derivar de los humanos lo necesario para que los no-humanos puedan recibir el mismo trato que aquellos.²⁶⁷

Por su parte el totemismo, en contraposición al animismo, ha sido referido como un modo de identificación en el que humanos y no-humanos se distribuyen conjuntamente en colectivos isomorfos y complementarios. En general, los grupos totémicos, aunque difieren entre sí, serían considerados homogéneos en el nivel del mecanismo de clasificación que los engloba. Híbridos en sus componentes y heterogéneos en sus principios de composición, estos grupos responden a una diversidad de expresiones. No obstante, parece haber un marcado contraste con respecto a los colectivos animistas, quienes establecen sus mecanismos de afiliación interna, asumiendo no solamente que comparten la misma apariencia física, sino también un mismo hábitat, un mismo comportamiento alimentario y hasta un mismo tipo de reproducción. Por ello los miembros humanos de un grupo totémico genérico tienen la responsabilidad de velar por la propagación de un componente animal o vegetal de su colectivo, tarea que les incumbe en virtud de que com-

267 Descola, *Más allá...*, 364–378.

parten con ese componente un mismo origen y responden a la misma clase prototípica de atributos. Así, los colectivos que responden a modos de identificación/clasificación de orden totémico no sólo contribuyen al incremento de sus componentes no-humanos, sino también son el vehículo de las entidades totémicas para perpetuarse a través de la apropiación del proceso reproductivo de los humanos. Por lo tanto, a diferencia del animismo y el naturalismo, donde la población humana ocupa un sitio jerárquico, el totemismo lleva a cabo una fusión que permite la mezcla de conjuntos híbridos que se sirven unos de otros para establecer lazos que les posibiliten afirmar una identidad genérica, así como la pertenencia a los lugares habitados y, sobre todo, la procuración de los recursos que garantizan la continuidad generacional.²⁶⁸

Por otro lado, el modo de identificación analógica tendría la particularidad de no expresarse en formas colectivas que le son muy específicas, como el animismo y el totemismo, pues en las ecologías simbólicas de orden analógico el conjunto de los existentes parece estar fragmentado en una pluralidad de instancias y determinaciones que hacen posible la asociación de esas singularidades en formas muy diversas. Aquí el cosmos y la sociedad no operan en el marco de una distinción, al grado de que son concebidos como entidades prácticamente indiscernibles. En consecuencia, al interior de los grupos que responden a modos de identificación/clasificación analógicos es factible identificar que la existencia del mundo de las divinidades se extiende a la del mundo de los humanos. De hecho, en sus expresiones más acabadas, es el mismo mundo o dos mundos que responden a una composición analógica. De ahí que con frecuencia los modos de interacción entre colectivos analógicos y colectivos naturalistas sean complejos y ambiguos, sobre todo porque en los segundos el mundo responde a una expresión que presupone la disolución de los primeros. Así, con la expansión de los mecanismos de categorización modernos emergió una inmensa cantidad de individuos humanos que se presuponen iguales en derecho, pero a quienes siguen separando disparidades concretas, tanto dentro de las comunidades particulares en las que se distribuyen como al interior del agregado formal que supone conformar el complejo ámbito de las naciones.²⁶⁹

Dos ejemplos referidos también en el capítulo primero de este volumen pueden servir aquí para elaborar una reflexión final. Primero, el llamado *Sacro de Tequixquiac*, un hueso sacro perteneciente a un camélido que fue modificado de manera intencional para aparentemente figurar la cabeza de un animal mediante incisiones en las apófisis transversas de la segunda y tercera vértebras. La pieza,

²⁶⁸ Descola, *Más allá...*, 378–391.

²⁶⁹ Descola, *Más allá...*, 391–407.

aunque sea de manera velada, muestra la existencia de modos de interacción, identificación y clasificación que permitieron a sus autores modelar la fisonomía de un animal a partir de restos óseos de otro. Sin embargo, aparentemente no es posible determinar si la pieza corresponde con alguno de los cuatro mecanismos de clasificación referidos en los párrafos anteriores. El segundo ejemplo, también referido en el primer capítulo de este libro, corresponde al hallazgo en una cueva en la Península de Yucatán de un esqueleto, encontrado prácticamente completo y que corresponde con la osamenta de un individuo femenino de una edad de entre 44 y 50 años al momento de su deceso, y de unos 152 centímetros de estatura. Conocida como La Mujer de Las Palmas fue recientemente objeto de un proceso de recreación elaborada mediante un modelo que permite aproximarse a su apariencia. Según la reconstrucción, los rasgos de la mujer podrían haber sido semejantes a los de poblaciones del sureste asiático, haciendo suponer que los primeros pobladores del continente americano también llegaron del centro y del sur de Asia, además de haber transitado a través del norte del continente. Evidentemente, el llamado Sacro de Tequixquiac no parece ser la expresión de un modo de identificación/clasificación naturalista, es decir, no evidencia una distinción humano-no-humano. Por otro lado, el aspecto virtual de La Mujer de Las Palmas parece corresponder más con la proyección de los mecanismos de categorización que operan en el modo de identificación de filiación moderno que a los modos de identificación/clasificación al que pertenecía.

