

COSMOBIOPOLÍTICAS INDÍGENAS: UNA ANTROPOLOGÍA MESOAMERICANA SOBRE LA NOCIÓN DE VIDA

Carlos Feliciano Collazo

Universidade Complutense de Madrid

submissão: 13/01/2022 aprovação: 20/09/2022

RESUMEN

Este artículo reúne material etnográfico de los huicholes, de los rarámurri, de los tzeltales y de los nahuas sobre sus nociones de vida y las técnicas que utilizan para intervenir en los procesos vitales. Se abordarán casos etnográficos en tres instancias rituales, el sacrificio, los cantos chamánicos de curación y las danzas ceremoniales como técnicas rituales de producción de la vida. Estos ritos son relevantes para el estudio de la teorías y prácticas de la vida porque tienen como objetivo el mantenimiento y la reproducción de la vida en la colectividad, a través de la mediación cosmopolítica y el intercambio recíproco con alteridades extra-humanas. Se parte de la línea de investigación iniciada por Perig Pitrou y de su concepto de co-actividad, para dar cuenta de las configuraciones del poder de “hacer vivir” en estas culturas mesoamericanas. De esta forma, se extraen los elementos fundamentales de una teoría etnográfica de la biopolítica en el contexto mesoamericano, partiendo de la premisa de que determinadas tramas rituales poseen un correlato político en donde se negocia con las alteridades constitutivas para el mejoramiento de las condiciones de vida. En los ritos que se describen en el artículo se puede destacar como el principio de don y reciprocidad, la mediación cosmopolítica entre agentes diversos, la co-actividad y una noción de vida relacional son los elementos de la teoría etnográfica de la biopolítica. Esta daría cuenta de una cosmopraxis particular y de formas heterogéneas de organizar y vincularse con el mundo.

Palabras clave: Cosmopolítica, biopolítica, antropología de la vida, co-actividad, teoría etnográfica.

ABSTRACT

INDIGENOUS COSMOBIOPOLITICS: A MESOAMERICAN ANTHROPOLOGY ON THE NOTION OF LIFE

This article brings together ethnographic material from the Huichols, the Rarámurri, the Tzeltals and the Nahuas about their notions of life and the techniques they use to intervene in life processes. Ethnographic cases will be addressed in three ritual instances, sacrifice, shamanic healing songs and ceremonial dances as ritual techniques of production of life. These rites are relevant to the study of the theories and practices of life because they aim at the maintenance and reproduction of life in the collectivity, through cosmopolitical mediation and reciprocal exchange with extra-human alterities. It is based on the line of research initiated by Perig Pitrou and his concept of co-activity, to account

for the configurations of the power to “make live” in these Mesoamerican cultures. In this way, the fundamental elements of an ethnographic theory of biopolitics in the Mesoamerican context are extracted, starting from the premise that certain ritual plots have a political correlate where they negotiate with the constitutive alterities for the improvement of living conditions. In the rites that are described in the article it can be highlighted as the principle of gift and reciprocity, cosmopolitical mediation between diverse agents, co-activity and a notion of relational life are the elements of the ethnographic theory of biopolitics. It would account for a particular cosmopraxis and heterogeneous ways of organizing and linking with the world.

Keywords: Cosmopolitics, biopolitics, anthropology of life, co-activity, ethnographic theory.

RESUMO

COSMOBIOPOLÍTICA INDÍGENA: UMA ANTROPOLOGIA MESOAMERICANA SOBRE A NOÇÃO DE VIDA

Este artigo reúne material etnográfico dos Huichols, dos Rarámurri, dos Tzeltals e dos Nahuas sobre suas noções de vida e as técnicas que usam para intervir nos processos de vida. Casos etnográficos serão abordados em três instâncias: rituais, sacrifício, canções de cura xamânica e danças cerimoniais, como técnicas rituais de produção da vida. Esses ritos são relevantes para o estudo das teorias e práticas da vida, pois visam a manutenção e reprodução da vida na coletividade, por meio da mediação cosmopolítica e da troca recíproca com alteridades extra-humanas. Baseia-se na linha de pesquisa iniciada por Perig Pitrou e seu conceito de coatividade, para explicar as configurações do poder de “fazer viver” nessas culturas mesoamericanas. Dessa forma, extraem-se os elementos fundamentais de uma teoria etnográfica da biopolítica no contexto mesoamericano, partindo da premissa de que certas tramas rituais têm correlação política onde negociam com as alterações constitutivas para a melhoria das condições de vida. Nos ritos descritos neste artigo pode-se destacar como princípio do dom e da reciprocidade, a mediação cosmopolítica entre diversos agentes, a coatividade e a noção de vida relacional, que são os elementos da teoria etnográfica da biopolítica, responsável por um cosmopraxis particular e de formas heterogêneas de organizar e se conectar com o mundo.

Palavras-chave: Cosmopolítica, biopolítica, antropologia da vida, coatividade, teoria etnográfica.

1 INTRODUCCIÓN

Critical anthropology, appropriately enough, is more akin to the shamanic act of inducing a haunting: indeed, it encourages us to feel haunted at every moment of our lives by what we are/ could be that we are not.
Ghassan Hage (2015)

No es casualidad que en estos tiempos se esté hablando con tanto interés de la antropología de la vida, un tema relativamente marginal en la literatura antropológica al menos hasta hace un par de décadas. En los tiempos que acontecen parecería que vivimos en una crisis perpetua, por esta razón, mas bien parece sintomático el auge en las discusiones sobre la posibilidad de la vida en los contextos actuales de precariedad generalizada. Vivimos una época donde las personas cada vez mas están mas consientes sobre la finitud de la vida en la Tierra y de su posible extinción. Tópicos como los del calentamiento global, la crisis climática de origen antropogénico, la crisis del capitalismo global, de las redes de abastecimiento globales entre muchas otras según la escala, se le suma la crisis sanitaria mundial del Covid-19. Esto nos recuerda diariamente la realidad de la finitud de la vida. En este contexto emerge una antropología de la vida que pretende dar cuenta etnográficamente de formas diversas de concebir la vida y organizarla, pero también de las posibilidades que poseen otras formas de vida, es decir, la potencia de crear cosas nuevas,

mundos posibles. Nos muestra que otros modos de organización han sido y son posibles. Tal vez ese es su valor utópico, tal vez por eso se ha avivado el interés por esta línea de investigación.

En el presente artículo se parte de la premisa de que la vida es una noción flexible, variable y, por tanto, inestable. Es esa inestabilidad del concepto, lo que motiva nuestras reflexiones a lo largo de este trabajo. Nuestro objetivo es describir sistemáticamente los procesos que intervienen en la producción/gestión de la vida en tres instancias rituales, a saber, el sacrificio, los cantos chamánicos de curación y las danzas ceremoniales, de cuatro culturas mesoamericanas desde la metodología pragmática propuesta por Perig Pitrou (2015). De esta forma, exponer los elementos fundamentales de una teoría etnográfica de la biopolítica en el contexto mesoamericano. Se busca contribuir al proyecto de una antropología de la vida posibilitando reflexiones mas generales sobre las tensiones, pero también las negociaciones, entre actores diversos (cultural, política y ontológicamente hablando) en la intervención y co-producción de la vida.

