

Al encuentro de otros mundos (apuntes para una ética pluriversal)

Encountering other worlds (notes for a pluriversal ethics)

Silvana Rabinovich

RESUMEN

Respondiendo a la incitación a buscar otros mundos lanzada por Louis-Auguste Blanqui, el presente artículo aborda las posibilidades de una ética heterónoma en un sentido pluriversal. A partir de dicha ética se plantean ciertas potencialidades utópicas de la traducción en tanto cosmopolítica.

Palabras clave: ética heterónoma; pluriversalidad; cosmopolítica; traducción; utopía

ABSTRACT

In response to Louis-Auguste Blanqui's incitement to seek other worlds, this article addresses the possibilities of a heteronomous ethics in a pluriversal sense. On the basis of such an ethic, certain utopian potentialities of translation as cosmopolitics are raised.

Keywords: heteronomous ethics; pluriversality; cosmopolitics; translation; utopia.



Journal of the Philosophy of History
Resistances

INFORMACIÓN

<https://doi.org/10.46652/resistances.v3j5.79>
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2022, e21079
Quito, Ecuador

Enviado: April 20, 2022
Aceptado: junio 02, 2022
Publicado: junio 12, 2022
Publicación continua
Sección Dossier | Peer Reviewed



OPEN ACCESS

AUTORA

 *Silvana Rabinovich*
Universidad Nacional Autónoma de México
- México
silvanar@unam.mx

Conflicto de intereses

La autora declara que no existe ningún conflicto de intereses.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo

Agradecimientos

Para Omar Arach, ojalá sigamos encontrando mundos en tanto lugar.

Nota

El artículo retoma parte de los temas tratados en un capítulo de libro enviado a la Universidad de Paris 8 "Cosmopolitiques en traduction. (À propos des hétéronomies inhérentes au cosmopolitisme et des traductions de l'universel)".

PUBLISHER

RELIGACIÓN
CICSHIAL
Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades
desde América Latina

No se debe decir: ¿Dónde encontrar lugar para tanta gente? Sino ¿dónde encontrar mundos para tanto lugar? (L-A. Blanqui)

Militante de la irreverencia, en 1872 Louis-Auguste Blanqui publicaba, desde la cárcel (a la cual consideraba como su domicilio), *La eternidad a través de los astros*. Se trata de un opúsculo singular concebido por un indómito encerrado cuyo ritmo de pensamiento latía en el corazón de la Comuna de París. Desde su celda, aunque de cara a las estrellas (gracias a un telescopio que le había encargado a su hermana), Blanqui hace un llamado a un cambio de perspectiva: a dejar de pensar cuantitativamente el espacio como si fuera susceptible de ser domeñado, a dejar de lado el cálculo que uniforma lo diverso para someterlo. Su propuesta de aprender a *encontrar otros mundos* invita a salir de la abstracción que universaliza y abrir los sentidos hacia un horizonte pluriversal. El epígrafe escogido, su compromiso radical, será la luz que permita leer los apuntes que siguen, y la irreverencia de su autor fungirá como el horizonte de un pensamiento otro: a su imagen, insumiso.

Se abordará aquí la noción de *pluriverso* a partir del universo pluralista (multiverso) planteado por William James (2009), haciendo hincapié en su comentario al texto de Gustav Fechner (2015) sobre el alma de la Tierra. Se lo *traducirá* en cosmopolítica (Stengers, 2014), a través del “sentipensar con la tierra” señalado por Arturo Escobar (2014). La *ética heterónoma* y pluriversal abrirá la senda utópica de la *cosmopolítica en traducción*.

Para trazar dicha senda utópica se tratará, ante todo, de esbozar, caracterizar e interrelacionar las nociones que aquí van a entretorse: ética heterónoma, pluriverso, cosmopolítica, traducción, utopía. Para concluir, se pondrá a operar a la ética heterónoma y pluriversal en el marco de una traducción cosmopolítica a la de luz de un trabajo etnográfico escrito a dos voces.

1. Ética heterónoma.