Los mecanismos de permeabilidad entre los modos de categorización

Tomando en consideración los aspectos antes referidos, se hace pertinente la cuestión sobre la existencia de una situación donde fuera viable registrar al mismo tiempo elementos correspondientes a diferentes modos de identificación/clasificación y donde varias vías de estructuración posible del mundo social coexistieran. Aparentemente, se pueden encontrar ejemplos de contextos de ese tipo y también registrar esta situación a partir de las imágenes, pues en sus figuraciones se hace evidente la presencia de elementos que forman parte de mecanismos de clasificación diversos.

Por lo que respecta al modo de identificación/clasificación animista, se han explorado figuraciones creadas al interior de grupos determinados por este tipo de ecología simbólica y se han podido encontrar en sus imágenes entidades que tienen rasgos animales y/o humanos, mientras que en otros casos los elementos que componen la figuración responden a referencias de orden animista, ya que permiten hacer visibles y presentes entidades inmateriales, generalmente aso-

ciadas con animales. En estos casos, las imágenes revelan la existencia de mecanismos de clasificación híbridos, donde se entremezclan características de una ecología simbólica animista con rasgos distintivos de una de orden totémico. Con este tipo de ejemplos sería factible identificar que las condiciones de compatibilidad e incompatibilidad entre diferentes elementos son factores en el establecimiento de ecologías simbólicas *mixtas*, ya que es posible registrar algunos componentes que generalmente se hacen presentes juntos y otros jamás. Así, al comenzar con la identificación general de las referencias que conforman una ecología simbólica dada se puede registrar, en ciertos casos, la presencia de entidades ajenas que se consideraban incompatibles pero que aparecen dado su grado de compatibilidad. De esta forma, la lógica de conjunto que rige la copresencia y la compatibilidad de los modos de identificación/clasificación y sus representaciones, posibilita potencialmente el enriquecimiento de mecanismos de clasificación que, a su vez, producen transformaciones importantes e inesperadas, tanto en los componentes elementales de la sintaxis de los mundos como en las reglas de su combinación.²⁷⁰

Referida en el primer capítulo del presente volumen la instalación titulada *Tiemperos del Antropoceno* (2020) figura, mediante la utilización de trajes tradicionales del carnaval de San Francisco Coapan (Puebla), algunos de los efectos de una historia de colonización fragmentaria, al tiempo de evocar elementos que simbolizan los sistemas de poder que provocaron desplazamientos forzados. El artista Federico Cuatlatl diseñó la pieza con la intención de explorar y amplificar conceptualmente un escenario antropocénico de orden cosmopolítico en donde se producen entidades que transitan por múltiples regímenes cosmohistóricos. Al existir simultáneamente en distintas dimensiones espaciotemporales, estas entidades aparecen como *existentes* y *extintas* al mismo tiempo en ambos planos cosmohistóricos. A partir de la condición migrante se hace posible experimentar la existencia en mundos que ocurren y no ocurren en el pasado, el presente y el futuro a la vez. En este caso, la pieza trataría de registrar una situación que trasciende los mecanismos de clasificación del tiempo y el espacio, y, en consecuencia, busca encontrar modos de interacción híbridos que develan una dimensión cosmológica determinada por la existencia-no-existencia al interior de mundos-no-mundos.

Tomando en consideración el ejemplo anterior, parece evidente que la experiencia intuitiva e implícita de algunos individuos determinados por la cosmología naturalista los hace capaces de comprender los referentes principales de este modo de relación, incluso de manera evocativa. Sin embargo, cuando se hace

270 Descola, *La composición...*, 187.

necesario referir al animismo o al totemismo, los mecanismos que permiten a los individuos adscritos a otras ecologías simbólicas acceder a esos ámbitos se reducen. Por otro lado, el hecho de que el mundo moderno aparece como una entidad expansiva, registrada según preceptos transmitidos por la educación occidental hace suponer que, en alguna medida, el conocimiento medio de este modo de identificación/clasificación es medianamente evidente para un actor competente en el mundo naturalista. No obstante, para dar cuenta de las divergencias internas en los regímenes de identificación/clasificación se ha planteado el ejercicio analítico de los modos de relación, pues es a través de esta dimensión analítica como se puede explorar la manera en la que cada cosmología define un ordenamiento general de los existentes y el espacio de las continuidades y discontinuidades entre ellos, pero sobre todo las múltiples relaciones que ocurren entre esos existentes. Es decir, que al interior de una ecología simbólica dada es posible identificar diversas formas para operar las relaciones, sobre todo considerando las relaciones jerárquicas o no que se establecen entre los existentes.