Entendemos que la importancia de la antropología de la vida, por mas amplio y abstracto que parezca, radica en la necesidad de mostrar las situaciones, eventos o contextos rituales en donde lo abstracto se vuelve concreto. Es en la acción ritual donde una idea abstracta como lo es 'la vida' se vuelve una realidad concreta, con sus límites y posibilidades. Ya esto lo había anunciado el pionero en los estudios de antro-

pología de la vida Arthur Maurice Hocart en su clásico ensayo *The Purpose of Ritual* (1935)¹. La idea de la vida en sí misma no deja de ser un concepto fundamental en la estructuración de los colectivos y en el desarrollo de los modos de existencia, estos entendidos siguiendo a Bruno Latour (2013), como las formas en que se sitúa un colectivo en relación con las alteridades (estas pueden ser humanas o multiespecie, orgánicas o inorgánicas) y como esas relaciones conforman y le dan sentido al colectivo.

La antropología de las ontologías o el llamado “giro ontológico” acertó grandemente al encontrar en la noción de “ser” “la variable comparativa más poderosa bajo investigación” (Maniglier 2014: 38). En este nuevo compromiso con la pluralidad ontológica que distingue a este giro y el intento de pensar simétricamente con formas de pensamiento que difieren de la occidental, la noción de vida junto con las prácticas que moviliza, se han vuelto un terreno fértil para el análisis interdisciplinario.

Eugene Thacker en el campo de la filosofía, cuestiona la noción de vida occidental y la filosofía de la biología que se ha desenvuelto a partir de esa noción. Plantea que, desde Aristóteles en adelante, se ha pensado la vida fundamentalmente en tres términos, a saber, como alma, materia o “carne” y en términos de patrones (Thacker 2016: 123). Estos serían los principios fundamen-

tales de la vida. Ahora, el autor añade que estos principios son inseparables en el pensamiento occidental de lo que él llama “los límites de la articulación”, que consiste en pensar dentro de los límites de ciertas dicotomías como lo son “la vida-la no vida”, lo animado-inanimado, humano-animal, entre otros (Thacker 2016: 124).

Estos dos métodos de clasificación de la vida y lo vivo han sido los que han fundamentado las ciencias modernas de la vida y la filosofía de la biología. Ahora bien, Thacker va a plantear una vuelta de tuerca a esta filosofía que se encarga de las cualidades intrínsecas de la vida, y va a enfatizar en las cualidades extrínsecas y a su vez, de las cuestiones ontológicas que no responde la filosofía de la biología y que la práctica científica no deja de proliferar (Thacker 2016: 126). La biofilosofía que propone concibe a la vida como una multiplicidad (Thacker 2016:126) que jamás podría reconciliarse con una sola cosa (como un principio organizativo universal), mientras las condiciones y relaciones externas sigan interviniendo en su producción.

Esta noción dialoga bastante bien con las nociones de vida que emergen de la literatura etnográfica tanto de pueblos indígenas, como en la antropología de las ciencias modernas. Como lo demuestran investigaciones como las de Stefan Helmreich (2011) sobre tres ciencias biológicas que se encargan de estudiar los límites de lo

¹ Hocart fue el primero en observar los rituales de diferentes culturas alrededor del mundo como un conjunto de técnicas que tienen como objetivo mejorar las condiciones de la vida de las personas o de la comunidad, llegando a catalogar el ritual como la “ciencia aplicada de la vida” (Hocart 1935: 348).

vivo, y en ese intento terminan expandiendo los límites del propio concepto de vida, generando mas incertidumbre en los fundamentos ontológicos de la noción de vida que manejan los científicos modernos.

En el trabajo de Helmreich (2011), es curioso ver cómo los investigadores de las tres “biologías del límite” que trabaja el autor (vida artificial, microbiología de las profundidades marinas y la astrobiología), se apoyan en nociones de vida diferentes. Las investigaciones en vida artificial se fundamentan en una noción de vida como “forma pura”, es decir, es “mas una propiedad de la organización de la materia, que una propiedad de la materia en sí” (Helmreich 2011: 678). En la microbiología marina y en la astrobiología se habla de una vida que se encarna corporal o materialmente en relación con las condiciones de los ecosistemas (Helmreich 2011: 673-674). En síntesis, a donde apuntan los resultados de Helmreich es a señalar que, para los especialistas en las ciencias de la vida, el propio concepto que fundamenta su disciplina se ha vuelto resbaladizo frente a los nuevos descubrimientos y avances en la tecnología.

En este panorama en que se encuentra la metafísica occidental clásica y sus conceptos sedimentados en la historia de las ideas, el giro metafísico del que habla Maniglier (2014) en oposición al giro ontológico, es un giro dentro de la propia disciplina. Su nuevo método es uno esencialmente antropológico, que consiste en manejar encuentros y diferencias ontológicas en un marco plural (Maniglier 2014: 40). La metafísica deviene en me-

tafísica crítica comparada, y “la antropología en metafísica comparada” (Viveiros de Castro 2014: 7). Siguiendo esta idea de Viveiros de Castro, el énfasis que se hará en el presente trabajo en las nociones mesoamericanas de la vida y las prácticas que genera, no trata de resolver lo que piensan los indígenas de lo vivo, mas bien, consiste en re-describir una de nuestras verdades a la luz de una ontología diferenciada.

Exploraremos casos específicos de la literatura etnográfica reciente de la región mesoamericana. Los casos corresponden a tres instancias rituales distintas y la información etnográfica al respecto ha sido reunida a partir de las etnografías publicadas de otros antropólogos. Debemos hacer una breve consideración sobre los límites y posibilidades de esta opción metodológica. Trabajar con materiales etnográficos de otras investigaciones ha sido una de las opciones principales en la historia de la antropología para dar cuenta del amplio arco de las posibilidades humanas. Desde los antropólogos evolucionistas, pasando por los estudios transculturales de Marcel Mauss hasta las investigaciones recientes de etnografía comparada de Philippe Descola (2012) o David Graeber (2001), se ha demostrado que apoyarse de etnografías diversas para realizar o incluso revisar una teoría que pretende abarcar un aspecto amplio de las posibilidades humanas en una región es una opción operativa. Reivindicamos el potencial del material empírico producido en la literatura antropológica como herramienta para producir nuevos saberes y entendimientos, participando de una vez en una

construcción colectiva del saber antropológico.

Aunque debemos reconocer que también existen limitaciones. Estas giran en torno a la calidad de datos que se manejan, ya que estos al ser obtenidos mediante la revisión bibliográfica son datos que han pasado por el filtro teórico del investigador que los recopiló en primer lugar. Reconocemos que algunos de los datos etnográficos han sido recopilados y descritos siguiendo intereses teóricos particulares y que algunos se distancian del objetivo y del tema que aquí abordamos. Al momento de escoger los casos etnográficos que en adelante se abordarán, tuvimos en cuenta la relación que los autores que trabajamos tuviesen con el tema de la antropología de la vida. El resultado es que los autores seleccionados no están muy lejos del tema. Aunque en algunos el tema de la noción de vida aparezca en su obra como un aspecto marginal (es el caso de Pedro Pitarch y de Alessandro Questa) en otros es un tema relativamente central, como lo es en el caso de Johannes Neurath (2011, 2021) y hasta cierto punto en el trabajo de Alejandro Fujigaki (2015). De todas formas, lo que pretendemos es señalar que la noción de vida y las acciones que giran entorno a dicha noción, están interconectadas con otros conceptos, otras prácticas y que las ideas que expondremos en adelante servirán para explorar más a fondo las posibilidades de la acción humana.