Contrariamente al uso tradicional del término, la heteronomía no se reduce a lo opuesto de la autonomía ni a la carencia de ésta. Siguiendo al filósofo Emmanuel Levinas, quien a lo largo de toda su obra dio a la ética el estatuto de *prima philosophia*, especialmente en *Totalidad e Intinito* (1987a), la ética heterónoma plantea la prelación del otro respecto del yo (o del “mismo”, es decir: anteponer la diferencia a la identidad). Así, en oposición a la autoafirmación individualista o a la cohesión a partir del “egoísmo colectivo” (Buber, 2009, p. 33) promovida por la vida moderna, se trata de asumir un posicionamiento no protagónico frente al otro, en otras palabras: “menos de mí mismo”. (Y poco importa si esa primera persona es singular o plural pues, como Martin Buber lo deja en claro, el establecimiento de un colectivo a partir de la exclusión de otros, como es común en movimientos nacionalistas, parte de una premisa egoísta que impide pensarse *con* otros y lo hace sólo entre iguales).

A diferencia del altruismo, que plantea una voluntad consciente que se repliega para compartir “su” espacio con otro, o que, desde un lazo de identidad, busca incluirlo en su orden, al

cual considera justo, la heteronomía podría definirse como la “justicia *del otro*” que interpela al yo cuestionando su posición de autojustificación. La justicia *del otro* (de un otro que pertenece a un mundo diferente, uno de aquellos a los cuales alude el epígrafe de Blanqui), pone en evidencia la injusticia que padecen unos mundos frente a otros (soslayados por estos últimos). Dicha injusticia, que movilizaba al revolucionario, también impulsa el pensamiento ético de Levinas. La ética, para este filósofo, no se concibe como mera rama de la filosofía, sino como su razón de ser.

Aquí se afirmará que, lejos de una función ornamental, la ética da vida a la trama social que sostiene a la política. Experiencias políticas autonómicas, “otros mundos” respecto del Estado nacional, se revelan heterónomas hacia su interior, esto es, en el tejido social e intersubjetivo que las compone (Rabinovich, 2016). En las relaciones heterónomas internas de las comunidades, que a su vez son autónomas respecto del Estado (como ocurre de tantas maneras en México), la palabra propia, hospitalaria, originada en la *atención*, surge como consecuencia de la escucha de cada otro. En este acto de escucha, que asume al lenguaje como hospitalidad sin condición, la *vulnerabilidad* es protagonista: la propia y la del otro. Un *otro* siempre humano para Levinas. Sin embargo, a diferencia de la ética levinasiana, en estos “otros mundos” también se atiende al *otro* no humano, pues todos se consideran *vivientes*, incluso los que ya murieron, los que aún no nacen o aquellos que vemos como meros objetos inanimados (Lenkersdorf, 2008 ; Despret, 2021). En este horizonte común de vulnerabilidad -allí donde el reconocimiento del misterio en el rostro impide conocer o dominar al otro- nace la responsabilidad heterónoma, que es incondicional (Levinas, 1987b) pues no se limita a los propios actos cometidos. La responsabilidad por el otro no es una decisión voluntaria, sino que es asumida por un sujeto que se sabe sujetado a una cadena transgeneracional que lo responsabiliza más allá de su voluntad. Dicho sujeto hereda esa responsabilidad desde tiempos inmemoriales. Ella lo vuelve custodio de todo lo vivo para *responder por* el porvenir.

El lingüista Carlos Lenkersdorf (2012) explica la relación intersubjetiva y responsable de los tojolabales con la naturaleza por:

...la convicción perspectivista de los tojolabales de que todas las cosas tienen corazón. Se trata de la herencia viva de los mayas que habla de un cosmos del cual todos formamos parte, porque es un organismo en el cual todos estamos influyendo a los demás y viceversa. Por ello, tenemos corresponsabilidad en el bienestar de este organismo cósmico del cual formamos parte integral. (pp. 116-117)

En este marco, la democracia interna construye el camino del consenso a partir de la escucha de cada otro (Lenkersdorf, 2008). Esta dinámica (heterónoma al interior de comunidades que son autónomas entre sí y sobre todo lo son respecto del Estado) caracteriza a experiencias heterogéneas que coyunturalmente se interconectan en determinados aspectos, en otros se revelan interdependientes, mientras se muestran independientes entre sí en muchos otros, conformando así un *pluriverso*.