Particularmente, el mundo naturalista occidental parece haber producido diversas situaciones determinadas por la coexistencia de diferentes formas de relación, dado que sus mecanismos de categorización permitirían la emergencia de una gran variedad de puntos de vista que, en general, entran en conflicto, porque descansan en valorizaciones diferentes de los existentes. De hecho, la distinción/implicación del modo de identificación naturalista parece haber creado entre algunos grupos una suerte de margen en el tratamiento de los existentes, impidiendo la instauración de un modo de interacción que sea capaz de sintetizar las relaciones que estructuran los colectivos no modernos. Por ejemplo, en las otras ontologías, como en los colectivos animistas, la unidad de los puntos de vista podría ser más contundente o, como parece ocurrir en las ecologías simbólicas de filiación analógica donde los puntos de vista pueden ser diferenciados según especializaciones de casta o de oficio. No obstante, estas particularidades aparecen, pero no en las proporciones en las que presuntamente sucede en el naturalismo, donde la diversidad de las conceptualizaciones conflictivas está presente de forma particular. Los gérmenes del naturalismo se desarrollaron, aparentemente, como un desdoblamiento del analogismo, en varias oportunidades y en situaciones diferentes. Tal vez por esta razón se ha llegado a plantear que el naturalismo jamás ha existido de manera consolidada, dado que la distinción que los modula siempre está en figuraciones híbridas. Por lo tanto, surge la cuestión sobre los sustratos analogistas en los grupos de aspiración moderna y con ello, la pregunta sobre la verdadera existencia de un modo de identificación naturalista o, incluso, la ten-

tativa de pensar que actualmente no es posible identificar ninguno de los modos de identificación/clasificación referidos en su forma prístina.²⁷¹

Al tomar en cuenta los aspectos referidos en el párrafo anterior, sería arriesgado afirmar que los grupos humanos responden a modos de identificación/clasificación cerrados, ya que parece más probable que sean entidades determinadas por la permeabilidad. Por ejemplo, aunque es posible identificar un interés creciente por el chamanismo en un segmento de la población occidental, esto no significa que el naturalismo habría integrado a la perfección el animismo o el analogismo. Más bien da la impresión que este y otros casos semejantes exhiben modos de relación que producen formas donde sólo permanecen los elementos más superficiales de esos dispositivos cosmológicos. Lo anterior hace pensar que en estos casos no se absorbe más que lo que es compatible con el sistema preexistente, aunque en algunos casos la tensión entre dos ecologías simbólicas alcanza un umbral que abre dos opciones, ya sea que el proceso de absorción se detenga o que el sistema dé un vuelco en su modo de identificación/clasificación. De esta forma, en el caso de México se pueden encontrar ejemplos de absorción que ocurrieron durante el proceso colonial, donde los modos de identificación/clasificación en los mundos analogistas y animistas preexistentes adoptaron formas muy distintas. Además, en estos casos sería posible identificar ciertas continuidades entre los europeos de esa época y los grupos mesoamericanos, particularmente en ciertos aspectos de la vida social que eran compatibles. De ahí que estos últimos hayan sido capaces de adaptarse a los modelos que los misioneros impusieron siempre y cuando ese modelo fuera compatible con el preexistente. Asimismo, los mecanismos de absorción por parte de ecologías naturalistas respecto de modos de identificación/clasificación diferentes deben ser considerados con muchas precauciones, ya que fácilmente se remite a la idea de una globalización homogénea, pero a menudo eso es demasiado simplista,²⁷² pues más que una estandarización aparentemente se produjo una hibridación exponencial.