El primer caso que abordaremos corresponde a ritos sacrificiales entre los huicholes y los rarámurri (Neurath 2002; Fujigaki 2009) y a actos de sacrificio en ritos que no necesariamente posicionan el sacrificio como acto cen-

tral del rito, sino que es un elemento esencial pero complementario. La segunda instancia ritual, serán los cantos chamánicos en un rito de recuperación de un alma perdida. En este tipo de rito nos interesa particularmente el mantenimiento del pliegue cosmológico entre los cuerpos y las almas (Pitarch 2020), ya que se considera que en las formas relacionales de conceptualizar el cuerpo y el alma - particularmente entre los tzeltales - y las técnicas de producción de la corporalidad, el mantenimiento y la reincorporación de los pliegues del cuerpo en los ritos, nos arrojan luz en cuanto a la noción de vida tzeltal y al complejo cosmopolítico que genera. La tercera instancia ritual que va a ayudar a ejemplificar y a extraer los elementos para esta teoría etnográfica de la biopolítica, serán las danzas ceremoniales nahuas (Questa 2018, 2020) que se caracterizan por su finalidad regenerativa que motiva asociaciones cosmopolíticas entre humanos y personas extra-humanas.

Se eligieron estos casos etnográficos para explorar las nociones de vida y las biopolíticas que conllevan, porque se tratan de ritos colectivos donde hay una interacción compleja con entidades extra-humanas. Son ejemplos perfectos de instancias donde lo cosmológico se mezcla con lo sociológico y ambos registros se afectan bajo el prisma teórico de la co-actividad (Pitrou 2015). En este punto debemos señalar otra limitación de la opción técnico-metodológica que empleamos para dejar en claro los ajustes que se realizaron. Debido a que nos apoyamos de casos muy particulares situados en culturas específi-

cas y que intentamos apoyarnos de las publicaciones más recientes que pudimos conseguir al respecto, como consecuencia algunos conjuntos etnográficos ofrecen posibilidades analíticas más densas que otros. Reconociendo esta limitación intentamos mantener la simetría analítica entre los casos cumpliendo con el objetivo de ofrecer un panorama general sobre la noción de vida en Mesoamérica y su vinculación con una teoría etnográfica de la biopolítica en la región.

En cuanto a el conjunto de ideas que guiarán la interpretación de los datos y fundamentan la propuesta, girará en torno a la necesidad de dar cuenta del entramado relacional desde el que se sitúa el pensamiento mesoamericano. Como se verá en las siguientes páginas, las nociones de lo vivo y los procesos de intensificación de la vida y los vivientes siempre se producen en relación con una o varias alteridades. Para abordar estas relaciones tanto en el nivel sociológico, como en el cosmológico, es preciso que el marco teórico cumpla con las exigencias de la plasticidad del pensamiento amerindio.

En este sentido, en primera instancia es preciso prestar atención - siguiendo a Wagner (2019 [1981]) - a cómo se organizan los diversos registros de la experiencia de lo vivo y lo no-vivo, la regeneración y la degeneración, en el registro de lo dado y lo artificial ¿cuáles pertenecen a lo dado y cuales a lo construido?

Ello define la forma aceptada y convencional de la acción humana, el modo en que el actor interpreta y experimenta el control y sus ilusiones, por lo que define también qué cosas y experiencias

deben considerarse previas a sus acciones y no resultado de ellas (Wagner 2019 [1981]: 144).

De esta forma, se entenderá mejor el concepto nativo de vida y sus consecuencias. Pues como veremos, en algunas de las culturas que abordaremos, la biopolítica surge en la mediación de los aspectos que posibilitan la regeneración y los que causan la degeneración de la existencia que, a su vez están clasificados ontológicamente en aspectos o sustancias que vienen dadas y, por lo tanto, son continuas y aspectos que son artificiales y, por consiguiente, discontinuos.

El otro concepto base para el análisis es el de co-actividad y configuraciones agentivas que son las claves del método pragmático propuesto por Pitoru (2015). Estos son conceptos que aluden a la necesidad que poseen muchas prácticas rituales de movilizar la agencia de las deidades y/o espíritus para que intervengan en los procesos vitales de una persona o de la colectividad. Este marco emplea una concepción analítica de la vida como una agencia distribuida la cual es necesaria movilizar para unos fines. Detrás de las configuraciones agentivas, se encuentra un sistema relacional de negociaciones de índole muy diversa, por eso se debe optar para complementar este enfoque la noción de cosmopolítica (Pitrou 2014: 101; Stengers 2011, 2014).

La implementación de este concepto se debe a que la sociedad en los contextos amerindios se debe entender como un sociocosmos donde las personas humanas, los animales, espíritus, los dioses-ancestros participan en la misma polis.

La política no puede ser entendida en los casos que veremos, como negociaciones y relaciones de poder entre humanos, sino que las acciones sociopolíticas en muchos casos están motivadas y mediadas por las alteridades extra-humanas. Es en este sentido, que la noción de cosmopolítica resulta operativa para condensar las relaciones que genera la imbricación entre el orden sociológico y el cosmológico. Como dice Isabelle Stengers (2011):

el prefijo “cosmo” indica la imposibilidad de apropiar o representar lo que es “humano en el hombre” y no debe ser confundido con lo que llamamos lo universal. Lo universal es una cuestión dentro de una tradición que lo ha inventado como requerimiento y también como forma de descalificar a aquellos a los que no se refieren a él. (Stengers 2011: p. 355 traducción propia).

La cosmopolítica no es ir más allá de la política, es cuestionar que nuestro acceso convencional a la política, mostrando que no es apropiado para pensar simétricamente la heterogeneidad relacional de los agentes plurales que intervienen en el sociocosmos indígena (Stengers 2011: 356; Strathern 2020: 103). En esta línea, Latour (2014 [2004]) sugiere que tanto el término cosmo como el de política en cosmopolítica, al provenir de genealogías distintas, se contienen mutuamente en sus totalizaciones dejando espacio para abarcar dinámicas de poder heterogéneas (Neurath 2021: 135).

Si bien el concepto y la propuesta de la cosmopolítica es clave en el análisis pragmático de la antropología de la vida propuesta por Pitrou

(2015) y que damos continuidad en este artículo, se moviliza también el concepto de biopolítica. Aunque parezca diferir con el primero por su procedencia y sus usos (Neurath 2021:133), se utiliza el concepto de biopolítica de forma amplia para designar el conjunto de acciones diversas que intervienen en los procesos vitales, en contraposición de la noción más ajustada de “biopoder” por la que se entiende que designa el poder ejercido unilateral y jerárquicamente por el Estado sobre la vida de los pueblos. Es en este sentido que encontramos conmensurables los términos de cosmopolítica y biopolítica situados en el contexto de análisis de materiales etnográficos concretos. De esta forma adquiere sentido y se deshace de aparentes contradicciones el término de cosmobiopolíticas ya planteado, aunque no desarrollado del todo por Pitrou (2016).

Sin pretender hacer una genealogía del concepto de biopolítica, se expondrá un breve resumen de la trayectoria del concepto en su concepción clásica, para entender mejor los usos y las posibilidades descriptivas que posee. El primero en proponer el concepto y en exponer las características de los sistemas biopolíticos, fue Michel Foucault (1976) en sus estudios sobre las prácticas disciplinarias que comenzaron a llevar a cabo los Estados europeos modernos para controlar a la población. Foucault planteaba que el poder soberano hasta el siglo XIX, se caracterizaba por la fórmula de “hacer morir y dejar vivir” como elemento fundamental del ejercicio del poder (2003 [1976]: 205). Bajo esta fórmula, entre los siglos XVII y XVIII se implementaron técnicas

de control de los individuos mediante la vigilancia, la disciplina, la serialización y castigo que este autor llamó “poder disciplinario” (Foucault 2003[1976]: 207).

Hacia finales del siglo XVIII y en el siglo XIX la formula del poder soberano se invierte a una de “hacer vivir y dejar morir”, y surgen nuevas estrategias del poder, que lejos de desplazar las técnicas disciplinarias, las integra (Foucault 2003[1976]: 207). Esta nueva técnica del poder, esta más orientada a la vida de las personas en tanto especie, más que al individuo en cuanto sujeto social (Foucault 2003 [1976]: 208). Esta forma del ejercicio del poder es la que él llamó biopolítica.