2. Pluriverso

Blanqui (S XIX) deja a la posteridad la inconcebible tarea de encontrar *mundos* “para tanto lugar”. Esta exhortación resulta inconcebible para una cultura que entiende el espacio como objeto de apropiación. En este sentido crítico respecto a la dominación, que marca la relación con el lugar, Emmanuel Levinas (S XX) cita a Blaise Pascal. El libro *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1987 b publicado por primera vez en 1974), lleva como epígrafe el fragmento “Mío, tuyo” de la sección III Miseria Nro. 64-291 de los *Pensamientos* del filósofo del siglo XVII. En dicho fragmento Pascal (2012), luego de aludir a una disputa entre dos niños pobres por la propiedad de un perro, este pensador asume la ubicación en el espacio en tanto usurpación: “(...) este es mi lugar bajo el sol. He aquí el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra” (p. 363). Cuestionamiento de la propiedad y de la apropiación de la vida en Pascal: la tierra está tan viva como el perro que se disputan los niños. Levinas asume la afirmación pascaliana de la vulnerabilidad que las prácticas de dominación buscan soslayar: lo que vive no es susceptible de apropiación, pues el sujeto que se pretende soberano también es cuerpo expuesto a la herida. En cuanto al “lugar”, para la experiencia sensible de Blanqui, es el escenario de otros mundos en estado latente. Muchos mundos, mundos otros: en realidad coexisten en el presente y el revolucionario indica educar los sentidos (que exceden por mucho a los cinco tradicionales a la vez que multiplican la habilidad de dar significado) a fin de percibir los latidos de tantos mundos.

Para sensibilizar la percepción un cambio de perspectiva es necesario y éste requiere un posicionamiento humilde. Así, Gustav Fechner (2015), once años antes de la publicación de *La eternidad a través de los astros*, deplora “la opinión petrificada de que la Tierra es una piedra” (pp. 153- 154), a la cual los humanos no ven más que como un lugar firme para sus juegos. Este científico místico alemán menciona la vanidad humana de sentirse “por encima de” la Tierra. Tal *hybris* le impide a nuestra cultura concebir la vida del mundo que habita entre otros mundos también vivos:

La actual visión del mundo es como la mirada de una pulga encima de un toro; el toro le parecería vivo a la pulga si éste saltara como una pulga con las pulgas. Pero el toro camina a paso lento con los toros del rebaño que obedecen al bastón del pastor. (Fechner, 2015)

Atento a esta crítica, en la primera década del S XX, desde un pensamiento situado en el cuerpo, William James (2009) concibe un *universo pluralista*: uno y múltiple a la vez en el seno del cual se cumple la interpenetración de lo diverso. Sentimiento uno de pasado y presente en el cual los términos no se disuelven y se conectan en puntos diferentes y variables. El filósofo y psicólogo reivindica la sensación: “(...) vuelvan sus caras hacia la sensación, esa cosa envuelta en carne que el racionalismo siempre ha llenado de insultos” (inspirado en Bergson, alude a una “simpatía intuitiva”, y a un “entendimiento viviente” p. 167). Distinguiendo entre “forma todo” (monista) y “forma cada” (pluralista), el autor plantea un universo pluralista inacabado. El *pluriverso*, según este pensador, tiene una dinámica que refleja una política libertaria: “las cosas son unas ‘con’

otras de muchas maneras, pero nada incluye todo o domina sobre todo (...) El mundo pluralista es así más como una república federal que como un imperio o un reino” (p. 200) Inspirado también en el vitalismo de Gustav Fechner (2015) cita in extenso su asombro (p. 171):

...me pregunté cómo es que las opiniones de los hombres han podido alejarse tanto de la vida como para considerar a la Tierra sólo como un terrón seco y como para buscar ángeles por encima o alrededor de ella en el vacío del cielo, sólo para no encontrarlos en ninguna parte.

(Esta pregunta resuena entre los tojolabales y otras tantas culturas para las cuales la tierra es madre). William James sin duda acordará con la visión final de Fechner (2015) que considera necesaria la destrucción de Cartago, pues entiende por Cartago la *hybris* de “aquella filosofía que se coloca por encima de las cosas sin haber avanzado desde el fondo de ellas a la cima” (p. 223).