Extraídas del documento conocido como *Codex Vaticanus 3738*, un manuscrito pictográfico que contiene múltiples referencias que arrojan información relevante sobre diversas dimensiones del imaginario mesoamericano, una serie de figuras asociadas a la idea del tiempo fueron referidas en el capítulo segundo de este volumen. Ahí se consignan relatos sobre cuatro eras-mundo destruidos hasta el tiempo presente mesoamericano. En la primera imagen es figurada una escena que muestra el fin de una era-mundo habitado por gigantes y que fue destruido por inundaciones. Una segunda era-mundo habría sido destruida por fuer-

271 Descola, *La composición...*, 201–213.

272 Descola, *La composición...*, 216–220.

tes vientos y en una tercera figuración se hace referencia a otro de los mundos narrados en el manuscrito pictográfico, visualizando también al agente que lo habría destruido, el fuego. Como en los otros casos, después de su destrucción habría sobrevivido también solamente un binomio. Por último, un cuarto mundo mencionado en el documento habría sido destruido aparentemente por el comportamiento de sus habitantes. En la imagen, aquel mundo es representado por entidades que interactúan entre sí como si se intentara hacer referencia a una particular forma de relación social, probablemente mencionada como la causa de la catástrofe. En estas narrativas los humanos y los no-humanos parecen estar siendo representados de manera indiferenciada, es decir, la figuración respondería más a un mecanismo de hibridación resultado de la permeabilidad entre los modos de identificación/clasificación mesoamericanos y europeos.

Al tomar en cuenta las referencias anteriores surgen nuevamente las cuestiones sobre las modalidades de las transformaciones ecológicas inducidas por las sociedades no modernas y sus resultados no intencionales y, a veces, catastróficos. Casos como el de la Isla de Pascua, donde se han registrado procesos de degradación ambiental, son bastante excepcionales, por lo menos hasta donde hay información. Aparentemente, recursos claves en ecosistemas muy circunscritos y, por lo tanto, frágiles, pueden llegar a un agotamiento total, lo que amenaza la simple reproducción material de los hombres. Pero tales ejemplos no permiten pensar la dinámica ambiental de las sociedades tradicionales en general. Por otro lado, esta problemática adquiere cierto interés en cuanto al moldeado de los medioambientes por parte de las sociedades tradicionales, cuyos resultados son a veces poco visibles. Por ejemplo, la selva amazónica es en parte el producto de varios milenios de gestión del vegetal por las poblaciones amerindias. Sus prácticas modelaron la selva tal como hoy la conocemos, y puede decirse que tuvieron efectos benéficos, aunque una vez más no son intencionales, a pesar de que a lo largo del tiempo lograron conservar una tasa elevada de biodiversidad mientras incrementaban el número y la distribución de las especies silvestres útiles para la subsistencia. Asimismo, las prácticas agrícolas tradicionales a menudo testimonian formas de conciencia ambiental puestas a prueba por el tiempo. En otras palabras, en tales circunstancias el uso de la naturaleza no entra en contradicción con su conservación, lo que hace aventurado decir que el factor antropogénico es en sí mismo la causa de la crisis global actual. Por lo tanto, la diferencia con el mundo moderno parece radicar fundamentalmente en el hecho de que los efectos no intencionales de *nuestro* uso de la naturaleza son tales que ponen en peligro los equilibrios ecosistémicos de los que formamos parte.²⁷³

273 Descola, *La composición...*, 225.

Ciertamente, puede considerarse que la separación conceptual entre la naturaleza y la cultura condujo a no concebir la dimensión medioambiental como una problemática de orden social, pero hay que señalar también que, dentro de las categorías naturalistas, la naturaleza a menudo fue concebida como una postura política. En efecto, basta pensar que las entidades no-humanas determinan en parte nuestras condiciones de existencia y que, por esa razón, hay que tomarlas en cuenta en la gestión de los asuntos humanos. En este sentido, la ecología política se habría desarrollado principalmente para considerar las exterioridades ambientales de la vida social que perpetúa, en gran medida, la separación entre humanos y no-humanos. Por lo tanto, lo que parece relevante y necesario actualmente es concebir el destino de los humanos y los no-humanos como intrínsecamente mezclados. Lo anterior parece suponer que la idea de naturaleza llegó a su término y que ahora hay que dejar de pensar a partir de ella para poder imaginar mecanismos que permitan reorganizar los acoplamientos entre los humanos y los no-humanos. Es decir, categorizar en los mismos términos la vida del conjunto de los existentes implica dejar de concebir a las sociedades como realidades *sui generis* puestas en un entorno en el que deben adaptarse y al que deben modelar o transformar para adquirir una identidad y un destino histórico.²⁷⁴

La puesta en crisis de la distinción/implicación naturaleza/cultura

Por otro lado, hablar de crisis respecto de la situación actual supone colocarla en un registro conceptual que evoca a lo transitorio más que a una transformación, en el sentido en que en el Sistema Tierra en el que habitamos parece estar llevándose a cabo una variedad de mutaciones. Asimismo, las referencias a las situaciones de orden ecológico también hacen parecer como si este ámbito ocurriera de manera distanciada respecto de las perturbaciones que estarían provocando los cambios que alteran la morfología del planeta. Por lo tanto, al plantear una reflexión en torno a nuestra relación con el Sistema Tierra queda expuesto un cierto nivel alienación que opera en una conciencia anclada en la cosmología naturalista occidental. En este ámbito concienical la mayoría de las referencias a lo humano establecen un principio de distinción hererorreferencial respecto de la naturaleza. De ahí que los discursos producidos desde un antropocentrismo que se define por la noción de lo *humano* supongan con frecuencia que su relación con la naturaleza implique su desvanecimiento.