La biopolítica para Foucault posee un carácter sistémico que se ve representado en el enfoque a nivel macro del ejercicio del poder, pues ya no son las personas individuales el objeto primario de este poder, sino que es la población. Es con la biopolítica, que la “población” emerge como problema político según Foucault (2003 [1976]: 210). Y uno de los aspectos mas importantes que va a señalar este autor, es el de actuar con mecanismos globales de producción de la vida y no en la intervención directa a nivel micro (Foucault 2003[1976]: 211).

Giorgio Agamben (1998) rescata la antigua noción griega de zoe que designa a la vida-en-sí. A diferencia de bios que designa a una forma de vida particular de un individuo o de un grupo. Agamben va a decir que lejos de haber sucedido un giro hacia la gestión de los cuerpos vivientes en el umbral de la modernidad, lo que sucedió

fue una “exclusión inclusiva” de la zoe. Es decir, el registro de la vida-en-sí (zoe) se integra bajo la forma de su exclusión. De esta manera, Agamben afirma que la metafísica de la política en occidente se basa en el manejo de las diferencias internas:

La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo sino la de nuda vida-existencia política, zoe-bios, exclusión-inclusión. Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva. (Agamben 1998: 18).

Para Agamben la zoe es un mecanismo de diferenciación que incluiría a la alteridad bajo su exclusión en el sistema político y de representaciones dominante. El Otro en Agamben se refiere a humanos que en determinados lugares y circunstancias han sido clasificados, apartados y significados de una determinada manera ya sea por cuestiones étnico-religiosas, prejuicio racial, diferencia cultural, entre otras. Pero bien se podría ampliar esa noción agambeniana de la biopolítica, y ver como encaja perfectamente la distinción entre un existente humano (se clasificaría como una vida en el sentido de bios), y un existente animal no-humano (que se clasificaría como una vida en el sentido de zoe). El primero se piensa dentro del registro de la existencia política y el segundo, dentro de la “nuda vida”.

En esencia, la biopolítica en su sentido originario, como se ha visto, es una política de la gestión de la población (Fassin 2009) que puede

tener un sentido “positivo” (el caso de Foucault) o negativo como lo es la noción de biopoder en Agamben o en Achille Mbembe que en su reformulación del concepto en necropolítica (2011) designa un estado de excepción generalizado donde la violencia más explícita contra los pueblos colonizados o en contextos neocoloniales ni siquiera es cuestionada. El potencial descriptivo que posee en cuanto a dar cuenta del complejo de prácticas que se ejercen sobre la vida y lo vivo es lo que resulta útil para pensar otras formas de gestión donde la “población” son colectivos más-que-humanos. Donde animales y espíritus son alteridades constitutivas de las personas y como tales forman parte activa de la colectividad. Por esta razón, la noción de biopolítica que manejaremos se alejará un poco de las concepciones originales, especialmente de su antropocentrismo, de su raíz cartesiana y de su unilateralidad.

Reconocemos que en gran parte de los trabajos donde se emplea el concepto de biopolítica, se utiliza como una herramienta que describe un poder ejercido por el Estado sobre la vida de las personas, esto es la biopolítica entendida como biopoder en el sentido que explicamos arriba. Por eso en este trabajo rescataremos principalmente, la perspectiva sistémica de la idea de biopolítica para condensar el conjunto fluido de acciones sobre la vida en las culturas mesoamericanas desde las nociones nativas de la vida y lo vivo. De esta forma, desarrollaremos una teoría etnográfica de la biopolítica que aporte al desarrollo de la cosmobiopolítica ya mencionada por Pitrou

(2016) -esta entendida como la forma en que los poderes de intervención sobre la vida son distribuidos entre agente diversos, y en como varía su potencia dependiendo de las interacciones entre humanos y entidades extra-humanas (Pitrou 2015: 101 & 2016: 3) - aportando una descripción sistemática de las diversas formas que adquiere la co-actividad en los procesos de intervención sobre la vida en las cuatro culturas mesoamericanas que abordaremos.

Al mismo tiempo que la idea de cosmopolítica es una idea abierta o un proyecto inacabado (Neurath 2021: 134), la idea conjunta de cosmobiopolíticas también lo es. En los debates recientes sobre la antropología de la vida este concepto no aparece tanto en la literatura, por lo que todavía es una idea amplia que puede suscitar confusiones. El presente texto es un intento de desarrollar y darle forma a esta idea de cosmobiopolítica mediante la elaboración de una teoría etnográfica de la biopolítica. Utilizamos el término “teoría etnográfica,” para dar cuenta, no solo del énfasis analítico en la construcción de teoría en la etnografía mesoamericana, sino que más bien, para dar cuenta de la constitución disyuntiva de la etnografía y su capacidad para producir rupturas conceptuales (Da Col y Graeber 2011: 8). Dicha capacidad disruptiva es posible debido a que parte de un enfoque metodológico que –siguiendo a María Isabel Martínez Ramírez– permite pensar a las personas cuya cultura se estudia como “agentes teóricos” cuyas ideas intervienen en la producción del saber antropológico (Martínez Ramírez 2021: 177).

2 CASO 1: EL SACRIFICIO HUICHOL Y RÁMURRI

Comenzar con el sacrificio o tan solo plantearlo en un trabajo sobre las nociones de vida y las técnicas de hacer vivir² que generan, puede parecer un poco paradójico. A simple vista el sacrificio se trata de un acto de hacer morir, parecería encajar más con la lógica de una tanatopolítica que con la de una biopolítica. Pero lo escogimos precisamente por su complejidad ritual, misma complejidad que genera su ambigüedad. Nos interesa no tanto el acto en sí, sino lo que hay detrás que es lo que llama la atención para las teorías de la vida desde un punto de vista pragmático. Lo que se moviliza con el acto de dar muerte a un animal o incluso, de autosacrificarse simbólicamente mediante largos periodos de austeridad.

El sacrificio será visto como un conjunto de técnicas rituales, ya que como veremos, los rituales mesoamericanos contemporáneos donde sucede un sacrificio, en realidad son rituales más amplios que no se limitan al sacrificio. Más bien este es un elemento esencial del ritual, aunque ciertamente no es el único. Primero veamos como opera el sacrificio en las fiestas del xiriki de los huicholes de la Sierra Madre Occidental en el Estado de Nayarit en noroeste de México³.

Las fiestas del xiriki son fiestas de toros que

se celebran en los adoratorios xirikite y poseen variaciones distintas dependiendo de la finalidad y de la época. Su finalidad es la regeneración, el mantenimiento de la vida en términos generales (bienestar social, salud, fertilidad etc.) y la resolución de conflictos internos (Neurath 2002: 164). Contrasta con las fiestas tukipa en el sentido de que estas son más ambiciosas y se enmarcan en una mediación de regeneración cósmica. Además, incluyen iniciaciones chamánicas, peregrinaciones, ingesta de peyote, procesos de austeridad y autosacrificio simbólico mucho más severo que en las fiestas xiriki (Neurath 2002: 164).

En las fiestas del xiriki los gastos y la organización estructural es responsabilidad de los patrocinadores, lo que conlleva que estos al final de la fiesta posean una relación simétrica con las deidades (Neurath 2002: 172). En el proceso de preparación para la ceremonia, ya se puede ver cómo el sacrificio se va posicionando como un elemento central en el mantenimiento de la vida y de las buenas relaciones sociocósmicas. Los patrocinadores deben preparar los objetos para las ofrendas y deben salir de cacería en busca de un venado (Neurath 2002: 173). Estas dos actividades están estrechamente vinculadas según Neurath, ya que la relación de intercambio que se establece con las deidades es por medio de la cacería simbólica de estos por parte de los huicholes:

² Entendemos por técnica en el contexto teórico de este trabajo, que alude a un conjunto de acciones orientadas hacia un fin. Cuando hablamos de técnicas de los vivientes, concepto que adoptamos de Pitrou (2020), nos referimos al conjunto de acciones diversas que pretenden intervenir en los procesos vitales para potenciarlos.