Por otra parte, reactualizado y situado, el concepto de *Pluriverso* da el nombre a un *Diccionario del postdesarrollo*. (Kothari. 2019) En él, en consonancia con el pluralismo empírico descrito por James, esta figura se concibe como una práctica que parte de experiencias y no de conceptos. Los autores consideran que: “Vivir según las visiones de múltiples mundos parcialmente conectados, aunque radicalmente diferentes, puede ayudarnos a controlar los universos y certidumbres tradicionales y modernas en nuestras vidas personales y colectivas”. (p. 50) La apuesta es importante y, en esas páginas, la crítica a la hegemonía del desarrollismo y del crecimiento económico, a la racionalidad instrumental y al antropocentrismo que declaró la guerra a una “naturaleza” inanimada desde un animismo de los mercados, viene a desideologizar nuestro universo conceptual, haciendo audibles términos devaluados por la tiranía de los expertos (Illich, 2019). A medida que lo “inaudito” se vuelve audible, el teatro del consenso ideológico se fragiliza en vistas de su desintegración. En este sentido, el hallazgo de esos mundos otros, indicado por el revolucionario que auscultó el cielo a fin de romper el hechizo de la repetición y “organizar el pesimismo” (Benjamin en Abensour, 2013, pp. 55-56) es, también, tarea del lenguaje. Se trata del lenguaje en tanto *traducción* en el marco de la *cosmopolítica*.

3. Cosmopolítica

«Cosmopolítica», que no cosmopolitismo. Según Bruno Latour (2014) el cosmopolitismo -de raíz estoica y kantiana- es “mononaturalista”. Es decir, siguiendo al antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2010), a diferencia del perspectivismo amerindio, nuestra cultura “occidental” se representa una naturaleza y muchas culturas (pues al mononaturalismo le corresponde un multiculturalismo o relativismo cultural). El perspectivismo amerindio, en cambio, considera una sola cultura y múltiples naturalezas (multinaturalismo). La diferencia radica, según el etnólogo brasileño, en que mientras la *representación* es una propiedad del espíritu, la *perspectiva* tiene lugar desde el cuerpo. Si bien Viveiros de Castro toma el perspectivismo de la filosofía de Deleuze y Guattari, la noción filosófica de *perspectiva* para abordar la verdad se debe a Nietzsche (1992) cuya “gaya ciencia” propuso al cuerpo como fuente de filosofía.

Cosmopolítica (multinaturalista y pluriversal), pues, opone Bruno Latour al *cosmopolitismo* que es mononaturalista y universal. La mencionada cosmopolítica se caracteriza por la pluralidad de maneras de habitar el cosmos, abordando la interacción entre humanos y no humanos. Siguiendo la pluriversalidad multinaturalista, que los no humanos sean incluidos en la cosmopolítica como personas sujetas a derechos no responde a una forma de animismo. (Animista sería, más bien, la sociedad capitalista, que denomina “personas morales” a las empresas o entra en pánico ante el “nerviosismo de los mercados”).

A fin de pensar desde la pluriversalidad el término “cosmopolítica”, tomado de Isabelle Stengers (2014), Latour enfatiza los sentidos más fuertes de los elementos que lo componen, a saber, *cosmos* y *política*:

La presencia de *cosmos* en *cosmopolítica* resiste a la tendencia de que *política* signifique el dar-y-tomar en un club humano exclusivo. La presencia de *política* en *cosmopolítica* resiste a la tendencia de que *cosmos* signifique una lista finita de entidades que considerar. *Cosmos* protege contra la clausura prematura de *política*, y *política* contra la clausura prematura de *cosmos*. Para los estoicos, el cosmopolitismo era prueba de tolerancia, en la definición de Stengers, la cosmopolítica es una cura para lo que ella llama “la enfermedad de la tolerancia”. (Latour, 2014, p. 48)

Así, en el marco pluriversal de la cosmopolítica, ante un conflicto territorial, Isabelle Stengers señala la necesidad de no dejarse someter a un aparente diálogo que será dirimido por expertos portadores de un saber pretendidamente neutro y universal. Esta posición, que se admira a sí misma por su tolerancia de las posiciones adversas, refleja la soberbia del monopolio del conocimiento (que se autocomplace en tolerar la ignorancia ajena). Haciendo énfasis en el conflicto de mundos e intereses, a la figura del “experto”, la filósofa opone la del “diplomático” quien asume un horizonte de guerra entre mundos que es inherente a la política. El experto se expresa en un lenguaje que supone como único razonable y por lo tanto se presenta dispuesto a corregir a la parte equivocada por la presunta incapacidad de esta última para ver los indudables beneficios comunes a ambas partes. A diferencia del experto (quien no confiesa ser embajador de la razón colonial), el diplomático se asume como *traductor* entre dos mundos, entre dos saberes dignos de atención y razones divergentes. Al hacerse cargo de la responsabilidad heterónoma que le compete por la asimetría de la situación, el “diplomático” asume la función de evidenciar la pertinencia del conflicto -del horizonte dividido del desacuerdo- haciendo escuchar las tensiones entre los intereses de las partes, y volviendo visible también la asimetría entre ellas. Para esto, entiende que su tarea será la de *traducir* entre mundos.