274 Descola, *La composición...*, 228–233.

Degradado a un *objeto* material o un *simple* animal, el individuo humano se diluye junto con el modo de relación que habría creado la distinción/implicación naturaleza-cultura, es decir, esta es una expresión que opera de manera concomitante mediante una doble articulación que, por un lado, distingue y, por otro, se implica. En consecuencia, esta distinción/implicación presupone la existencia de una expresión que conceptualmente está moldeada en dos partes que se encuentran implicadas para su distinción semántica. Por lo tanto, plantear expresiones como *hacer mundo* supone establecer una exploración tentativa que parece abrir posibilidades para que la multiplicidad de los existentes encuentre diversas posibilidades para que las variadas maneras que tienen de existir se produzcan. En consecuencia, la deconstrucción de la distinción/implicación naturaleza-cultura exige la formulación de la multiplicidad del mundo sin que esto signifique nuevamente llegar a la diversidad como referencia final. Aquí aparece de nueva cuenta el término *cosmologías*, como referencia para identificar un modelo compositivo que supone dar acceso a una concepción abierta de la idea de *mundo* que permita al conjunto de los existentes y a las formas de existencia operar de manera no clausurada. De este modo, al reformular la distinción/implicación naturaleza-cultura, parece posible encontrar una posición que la reubique junto con otras en las cuales podría encontrar correspondencias o diferencias que, en cualquier caso, derivan en una topología más eficiente.²⁷⁵

El capítulo cuarto del presente volumen comienza con dos ejemplos que parecen expresar con cierta claridad las problemáticas derivadas de la conformación y establecimiento de la distinción/implicación naturaleza-cultura en las conciencias modernas. Un filme realizado en 1965 en México por el escritor Salvador Elizondo logra expresar algunos de los efectos de la cosmología moderna. Al hacer uso de una gran variedad de materiales publicados en *La Nature*, el autor encuentra un vasto acervo gráfico que le permite realizar *Apocalypse 1900*, película centrada en la idea de la extinción. A través de múltiples secuencias logradas a partir de la técnica de montaje expresivo, Elizondo logra figurar cataclismos producidos por diversos eventos catastróficos y en donde la distinción/implicación naturaleza-cultura es colocada en un punto crítico. Tomando como punto de partida el relato sobre el progreso, el filme hace uso de una selección de imágenes que permiten crear diversas figuraciones de los presuntos grandes progresos de la humanidad, proyectando con ello el núcleo del imaginario moderno, mismo que se exacerbó a lo largo de los siglos XIX y XX. Con ello, Elizondo dirige al espectador

²⁷⁵ Bruno Latour, “Sobre la inestabilidad de la (noción de) naturaleza” en *Cara a cara con el planeta. una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, 1.^a edición (Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2017), 21–52.

hacia una visión que muestra un escenario cataclísmico en el que la humanidad habría de verse al borde de la extinción. Para lograr lo anterior, toma como referencia contrastiva el relato y los imaginarios de la *Belle Époque* con la intención de confrontarlo con los efectos del progreso, idea que habría de ser el centro rector de *La Nature*, creada en 1873 como una publicación semanal. La revista se habría fundado con el objetivo de convertirse en un proyecto editorial enfocado de manera instrumental a la divulgación de la ciencia, entendida como un efecto de la condición humana. De este modo, el editor y fundador de la publicación homenajeaba a la ciencia aplicada, en sus múltiples expresiones, como manifestación del espíritu de la humanidad. Desde esta perspectiva, la población humana sería una fuerza que participa del fenómeno evolutivo al tomar el papel que este le ha asignado y que está llamada a desempeñar en todo el planeta.