³ Nos limitaremos destacar solo algunos aspectos claves de la fiesta descrita por Neurath, para leer la etnografía completa de la fiesta véase el capítulo 6: "Las fiestas del xiriki en (Neurath 2002: 159-195).

la ofrenda de una flecha también tiene una connotación violenta, pues se supone que, aunque se trata de una oración, se entrega disparándola simbólicamente a la deidad destinataria. Se dice que los dioses reciben estos “flechazos votivos” porque son venados -todas las deidades huicholas, y sobre todo los hermanos mayores o Tamatsime, tienen aspecto de venado, aunque también pueden aparecer bajo otras formas zoo o antropomorfas; la manera de entrar en contacto con los dioses venados es cazándolos. (Neurath 2002: 175).

En esta fase de preparación de la fiesta, encontramos en la cacería de venado, la primera noción huichol de sacrificio que nos sirve para indagar en las técnicas de lo viviente de esta cultura. Se trata del “autosacrificio” del venado que está por ser cazado. Según la descripción de Neurath (2008) de las ideas de lo huicholes sobre este aspecto, es que los venados deciden autosacrificarse en beneficio de la continuidad de la vida y de la costumbre; es un gesto donativo en un nivel cosmogónico que revitaliza los procesos vitales que las personas necesitan para vivir. Además, y esto es lo más importante, es un detonante de las dinámicas de intercambio y reciprocidad (Mauss 2009 [1925]) que se desarrollarán más adelante en el proceso ritual, cuando la fiesta inicie y se consuma la necesidad de retribución con el sacrificio de un toro⁴.

Las ofrendas que se preparan para las deidades son las flechas ya mencionadas, adicional a eso preparan jícaras, objetos nierika o “instrumentos para ver,” qué consiste en tablas ador-

nadas con estambre o dibujos; en último lugar están las velas cuya cera es otro tipo de alimento para los dioses (Neurath 2002: 176-177). Con excepción de las velas, las otras tres ofrendas son inseparables del sacrificio ya que uno de los elementos constitutivos y esenciales para cargar de poder y eficacia simbólica a las ofrendas es la sangre del animal sacrificado o del venado cazado (Neurath 2002: 177). Las cuatro ofrendas poseen la misma finalidad mimética, mientras que en el mundo físico poseen un uso específico (las flechas para cazar, las jícaras para tomar agua, el nierika para ver), en el mundo de las deidades poseen usos análogos, pero en escalas mayores (Neurath 2002: 178).

Siguiendo la descripción de Neurath (2002) de la fiesta, encontramos que en el inicio de la fiesta los participantes se posicionan alrededor del fuego y comienzan los cantos del chamán, los asistentes consumen café y peyote en cantidades mínimas para mantenerse despiertos. Poco a poco van entrando en trance colectivo que recuerda al periodo liminal que desestabiliza las estructuras normativas y de sentido en el proceso ritual. Sucede que el alcance biopolítico de la fiesta llega a niveles “cósmicos,” ya que en este periodo liminal se considera que la vigilia y el sacrificio son imperativos para que las fuerzas del tukari (la luz/el orden) venzan a las fuerzas de tikari (oscuridad/caos) y de esta forma, salga el sol (Neurath 2002: 181-182).

⁴ Aquí seguimos la tesis que Marcel Mauss planteó acerca de que el objetivo del sacrificio era el de ser una donación a las deidades que necesariamente tendría que ser devuelta (Mauss 2009 [1924]: 100).

El dualismo en la noción de vida huichol se manifiesta en los conceptos antes mencionado de tukari y tikari (Neurath 2011), esta ambivalencia representa la asimetría perpetua de la que habló Lévi-Strauss (1992) en relación con los dualismos cosmológicos que constituyen el sociocosmos interno de las sociedades amerindias (Lévi-Strauss 1992: 289). Pues como plantea Neurath (2002: 238) el tikari y el tukari “son indispensables e inseparables el uno del otro, pero siempre se encuentran en una relación jerarquizada, en la que tukari es el principio más prestigioso”.

Los elementos degenerativos del sociocosmos huichol se manifiestan cuando no se retribuye el don de los dioses con las ofrendas y el sacrificio (Neurath 2002: 186). Esto nos deja saber que lo que se considera como dado y continuo en la cosmología huichol son los aspectos degenerativos de la dimensión tikari de la vida. Mientras que los aspectos regenerativos se manifiestan luego de la retribución a los dioses por medio del intercambio cosmopolítico que moviliza la agencia de las deidades.

Luego de la sesión de cantos se prepara al toro que será sacrificado frente al altar del xiriki y finalmente se clava un cuchillo en la carótida del toro y se recoge su sangre (Neurath 2002: 188). La sangre se utiliza principalmente para las ofrendas, pues esta sustancia es el alimento de los dioses. Tanto el sacrificio como las ofrendas de objetos votivos se inscriben aquí en una lógica de intercambio cosmopolítico con las alteridades constitutivas de los huicholes (sus ancestros/

deidades). Se les retribuye la sustancia vital materializada en la sangre de las reses sacrificadas en agradecimiento por el autosacrificio de los propios ancestros. Con esta retribución se establecen las condiciones de posibilidad para que estos medien en los procesos regenerativos de la vida del tipo tukari.

El sacrificio es un mecanismo de movilización, este no genera vida por sí solo, sino que moviliza la agencia de las deidades para que sean estas las que intervengan en los procesos vitales. Esto es un claro ejemplo de co-actividad. Lo mismo sucede con los mixes de Oaxaca con los que trabajó Perig Pitrou (2011). Según su etnografía, el sacrificio en los rituales mixes no consiste en una transferencia de vida, sino que más bien, de lo que se trata es de un intercambio recíproco de comida y objetos que se le hace a una deidad que le llaman “El dador de vida” o “El que hace vivir”, a cambio, esta deidad moviliza su agencia e interviene en los procesos vitales (fertilidad, salud, regeneración, crecimiento etc.) (Pitrou 2011: 129).

Para mantener la vitalidad en la visión del mundo huichol hay que sostener un pulso constante que requiere el balance entre las dos dimensiones de la vida. El proceso ritual de las fiestas xiriki termina marcando la superioridad de tukari en el propio sacrificio del toro, que en última instancia representaría el caos de la vida tikari (Neurath 2002: 192; Neurath 2008: 269). El sacrificio en este contexto se podría ver como una intervención en los procesos vitales que pretende controlar y detener la continuidad dege-

nerativa de tikari (la vida caótica). Mientras que, por el otro lado, el autosacrificio cosmogónico de los dioses es un acto de creación y reproducción de la vida tukari (la vida ordenada). El dualismo tikari/tukari fundamentan conceptualmente al dualismo sacrificio/autosacrificio:

[...] los actos rituales hacen posible la continuidad de la vida y del cosmos. La sangre sacrificial facilita la renovación de los dioses y sus fuerzas. Los seres humanos volverán a recibir los dones que los dioses entregan al autosacrificarse.” (Neurath 2002: 194).