4. Traducción cosmopolítica.

Para traducir entre mundos, siguiendo a Bruno Latour:

...necesitamos otra definición de *cosmopolítica*, que no descansa en el sueño de la ‘primera modernidad’ de una Esfera común ya existente. Sería un trágico error buscar la paz acarreado el Globo muerto para que sirva de locus del mundo común del cosmopolitismo. (Latour, 2014, p. 57)

Es aquí donde la traducción cosmopolítica, por no centrarse en la identidad sino en la diferencia, se revela heterónoma. El lenguaje en la heteronomía se entiende como traducción, ya que en el horizonte de la alteridad no hay lengua que sea original o primera, pues hablar implica traducir para el otro, imaginarse en un traslado a su mundo. Es heterónoma no sólo por la prevalencia del Otro sobre el Mismo (Levinas) sino por la asunción de la *vulnerabilidad* en la traducción cosmopolítica, esto es, el reconocimiento de la propia falta de conocimiento de las razones y del horizonte del otro. Boaventura de Sousa Santos (2011) recuerda el carácter político de la traducción entre saberes, junto al intelectual y emocional, al servicio de la justicia cognitiva (p. 151). Tomando en cuenta que es recíproco y se da en situaciones de asimetría, considera clave la diferencia en las temporalidades (el cálculo impaciente del capital choca con la paciencia y sensibilidad que requiere escuchar la elocuencia de la naturaleza: que un cerro exprese su decisión con respecto a su explotación, por ejemplo). Se trata de ritmos abismalmente dispares: “La gestión del silencio y la traducción del silencio son las tareas más exigentes del trabajo de traducción” (p. 149).

La filósofa Isabelle Stengers fue quien renovó el sentido de la cosmopolítica, lejos del cosmopolitismo de Kant y de los estoicos (quienes compartían el sentimiento de ser ciudadanos del mundo, gozando de cierto derecho de piso), veía en el cosmos un “operador de igualdad” en un sentido ajeno a la equivalencia (que exige comparar lo incomparable). Se trata de la *igualdad* que surge de reconocer el propio desconocimiento del otro y su mundo que no puede ser soslayado:

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, contra la tentación de una paz que se quisiera final, ecuménica, en el sentido en que una trascendencia tendría el poder de exigirle a lo que diverge que se reconozca como una expresión meramente particular de lo que constituye el punto de convergencia de todos. (Stengers, 2014, p. 21)

Los mundos divergentes implican formas distintas del conocimiento y de la percepción. Arturo Escobar, adoptó el verbo “sentipensar” en relación con el territorio. Orlando Fals Borda había aprendido este verbo de un pescador de San Benito Abad, en Colombia, quien le explicó que se trata de “pensar con el corazón y con la cabeza”. Relacionando el concepto transmitido por Fals Borda, Escobar (2014), inspirado en el movimiento zapatista, propone que “*sentipensar* con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar (...) es la forma

en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir” (p. 16). Este neologismo consueña con la reivindicación jamesiana de la *sensación*, como práctica del conocimiento con el cuerpo, que citamos más arriba.

En las vías del *sentipensar con la tierra*, la antropóloga Marisol de la Cadena, a partir de experiencias concretas entenderá a la cosmopolítica como la oportunidad de descolonizar la política fecundando las divergencias. En el mundo andino, no sólo los humanos son sujetos políticos sino también los no humanos (como por ejemplo los cerros, ríos, bosques, cuando la divergencia que se debe dirimir les concierne). Siendo el *desacuerdo* la escena política, en lugar de tramar concertaciones que aplastan con su peso colonial a una de las partes a fin de que ceda su voluntad ante la otra, la cosmopolítica tratará de “cultivar el desconcierto” (De la Cadena, 2015). El *desconcierto* parecería tener dos sentidos: por un lado, la escucha del posicionamiento de la otra parte hace temblar las certidumbres con las que se llega a la escena de traducción cosmopolítica (desconcierto: no se llegará a certezas comunes con las otras partes, tal como la convergencia que Stengers niega más arriba). Por otro lado, al escucharse ambas voces, o todas las que participen, tampoco se espera consonancia entre ellas, sino disonancia (desconcierto: no habrá lugar para el concierto ni para la armonía, pues ambos revelan su complicidad con el saber colonizador que busca asimilar al otro desechando lo inasimilable). En este sentido, se guarda de la condición que Latour quiere evitar en la cual la tierra, en tanto “Globo muerto” sea el lugar del acuerdo. En un escenario pluriversal, claramente vivo, es posible llegar a coincidencias parciales y no definitivas que desconciertan a quien busca una solución total y absoluta.