En este contexto, los correlatos de la distinción/implicación moderna naturaleza-cultura suponen, por un lado, la hipoagencia por parte del mundo material y, por otro lado, la hiperagencia de las entidades humanas. Sin embargo, al considerar el Nuevo Régimen Climático parece poco acertado continuar con la afirmación de que la naturaleza debe seguir concibiéndose como una entidad carente de agencia, pues aparentemente existirían muestras evidentes de que esta actúa de manera profusa sobre el *todo*. Por lo tanto, se supone imposible continuar con la misma forma de entender a la naturaleza y, más bien, habría que comenzar a pensarla como poseedora de agencia y de potencia de actuar.²⁷⁶

De esta forma, la Hipótesis de Gaia establecería un principio de contraste, pero simétrico, respecto de los postulados evolucionistas, ya que según esta narrativa, dadas ya las circunstancias que permitieron el desarrollo de la vida en el planeta, fue la propia vida el agente que modificó las condiciones de existencia en el Sistema Tierra. A diferencia de los postulados de corte evolutivo, este enfoque planteaba que los organismos también adaptan el ambiente a ellos y, en consecuencia, introduce nuevos agentes, abandonando la metáfora de una única entidad coordinadora de la existencia.²⁷⁷ Finalmente, tomando en consideración el concepto *Antropoceno*, expresión que supone definir la fase geológica posterior tras la conclusión del Holoceno, se hace necesario tomar en cuenta la interacción entre agencias humanas y no humanas combinadas para rastrear sus asociaciones, trazar sus conexiones y ensamblar los nodos.²⁷⁸

276 Bruno Latour, “Cómo no (des) animar la naturaleza” en *Cara a cara con el planeta...*, 57–92.

277 Bruno Latour, “Gaia, figura (al fin profana) de la naturaleza” en *Cara a cara con el planeta...*, 93–130.

278 Bruno Latour, “El Antropoceno y la destrucción (de la imagen) del globo” en *Cara a cara con el planeta...*, 131–168.

Por otro lado, al voltear hacia la relación entre los sistemas de origen religioso y el mundo occidental secularizado, parece posible identificar diversas maneras de configurar mundos que, a su vez, dan cuenta de algunas de las circunstancias en las que las cosmologías modernas occidentales desarrollaron una trayectoria contraria a la religiosa. Al interior de estas interacciones se hace factible identificar algunas de las formas en las que la religión se desdobló al interior de la narrativa sobre la modernidad, inclusive al margen de la desanimación divina del mundo. Así, la segregación de las narrativas de orden religioso al ámbito de la fe y la afirmación de la presuposición de verdad que prometía la ciencia promovieron la oclusión de las expresiones religiosas, dado que en ellas el mundo aparece como una entidad hiperanimada, incluso otorgándole un alma. En contraparte, la ciencia, al despojar al mundo de su ámbito agencial, lo desanima privándolo de toda capacidad de acción. De este modo, la distinción que, por un lado, la ciencia adoptó para la Naturaleza y la Creación, que por otro lado fue afirmada por la religión, establece los polos de una relación tensiva que reducen y simplifican la realidad compleja en la que se producen las figuraciones sobre el mundo. Este movimiento tensivo se expresa, por ejemplo, cuando los discursos científicos advierten sobre la crisis ambiental y son calificados de catastrofistas o apocalípticos. Aparentemente, el origen de esta tensión se encontraría en la narrativa apocalíptica producida al interior de la tradición judeocristiana y la creencia de haber dejado atrás el Apocalipsis para acceder a un mundo distinto, superior, tras el final de los tiempos. Allí reside, en suma, el origen religioso que luego genera la incapacidad de hacer frente a la crisis ecológica. De ahí que cuando los mecanismos modernos buscan resolver un conflicto ecológico invocan a la distinción naturalista, ignorando que ella no es externa ni, menos aún, una entidad que pueda dirimir de modo imparcial los conflictos entre humanos y no-humanos. En estas circunstancias se hace más necesario que cada grupo humano deba afirmar su espacio, en sentido territorial e idiosincrático, no como un espacio objetivo-cartesiano, sino como un espacio vívido donde emergen una multiplicidad de espacios determinados por diversas relaciones que devienen en mundos compuestos por topologías que se entremezclan.²⁷⁹

Al comienzo del tercer capítulo de este libro se hace referencia a uno de los relatos que sustentan las cosmologías de tradición judeocristiana. Un lienzo que figura el relato de El Diluvio muestra el evento mencionado en el Antiguo Testamento integrando en la parte central de la escena el arca, para luego distribuir una multiplicidad de entidades que dan la impresión de una abundante presencia de

279 Bruno Latour, “Los Estados (de Naturaleza) entre la guerra y la paz” en *Cara a cara con el planeta...*, 169–246.

figuras humanas, algunas aparentemente muertas y otras que parecieran estar tratando de sobrevivir en medio de la catástrofe. La figuración expresada en la pintura parece integrar el relato-evento catastrófico que habría extinguido casi toda la existencia para luego hacer renacer la vida en la Tierra. En contraposición con la obra cinematográfica *Apocalypse 1900*, el relato de El Diluvio encuentra en la naturaleza una función inversa a la que afirma la narrativa moderna. A pesar de que no ha sido posible confirmar si la pintura se habría realizado con alguna otra intención además de la transmisión de los valores de tradición judeocristiana, parece plausible pensar que la figuración, en este caso, podría haber evocado a una nueva advertencia, al tomar como referencia aquel evento que según los imaginarios judeocristianos casi extingue la vida en la Tierra y que en el momento en que fue pintada la obra suponía expresar una prefiguración del fin del mundo derivada de un mecanismo de categorización no naturalista.