El sacrificio en el caso de los huicholes es una técnica de mediación cosmopolítica donde se oscila entre la vida ordenada y la vida caótica. En el aparato conceptual que propone Pitrou (2020) para interpretar las teorías de la vida, el sacrificio sería una técnica de lo viviente del proceso biopolítico de mantenimiento de un orden de vida particular. Es importante notar que los ordenes de vida tukari y tikari, vienen dados cosmológicamente. Ambos prescriben una forma de vida diferenciada la una de la otra, es en este sentido que una teoría etnográfica de la biopolítica no solo describe unas practicas sociales, sino que, fundamentalmente alude a una cosmopraxis. Ya que es en las mediaciones cosmopolíticas (negociaciones, intercambios) con las alteridades constitutivas, donde se hace posible la regeneración o la degeneración de la vida en sentido amplio.

Ahora quisiéramos abordar otro caso de sacrificio como técnica de lo viviente. Se trata de los rarámuri o tarahumaras de la Sierra Madre

Occidental en el Estado de Chihuahua, México. Para los rarámuri el Ser se compone fundamentalmente de cuerpo y alma, un soporte material y una sustancia vital que es en esencia inmaterial, esta a su vez posee dos dimensiones: alewá que sería el alma e iwigá que es el espíritu/aliento (Fujigaki y Martínez 2008: 473). La vida de un existente está condicionada a que posea ambas sustancias, ahora bien, Alejandro Fujigaki (2015) plantea que “es en los haces de relaciones” donde se genera y/o degenera la vida. Esto es importante para nosotros porque establece que es en la co-actividad con las alteridades constitutivas que se establece la condición de posibilidad para el mantenimiento de la vida (Fujigaki 2015: 344).

Los aspectos degenerativos se conciben como dados y continuos en la cosmología rarámuri, mientras que la vida (el alewá-iwigá) pertenecen a lo discontinuo, artificial y escaso (Fujigaki 2015: 22-23). Es preciso poner en circulación la fuerza vital del iwigá, mediando ritualmente contra la continuidad de las fuerzas degenerativas. El sacrificio en los rarámuris, a diferencia de los huicholes, sí contempla el acto como uno que regenera vida, pues hay una noción de sustancia vital que es preciso apropiarse de ella y hacerla circular entre el grupo de personas y el dios Onorúame mediante la ingesta del tónari (Fujigaki 2009: 106).

En términos mas prácticos, los tarahumaras realizan los sacrificios cuando hay ceremonias de curación y/o prevención de enfermedades, cuando hay ceremonias mortuorias, en las fiestas patronales y para el cambio de cargos polí-

ticos y ceremoniales (Fujigaki 2009: 108). Estos contextos donde se práctica el sacrificio dejan ver la importancia biopolítica del sacrificio, pues busca imponer la continuidad de la regeneración por sobre la degeneración, busca sanar y fortalecer a la persona y en el caso de los cargos sumar influencia política (Fujigaki 2009: 116). En pocas palabras, vivir bien.

La secuencia del sacrificio⁵ consiste en degollar al animal (casi siempre un chivo) y recoger su sangre en un cubo, ya que luego se va a cocinar junto con el aparato cardo-respiratorio para producir el tónari (Fujigaki 2009: 110). Esta es la forma en que se incorpora la fuerza vital del animal sacrificado a la colectividad, mientras al dios Onorúame se le dedica el sacrificio y se le hace una ofrenda de la sangre cruda justo cuando el animal es degollado y luego otra ofrenda cuando está listo el tónari (Fujigaki 2009: 110-111). La ingesta del tónari es la consumación del rito sacrificial y donde se comienza a regenerar los aspectos positivos de la vida.

En el caso que vimos de la fiesta del xiriki de los huicholes, encontramos que el sacrificio entre muchas cosas era fundamentalmente un “contradon” que se les retribuía a los ancestros por su autosacrificio cosmogónico que permitía la vida. En la dialéctica huichol entre sacrificio-autosacrificio, los ancestros o deidades inician el ciclo de intercambio mediante el autosacrificio, y les imponen la obligación a los huicholes de retribuirlo. De esto depende el orden socio-

cosmico y la mismísima vida, mientras que, en los rarámuris, encontramos que son los humanos los que le imponen el don a sus principales deidades, a cambio de que lo devuelvan en forma de salud, bienestar social y continuidad de lo regenerativo (Fujigaki 2009: 114).

En ambos ejemplos encontramos que de alguna u otra forma, el sacrificio es un aparato de mediación cosmopolítica con los diversos agentes (humanos y extra-humanos) que constituyen la colectividad. Veremos en los próximos casos, que la negociación, y la oscilación entre los dos aspectos constitutivos de la vida, esta entendida cómo agencia distribuida (la regeneración y la degeneración) será una constante. Pues esta dinámica junto con la co-actividad entre colectivos humanos y sus alteridades constitutivas son la base del quehacer biopolítico indígena.

3 CASO 2: LOS CANTOS CHAMÁNICOS Y PLIEGUE COSMOLÓGICO ENTRE LOS TZELTALES

La noción de pliegue cosmológico que propone Pedro Pitarch (2013, 2020) es un concepto es particularmente importante para entender las dinámicas tan variadas que ocurren en el socio-cosmos indígena y dan lugar a prácticas chamánicas, las danzas o las mascaradas, por mencionar solo algunas. Pues el pliegue se podría considerar como una noción que condensa la cosmología de gran parte de los pueblos del Mé-

⁵ Para la descripción completa del proceso ritual véase el texto de Fujigaki (2009: 107-115).

xico indígena. Los materiales etnográficos que guiarán nuestra propuesta en esta sección serán principalmente sobre los tzeltales de la municipalidad de Cancún en Chiapas documentado por Pitarch (1996, 2013).

El cosmos en la metafísica de la filosofía mesoamericana se puede describir como teniendo dos lados, un lado que sería el mundo material y el otro correspondería a una extensión virtual del primero. Ese “otro lado”, es donde habitan y socializan las almas/espíritus, los ancestros o las deidades; es un mundo-otro cuyas reglas y temporalidades pertenecen a los tiempos míticos y en esos tiempos, lo humano y lo animal, lo visible y lo invisible son indiscernibles (Viveiros de Castro 2007). Lo interesante de estos dos registros es que no están separados por una barrera trascendental, como podría ser el caso de la religión cristiana por mencionar un ejemplo conocido donde, por un lado, está el mundo terrenal y por el otro, está el cielo o el infierno como espacios trascendentes sin ningún vínculo directo con lo terrenal. No es un “más allá”, simplemente es “otro lado.”

La inmanencia del otro lado y sus seres es constitutiva, por eso constantemente encontramos en la literatura etnográfica momentos donde se mezclan estos dos registros, en los sueños, en los momentos de éxtasis ritual y en las enfermedades. El pliegue es el concepto indígena de este tipo de relaciones entre dos formas ontológicas diferenciadas (Pitarch 2020: 196). Esto viene a hacer más complejo nuestro concepto de relación, pues como veremos, algunas de estas relaciones

son internas o encarnadas en la condición misma de la persona en el caso de los tzeltales.

El pliegue es el mecanismo de acceso y mantenimiento de este cosmos hiperrelacional que habitan los tzeltales. En palabras de Pedro Pitarch:

Es la figura del pliegue aquello que permite articular en la persona los dos estados opuestos del ser sin llegar a producir verdaderamente una mezcla o hibridación. El doblez separa y simultáneamente pone en contacto lo virtual y lo actual, la muerte y la vida, el sueño y la vigilia, el pasado mitológico y el presente solar. Una relación que separa y una separación que relaciona. Una dualidad que evita toda forma de dualismo. (Pitarch 2013: 28).

La constante acción sobre las fuerzas del otro lado se vuelve necesaria para mantener las condiciones de posibilidad de la vida, pues el otro lado posee a la vez elementos de degeneración, como también posee la clave para la regeneración. La vida misma es producida por el pliegue entre el cuerpo y las almas y de ahí su importancia vital.