Stengers profundiza la pluriversalidad en la figura del diplomático:

La diplomacia por lo general interviene entre la guerra probable y la paz posible, y su enorme interés reside en que define a los beligerantes potenciales a partir de la igualdad. El rol de los diplomáticos por lo tanto es ante todo revertir la anestesia que produce la referencia a un progreso o al interés general, darle voz a los que se definen como amenazados, de manera tal de hacer vacilar a los expertos, a obligarlos a pensar la posibilidad de que su decisión sea un acto de guerra. La paz se hace de a dos. Para que sea posible la diplomacia es necesario que los representados por los diplomáticos admitan la posibilidad de una paz, y se definan por lo tanto como capaces de participar en su invención. (Stengers, 2014, p. 37)

El diplomático, al señalar el desacuerdo entre los mundos, desnuda la beligerancia encubierta del saber universal que el experto pretende inocuo y benéfico para todas las partes. Su sentido de la igualdad es *heterónimo* pues, en lugar de identificar a los diferentes, enfatiza la *asimetría*, lo incomparable, dando prioridad al *vulnerable* en el marco de una justicia *del otro*. En la ética heterónoma, la pluriversalidad cosmopolítica apuesta a dignificar aquello que la razón universal esencialista tiende a considerar secundario y accidental por ser singular.

La escena cosmopolítica, territorio de lo heterogéneo, tiene lugar en la traducción -entendida como fertilizador de las diferencias. Viveiros de Castro (2004) adopta el concepto de *transducción*, propuesto por Gilbert Simondon, que pone el acento en la no identidad entre los términos, ahondando las diferencias. La transducción no busca llegar a una síntesis que conduzca a un terreno semántico en común ni siquiera aproximativo: los términos iniciales continúan afirmándose en su diferencia. Para el perspectivismo amerindio que estudia el antropólogo brasileño, la homonimia acentúa las diferencias de mundos y sentidos, afirmando el multinaturalismo. Esta operación responde a la búsqueda expresada por Latour acerca de una cosmopolítica que no ahogue las diferencias entre los mundos. La traducción -transductora- así se encamina en la senda de una utopía pluriversal.

5. Utopía pluriversal

Blanqui (2000) deja abierto su estudio de los astros y las repeticiones a los aspectos utópicos de los otros mundos por encontrar: “No nos olvidemos que *todo lo que se habría podido ser aquí abajo, se es en alguna otra parte*” (p. 59).

La utopía pluriversal -texto de la transducción cosmopolítica que se nutre de las diferencias- ejerce su crítica al presente evitando la imagen apaciguadora de un modelo universal a seguir. A diferencia de la utopía tradicional que traza un horizonte en común respondiendo a una operación intelectual de *representación*, la utopía cosmopolítica profundiza la heterogeneidad desde la *perspectiva* que es de carácter corporal. En este marco, la *diferencia* no se experimenta como un obstáculo sino como condición de significación, de intercambio de perplejidades y no de certezas, pues su opuesto no es la identidad sino la *indiferencia*. Ante la amenaza de ocupación del escenario de la discrepancia por parte del experto, con su afán de *sincronizar* en el acuerdo bajo una teoría pretendidamente universal, la cosmopolítica a través del diplomático opone la *demora* en el desacuerdo que proviene del perspectivismo pluriversal (ajeno, este último, a la tentación esencialista). Isabelle Stengers advierte:

La utopía, por tanto, no autoriza a denunciar este mundo en nombre de un ideal, sino que propone una lectura que indica por dónde podría pasar una transformación que no dejase indemne a nadie, es decir que ponga en cuestión todos los ‘solo bastaría que...’ que indican la victoria demasiado simplista de los buenos contra los malos. Y la propuesta cosmopolítica exagera este tipo de utopía, encargada de recordarnos que vivimos en un mundo peligroso en que nada resulta obvio. (Stengers, 2014, p. 28)