La ambivalencia de la dimensión cosmopolítica en las narrativas contemporáneas

La ambivalencia que la referencia a la cosmopolítica ha adquirido en las narrativas contemporáneas producidas al interior de las ciencias sociales supone encontrar uno de sus puntos de anclaje en la manera en la que filosofía del siglo XVIII definió al cosmopolitismo. En este enfoque, la cosmopolítica suponía esbozar un conjunto de problemas de orden antropocéntrico que se concentraban en la identificación de diversas controversias políticas entre seres y grupos humanos. De manera teórica, estas situaciones, inevitablemente, habrían de encontrar un espacio concienical que haría a los implicados reconocerse como ocupantes de un mundo común, al margen de las diferencias políticas que los distinguían. Así, independientemente de las comunidades locales a las que los individuos se adscribieran y del sentido común al que pudieran adherirse, los grupos humanos habrían de adquirir eventualmente la conciencia de formar parte de una sola comunidad humana. Por lo tanto, la esfera cosmopolítica, vista desde una antropología pragmática ilustrada, suponía ser un escenario determinado por el reconocimiento mutuo de esta circunstancia y donde habría de ser posible conformar ciertos principios aplicables a todos los seres humanos. En este sentido, el planteamiento cosmopolita ilustrado presupone al ser humano como una entidad autopoietica. Sin embargo, un segundo sentido de la cosmopolítica parece haber entrado recientemente en la red semántica de las ciencias sociales. En este caso, probablemente la expresión está anclada en una profunda incertidumbre y ansiedad antropocéntricas, al hacer que se cuestione sobre la presunta unidad de lo humano y, en consecuencia, advierta la imposibilidad de un mundo común com-

partido. De ahí que esta acepción de la cosmopolítica parezca establecer un principio antitético respecto de la concepción ilustrada.²⁸⁰

En el quinto capítulo del presente volumen se hizo referencia a una instalación diseñada y realizada en 2010 por Minerva Cuevas. La pieza, en su conformación original, estuvo compuesta por una selección de ejemplares de la revista *National Geographic*, libros de arte, fotografías, postales, además de un portafolio con recortes de publicaciones. Aparentemente, el ensamblaje tenía la intención de inducir la reflexión sobre las diversas formas de extinción de ecologías simbólicas. Así, el dispositivo se enfocó en construir un espacio que permitiera identificar algunas dimensiones de la desaparición de entidades culturales y sociales. La instalación *Societal Studies-Extinction* (2010), al abordar algunas dimensiones de la condición contemporánea respecto del constante decremento la vida cultural, pone particular atención en la crisis ecológica y su interacción con las prácticas culturales. En otras palabras, registra un particular contexto cosmopolítico.

En su segunda acepción, la cosmopolítica supone estar restringida a situaciones concretas, al margen de aspiraciones generalizadoras. Así, la perspectiva que determina a esta segunda acepción está interesada en la construcción de prácticas que conjuguen libertad y trazabilidad. Desde este enfoque, el cosmos es una categoría que no hace referencia al lugar unificado en el que todos los individuos se entenderían a sí mismos como ciudadanos. En consecuencia, no se propone ofrecer una definición de un mundo común. El cosmos, tal como figura en esta acepción del término *cosmopolítica*, designa lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes, por lo que no tiene nada que ver con la aspiración de poner de acuerdo a todos los pobladores del mundo y funcionar como un cosmos que tiene la función de ser un operador de igualdad. Por lo tanto, la segunda acepción de la cosmopolítica supone una manera de modular un sentido común cosmopolítico, un espíritu de reconocimiento de la alteridad del otro, capaz de aprehender las tradiciones étnicas, nacionales y religiosas, y de procurar que se beneficien de sus mutuos intercambios.²⁸¹

En el caso mexicano, pareciera posible encontrar una diversidad de contextos que figuran escenarios determinados por elementos cosmológicos que develan un complejo narrativo de dimensiones cosmopolíticas. Un ejemplo referido también en el quinto capítulo del presente volumen muestra la manera en la que en el contexto rarámuri han sido documentadas referencias a la función que tiene la cobija o *churita* en su cosmología y su relevancia como símbolo de protección y

280 Huon Wardle y Justin Shaffner, "Introduction: Cosmopolitics as a Way of Thinking" en *Cosmopolitics: The Collected Papers of the Open Anthropology Cooperative*, vol. I (Open Anthropology Cooperative Press, 2017), 1–10.