Entre los tzeltales es muy común que se conciba al cuerpo y específicamente al corazón cómo el repositorio de un conjunto variado de almas, estos son los elementos básicos de la composición de la persona para los tzeltales (Pitarch 1996: 32). En la noción tzeltal de persona se deja ver el concepto de pliegue y su importancia en la producción y mantenimiento de la vida. El alma, llamado en tzeltal como *ch'ulel* es una mimesis abstracta o una extensión virtual de la figura (Pitarch 2018), y se compone de otras formaciones virtuales que cito brevemente: en primer lugar, está el “ave del corazón” que es esencial para la

vida de un individuo, la otra clase de alma es el *batz'il ch'ulel* o *ch'ulel* genuino, según Pitarch es igualmente necesario para la vida, aunque también interviene en la creación de la subjetividad particular de cada persona (Pitarch 1996: 33-35). El último tipo de alma que compone a la persona es el *lab* o “dadores de enfermedad”, y se trata de un tipo de alma que a su vez posee muchas variantes, es interna y a la vez exterior al cuerpo, y es la principal causa de enfermedades (Pitarch: 1996: 35-69).

La degeneración que genera el despliegue de las almas es lo que viene dado y por eso es importante la intervención constante en la continua producción del pliegue que viene del nacimiento. Pitarch nos dice que los *tzeltales* conciben el periodo de gestación como un periodo donde el cuerpo se está empezando a formar pero que no cuenta con las almas en su interior y, por lo tanto, no se encuentra con vida. Es durante el parto, que en un giro se envuelve a las almas y se constituye el pliegue originario que le da vida al individuo y permite su constitución como persona (Pitarch 2020: 199).

Vemos que desde el inicio de la existencia de un ser humano el pliegue del cuerpo se produce, no viene dado y por eso es por lo que existe la amenaza continua de desplegarse y volver a su estado originario de disyunción. Las instancias sociales donde más se interviene en el mantenimiento de este pliegue son la intervención colectiva en la corporalidad del individuo y en los ritos de curación. La esencia de la biopolítica indígena es la perpetua negociación con las

fuerzas que vienen dadas y con las alteridades que las poseen. En el caso *tzeltal*, pero también el otomí descrito por Galinier (1990: 159-160) e incluso en los *rarámuris*, encontramos que en el momento en que ocurre una disyunción del alma, la persona entra en estado de enfermedad o se vuelve inestable. Estas disyunciones pueden ocurrir por la caída del alma a causa de un susto (Galinier: 159-160), por transgresiones sociales (Fujigaki 2015), por un secuestro del alma/*ch'ulel* como represalia (Pitarch 1996: 68), o por el extravío de un alma (Pitarch 1996).

En el caso *tzeltal*, las alteridades no solo son constitutivas, sino que están encarnadas en el propio cuerpo. Esto crea un tipo de relación más compleja, en tanto que la cosmopolítica *tzeltal* se hace desde dentro. La noción *tzeltal* de persona es como una “microsociedad cósmica” dice Pitarch (2020: 199). Esto añade otra dimensión a la biopolítica indígena, ya no es solo la mediación cosmopolítica entre la continuidad/discontinuidad de los aspectos degenerativos y los regenerativos en los colectivos, sino que la persona misma se vuelve objeto de mediación cosmopolítica. La co-actividad en este caso se da entre la colectividad humana y la colectividad extra-humana que es a la vez interna y externa. Pues mantener la armonía interna de esa “microsociedad” que encierra el pliegue cuerpo/alma es la base del mantenimiento de la vida. Esto requiere de intervenciones externas, tanto del chamán que tiene como misión restituir el alma perdida, como de la familia o la propia comunidad que motivan unos hábitos del cuerpo particulares.

4 EL CANTO CHAMÁNICO COMO TÉCNICA DE LO VIVIENTE

Ahora se procederá a analizar un canto chamánico que es utilizado para recuperar almas “perdidas” o “secuestradas.” Este tipo de canto en particular nos interesa porque es una técnica de mediación cosmopolítica y el principal recurso de la biopolítica indígena tzeltal en cuanto a la restitución y mantenimiento del pliegue se refiere. En estos cantos se dialoga, se ofrecen cambios y se interroga a las alteridades del otro lado (Pitarch 2013b: 16). El canto que abordaremos a continuación se titula “Cárcel Fría⁶” y se trata de una negociación entre el chamán, sus aliados del “otro lado” y las alteridades que han secuestrado el ch’ulel del paciente, donde se va a realizar una ofrenda a cambio de la liberación del alma (Pitarch 2013b: 87). A continuación, citamos algunos fragmentos traducidos al castellano mientras los vamos comentando.

*[...] he venido con el corazón abierto
para colocar en orden ahora
para colocar en fila ahora
dos sagrados ramos de flores, padre
dos sagrados ramos de azucenas, señor mío.
Madrina sagrada santa María
madrina sagrada María
madre de la tierra*

*sagrado dios vivo, padre mío
sagrado vivo santo mío
cuatro madres mías
cuatro padres míos
cuatro guardianes de la espalda del pueblo
cuatro guardianes de la espalda de otras tierras
[...].
[...] ésta es mi respetuosa palabra, padre mío
éste es mi respetuoso corazón, señor mío
para decir únicamente
colócate frente a mí
ser vivo, padre mío
ser vivo, señor mío
junto con
la santísima Cruz, padre
junto con ella, señor mío
al amanecer
al despuntar el alba
gran comprador, padre
gran comprador, señor mío
en compañía de
cuatro madres-ángeles
en compañía de
cuatro padres-ángeles
con mi palabra respetuosa
con mi corazón respetuoso
para que vayas a traérmelo [...]
[...] para restituir
su pobre alma ch’ulel [...]* (Pitarch 2013b: 91-92).

⁶ Este canto fue grabado y transcrito por Pedro Pitarch en 1990 y traducido y publicado por el mismo autor en un volumen reciente sobre los cantos chamánicos tzeltales (Pitarch 2013b). Vamos a citar textualmente el canto por fragmentos por cuestiones de extensión y de economía de palabras. Para leer el canto de forma íntegra véase el texto citado en la bibliografía.

En este fragmento se ve manifestada el rol de intermediario del chamán, este es un representante que esta enunciando las palabras sagradas que le fueron dadas y que le permiten tener acceso al otro lado. Primero invoca a las alteridades aliadas, en las primeras cinco líneas le ofrece una ofrenda a cambio de su ayuda. Aquí tenemos la primera alusión clara a la co-actividad de la que hemos estado hablando y que ha guiado parte de nuestro análisis hasta el momento. Ocurre un principio básico que establece Pitrou (2015) para que un humano pueda movilizar la agencia de una entidad no-humana de naturaleza ontológica diferenciada, a saber, la ofrenda o el don.

[...] *“Le alzamos tendido boca arriba
así le transportaremos
y depositaremos en un lugar frío” —habrán dicho.
Le encadenaron en un lugar frío
en la cárcel del frío
en la prisión del frío.
“Allí le dejaremos
allí le veremos
veremos allí el sufrimiento de su corazón
descubriremos allí la angustia de su corazón”
—habrá dicho el comandante mayor
—habrá dicho el comandante joven. [...]*

*“[...] tú puedes ver en la oscuridad
tú puedes descubrir en la oscuridad
en qué lugar frío le encarcelaron
en qué lugar frío le encadenaron.
Cuatro dioses vivos, padre
cuatro dioses vivos, señor mío*

*he venido a intercambiar sus pies
he venido a intercambiar sus manos
por una gallina
por un pollo
que llegue el gallo blanco
que llegue la paloma blanca
que cuando lleguen se ilumine el semblante
que cuando lleguen se ilumine el rostro
de los carceleros del frío
de los guardianes del frío
de los terribles celosos [...]*” (Pitarch 2013b: 94).