La utopía cosmopolítica, perspectivista, se despliega en la temporalidad dilatoria de la transducción en la cual Stengers insiste a partir de la figura de Bartelby (cuya idiocia ve con esperanza, como promesa de evitar que se borre la divergencia). En ella, la justicia del otro, que define a la ética heterónoma, funge como memoria de la vulnerabilidad (de ambas partes, sobre todo del

experto cuyo saber viene henchido de certezas). La memoria de la vulnerabilidad impide que la aplanadora colonial de la indiferencia borre las diferencias. Se presenta como testigo insistente de mundos otros, que importan, y que no serán eliminados por la ficción apaciguadora de “hombres de buena voluntad” que creen decidir “en nombre del interés general”.

Para concluir este recorrido heterónimo y pluriversal, se evocará un alegato utópico-perspectivista, desde la Amazonía, producto de una traducción cosmopolítica a dos voces: la del chamán yanomami Davi Kopenawa (primer autor) y la del etnólogo Bruce Albert (segundo autor) que desempeña el papel del “diplomático” en las entrañables páginas de *La caída del cielo* (2010).

6. Cuando “mi” mundo se torna otro. Acerca de la formación de un diplomático cosmopolítico.

Desde la Amazonía en llamas, el chamán yanomami pide -a quien cultivó su confianza durante 30 años- la transducción de su mundo para que su alegato sea *atendido* en el otro mundo “adorador de mercancías” (Kopenawa, 2010), aquel que pretende suprimirlo para ocupar el lugar del suyo. Su mensaje consiste en advertir a “los blancos” de la inminente (segunda) caída del cielo que amenaza a ambos mundos por causa de las prácticas extractivas desbocadas.

Si toda traducción es un acto de hospitalidad en el lenguaje, Davi Kopenawa invita a Bruce Albert a llevar la inquietante hos(ti)pitalidad al extremo, poniendo en evidencia la hostilidad que encubre (Derrida, 2000). El *pacto etnográfico* que describe Albert es un ejercicio cosmopolítico que consiste en rozar los límites de su propio pensamiento a fin de aprender el del otro. Pero aprender no significa asir sino transferir (o *servir*, al modo de quien sirve a alguien una copa puesta por otro en una bandeja). Mientras el interlocutor busca hacerse visible y atendible por un mundo (el de “los blancos”) que amenaza la existencia de su mundo (yanomami), el etnógrafo debe retribuir esa confianza siendo fiel tanto al mensaje que se le encarga transmitir como a su propia curiosidad (pues con-fundirse con su otro “representándolo” haría fracasar su misión diplomática). El resultado, excelentemente logrado, es la transmisión de un testimonio contra-etnográfico. La autoría de dicho alegato se atribuye a un “doble yo” que en el compromiso mutuo respeta tres “imperativos”: 1- hacer justicia escrupulosamente a la “imaginación conceptual” de sus anfitriones; 2- tomar en cuenta de manera rigurosa el contexto sociopolítico y 3- no perder de vista la aproximación crítica a la propia observación etnográfica.

El resultado encuentra a ambos coautores desfasados “a medio camino entre dos mundos” (Kopenawa, 2010), Albert (2010) los describe así: “Él nos consideraba, de hecho, con una curiosidad divertida, como las dos caras paradójicas de una suerte de Jano traductor, extraños traficantes entre saber chamánico de los ancestros e improbable curiosidad de los blancos”.

El alegato cosmopolítico proviene de un pacto de confianza heterónoma en la cual se transmite y guarda un secreto que no se revela en ningún momento del proceso. No se trata de ocultar el secreto del propio mundo al otro por desconfianza: es desarrollar la *confianza* de reconocer que en su mundo no tiene los elementos para comprenderlo, aunque sí para transmitir su efec-

to. En su travesía pluriversal, el etnógrafo traspasa un tesoro precioso que sólo se transmite si su contenido es ignorado por él (porque proviene de una concepción del saber completamente ajena al dominio, que es congénita de su mundo). Se trata de un ejercicio de vulnerabilidad en el lenguaje, de traducción de perplejidades. Así Kopenawa le explica:

Los *xapiri* son imágenes de los ancestros animales *yaroris* que se transformaron en los primeros tiempos. Ese es su verdadero nombre. Ustedes les llaman espíritus, pero ellos son otros. Llegaron a la existencia cuando el bosque era aún joven. Los antiguos chamanes los hacen bailar desde siempre y, así como ellos, nosotros seguimos haciéndolo hoy. Cuando el sol se eleva en el pecho del cielo, los *xapiri* duermen. Cuando por la tarde vuelve a bajar, empieza a despuntar el alba para ellos y se despiertan. Nuestra noche es su día. Así, cuando dormimos, los espíritus despiertos se divierten y bailan en el bosque. Es así. Son verdaderamente muchos porque nunca mueren. Por eso nos llaman ‘los pequeños espectros’ *-po t^hë pë wei !-* y nos dicen ‘ustedes son extranjeros y espectros porque son mortales!’ Para ellos somos fantasmas porque, contrariamente a ellos, somos débiles y morimos con facilidad. (Kopenawa, 2010, p. 112)

Al encuentro de otros mundos... he aquí una traducción pluriversal. A través de este solo pasaje es posible vislumbrar la formación del diplomático en ese arte de cultivar la heterogeneidad que es la cosmopolítica. En el horizonte de la ética heterónoma, que se encamina hacia la deposición del sujeto soberano, el aprendiz debe ejercitarse en el espejo de la justicia *del* otro. En una lección *utópica*, el diplomático aprenderá a perder el “propio” lugar pues, habiendo perdido su “derecho de piso”, se descubre “fantasma” a los ojos de los seres espectrales cuya existencia nunca antes había aprendido a reconocer. Así, los espectros de Blanqui, Fechner, James e incluso Levinas saludan con esperanza la confianza descolonizadora de Kopenawa con Albert, Stengers, Latour y Viveiros de Castro.

Referencias

- Abensour, M. (2013). *Les passages Blanqui. Walter Benjamin entre mélancolie et révolution*. Sens & Tonka.
- Blanqui, L-A. (2000). *La eternidad a través de los astros*. Siglo XXI.
- Blaser, M. (2018). ¿Es otra cosmopolítica posible? *Anthropologica*, 36(41), 117-144. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/19242>
- Buber, M. (2009). *Una tierra para dos pueblos. Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe*. Sígueme.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press.
- De Sousa Santos, B. (2011). *Una epistemología del sur*. CLACSO-Siglo XXI
- Derrida, J. (2000) Hospitality. *Angelaki, Journal of the theoretical humanities*, 5(3), 3-17.

- Despret, V. (2021). *A la salud de los muertos*. Cactus.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad Autónoma Latinoamericana.
- Fechner, G. (2015). *La cuestión del alma*. Cactus.
- Illich, I. (2019). *Los ríos al norte del futuro*, Aliosventos.
- James, W. (2009). *Un universo pluralista*. Cactus.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2010). *La chute du ciel*. Plon.
- Kothari, A., Salleh, A., Escobar, A., Demaria, F., & Acosta, A. (coords.) (2019). *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*. Icaria.
- Latour, B. (2014). ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Pléyade, Revista de filosofía política*, 14, 43-59.
- Lenkersdorf, C. (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. Plaza y Valdés.
- Lenkersdorf, C. (2012). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI.
- Levinas, E. (1987a). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- Levinas, E. (1987b). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme
- Nietzsche, F (1992). *La ciencia jovial*. Monte Ávila.
- Pascal, B. (2012). *Pensamientos en Las provinciales, Opúsculos, Cartas, Pensamientos, Obras matemáticas, Obras físicas, Vida de Monsieur Pascal, Conversación con Monsieur de Saci*. Gredos.
- Rabinovich, S. (2016). Heteronomía. *Léxico para la vida social*, 332-336.
- Savransky, M. (2019). Pensar el pluriverso: elementos para una filosofía empírica. *Diferencias: Revista de teoría social contemporánea*, 5(8), 62-71.
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Pléyade, Revista de filosofía política*, 14, 17-41.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* (2), 3-22. <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Katz Editores.

AUTORA

Silvana Rabinovich. Doctora en Filosofía por la UNAM. Investigadora Titular C de tiempo completo en el IIFL, UNAM. Tutora en el Posgrado en Filosofía, UNAM. Profesora invitada en Argentina, Brasil, Francia, España.