281 Isabelle Stengers, "La propuesta cosmopolítica", *Pléyade* 14 (diciembre, 2014), 17–40.

acompañamiento. Particularmente, los relatos míticos sobre la creación y el fin la mencionan de manera reiterada y señalan que en el momento cuando el mundo fuera a acabarse y todos los habitantes de este fueran a morir sería necesario tener totalmente terminada la *churita*, porque esta los salvaría. Así, en el momento de la inundación, cuando el agua fuera llegando a las partes altas de las montañas de la sierra y los rarámuris se refugiaran en las cuevas, el agua no entraría porque los protegería la *churita*; un símbolo protector y salvador. La narración expresa la implicación que tiene el mundo natural en la cosmología rarámuri, pues son ellos los encargados de procurar su espacio existencial.

Considerando los aspectos referidos en los párrafos anteriores, se hace necesario buscar las conexiones entre estas dos, aparentemente distintas, formas de entender el cosmos y la política. Habría que cuestionarse si el tipo de conciencia cosmopolítica acuñada en la filosofía de la Ilustración incidió en los modelos políticos posteriores. Por otro lado, respecto de la segunda acepción habría que subrayar que esta adquiere un significado mucho mayor como parte de la revaluación actual de la modernidad, al enfatizar el hecho de que los seres humanos dependen de organismos no-humanos para la configuración de sus proyectos cosmológicos.

En resumen, la cuestión básica que la segunda acepción de la cosmopolítica ha enfatizado es la manera en la que los agentes no-humanos afectan la gestación de las cosmologías. Por lo tanto, la cosmopolítica implica, en este caso, poner en juego una gama de conceptos más variada y más irregularmente yuxtapuesta para probar los parámetros de nuestro mundo supuestamente común y la experiencia de ser humano en él. Sin embargo, aquí los dos sentidos de la cosmopolítica referidos no sólo parecen estar más cerca de lo que parecían, sino que aparentemente permiten cerrar un círculo epistemológico.²⁸²

Al comienzo del prólogo del presente volumen se planteó la aparente inutilidad del estudio de las cosmologías, como si esto se hubiese convertido en una actividad innecesaria o la complejidad de las conciencias contemporáneas eximiera a los grupos humanos de actuar en correspondencia con una cosmología dada. Ahí mismo fue mencionado que ciertamente las conciencias individuales y colectivas parecen ya no estar determinadas por un sistema unificado que opere tal y como habría sido presuntamente registrado en las cosmologías que la antropología estudió desde sus orígenes.

En consecuencia, se intentó configurar un panorama conformado por cinco dimensiones cosmopolíticas, comenzando con aquella que explora una serie de narrativas que intentan situar al Sistema Tierra en los bordes de la quinta ex-

282 Wardle y Shaffner, "Introduction...", 10.

tinción masiva y la denominada Gran Aceleración, con la intención de identificar algunos puntos y modos de articulación entre los procesos de extinción, las cosmo-fanías y los colapsos figurados a través de diversos objetos. En el segundo capítulo se analizó el Libro XII de Bernardino de Sahagún y su interacción con una diversidad de relatos en torno al fin del mundo de tradición nahua, considerando particularmente las implicaciones temporales que determinaron los múltiples relatos del evento.

En el tercer capítulo se tomó como referencia central el Libro de la Revelación, en particular el capítulo XII, para configurar un itinerario que parece haber dado forma al complejo narrativo apocalíptico en México. Luego, en el capítulo cuarto fue planteada una revisión de algunos imaginarios cataclísmicos modernos y sus figuraciones apocalípticas, para finalmente, en el quinto capítulo, explorar algunas narrativas y figuraciones sobre la sexta extinción masiva, tomando como referente la dimensión interobjetiva que determina la presencia de los hiperobjetos. En su conjunto, estas topologías intentaron configurar una aproximación que pueda dar cuenta de algunas de las múltiples maneras en las que han sido percibidos, narrados y figurados una amplia variedad de sucesos y experiencias en el marco de múltiples ecologías simbólicas y escenarios cosmopolíticos. Es decir, fue un intento por registrar, en el contexto mexicano, algunos de los modos y mecanismos para imaginar el fin de los tiempos, considerando algunas poéticas y figuraciones sobre los mundos y sus extinciones.