Al inicio de la cita, se aparece dentro del mismo canto que enuncia el chamán, la voz de los espíritus que secuestraron al ch’ulel. Muestra que lo dejan en lugar frío que contrasta bastante con la calidez y la luminosidad del mundo solar. Luego dice “tú puedes ver en la oscuridad/tú puedes descubrir en la oscuridad/en qué lugar frío le encarcelaron/en qué lugar frío le encadenaron.” Refiriéndose a las alteridades aliadas que son las que pueden ver en la oscuridad del otro lado y encontrar el alma retenida. Una vez encontrada, el chamán declara su intención de negociar un intercambio. En el próximo fragmento del canto se exponen las ofrendas que van a funcionar como sustitutos del alma retenida y se realiza el intercambio:

*[...] Ésta es mi respetuosa palabra
éste es mi respetuoso corazón
ya ves la rabia de mi corazón
ya ves mi indignación
acompañada de una sagrada flor*

acompañada de una sagrada azucena
acompañada de una gallina
junto con una pila de tortillas
para que se abra la cárcel
para que se libere la cadena
de los pies del linaje
de las manos del linaje
acompañada de una botella
acompañada de un vaso.
Ya los he puesto en orden
ya los he dispuesto en fila
bajo tus pies
bajo tus zapatos.
que salga de la cárcel
que salga del encierro
donde le infligieron el frío
que sus palabras queden detenidas
que sus corazones queden contentos
con esta botella
con este vaso
con un tequila de Castilla
con un aguardiente de Castilla
para enderezar
para levantar
la sagrada vida
el sagrado ciclo [...].”

[...] Tráiganmelo abrazado
tráiganmelo envuelto
cuatro madres-ángeles
cuatro padres-ángeles
cuatro dioses vivos
cuatro santos vivos.
Esto es lo que dejo a cambio de su pie.

*Esto es lo que dejo a cambio de su mano
a cambio de la cárcel helada
a cambio de la prisión helada. [...]. (Pitarch 2013b:
95-96).*

Hacia el final del fragmento, vemos como el cuerpo del ch'ulel aparece fragmentado y desenvuelto y el chamán pide que se lo traigan envuelto o plegado, para poder restituirlo. Este tipo de cantos se realizan frente a un altar doméstico, pues el objetivo concreto no es el cuerpo del paciente sino su ch'ulel extraviado (Pitarch 1996: 219). Este canto de restitución de almas resulta bastante ilustrativo en cuanto a la co-actividad y la cosmopolítica que se desarrolla en las imbricaciones entre el mundo solar y el otro lado. En síntesis, se podría decir que la “microsociedad” que se encuentra interna a la constitución de la persona bajo la forma del pliegue, siempre corre el peligro de deshacerse mediante una disyunción que, en caso de no ser reestablecida, causaría la muerte de la persona. La noción de pliegue resulta ser un elemento fundamental para entender la noción de vida tzeltal y entender las técnicas que despliegan en el socius para potenciar las posibilidades de la vida.

5 CASO 3: LAS DANZAS DE LOS NAHUAS DE TEPEZINTLAN

Las danzas ceremoniales en los pueblos nahuas de Tepezintlan se realizan en un contexto de co-actividad generalizada, pues la configuración de agentes no es exclusiva de los es-

pecialistas o “poseedores del don”, sino que es reapropiada por los danzantes que en principio son gente “común”, que con la danza y la indumentaria adecuada logran establecer esa comunicación con el otro lado, que se pensaba exclusiva de la transversalidad del chamanismo (Viveiros de Castro 2017). Ahora expongamos brevemente los mitos cosmogónicos y las cosmologías de los nahuas de Tepetzintlan o masewal (término con el que se autodenominan (Questa 2020), ya que en estas historias se encuentran pistas importantes para entender sus nociones de vida y las prácticas que generan alrededor de estas.

En la mito-historia de los masewal, Awewe el dios del agua, destruyó los pilares que sostenían el mundo y en su lugar quedaron los restos que hoy en día son las montañas de la Sierra de Tepetzintlan (Questa 2018: 126). Como consecuencia de esta destrucción, el mundo originario, que era un mundo que concuerda con la tesis de Lévi-Strauss sobre el tiempo mítico como un tiempo donde los humanos y animales eran indistinguibles, se dividió en dos partes alternas e incompletas pero interdependientes (Questa: 2018: 126). Esos remanentes de los pilares del mundo pasado que son las montañas, se convierten en el centro de la vida en la cultura de los masewal, es el lugar donde las fuerzas generadoras emanan.

De forma similar a otras culturas del México indígena que hemos visto, los masewal, poseen una cosmovisión que se asemeja a la cosmología del pliegue de la que hablamos en la sección anterior. Producto de la partición del mundo en dos, existen dos regiones ontológicamente dife-

renciadas que se superponen (Questa 2014). Esta imbricación pauta ciertas normativas de comportamiento cosmopolítico con las alteridades extra-humanas, donde la negociación, el respeto y el intercambio recíproco, son alguna de las formas mas comunes (Questa 2014: 228).

De esta forma, algunas acciones y relaciones, tanto cotidianas como rituales son más que actividades mundanas, pues pertenecen a un campo de transmundanidad (Questa 2014: 228). Es decir, la co-actividad es constitutiva a sus relaciones con el cosmos, pues siempre hay un mundo que les excede, que esta ahí, en otro lado y que no pueden controlar del todo. El pensamiento masewal y amerindio en general es muy relacional debido a que la interdependencia es constitutiva, las personas no son individuos autocontenidos, sino que son nodos en una gran red de relaciones.

En cuanto a su noción de vida, según la etnografía de Alessandro Questa (2018, 2019), la “vida” en la lengua masewal es nombrada como *yolia* que se traduce a “latidos” (2018: 129). Es interesante este concepto de vida como *latido*, ya que más allá de su valor poético, sugiere que se necesita de algo o de alguien que mantenga los “latidos de la vida”, es decir, la vida es algo discontinuo que hay que promover. Las relaciones de reciprocidad con las entidades extra-humanas de los cerros y del medioambiente en general, son la principal forma del sustento de los *latidos* (Questa 2018: 128). Otro concepto nativo que configura su pensamiento cosmopolítico y su biopolítica es el de *tlatikipanolistli* o mantenimiento. Este es un concepto vital para entender

las danzas dentro del marco de la co-actividad y las técnicas de lo viviente.

Eduardo Viveiros de Castro caracterizaba el chamanismo amazónico como una práctica de diplomacia cósmica o interespecies (Viveiros de Castro 2017: 60). En el caso mesoamericano, dicha caracterización es operativa, aunque en algunas culturas el chamán no es el único que posee ese poder. Entre los masewal, “los poseedores del don” tienen una habilidad que estos llaman *kixpatla* y se refiere a la capacidad de intercambiar puntos de vista, o para ser más preciso, de acceder al mundo de la alteridad (Questa 2014: 229). Esta habilidad es solo de los chamánes o adivinos, pero aún así, estos no poseen el monopolio cosmopolítico de la mediación con los seres del otro lado. Mediante las danzas ceremoniales se puede acceder a tener una comunicación similar con las alteridades y lo que es más importante, permiten que el resto de las personas tengan un contacto directo con estas.

Los danzantes masewal se presentan ataviados con máscaras y trajes adornados, mientras bailan frente a un lienzo con imágenes pintadas que representan el mundo de la alteridad (Questa 2020: 319). Tanto la pintura en el lienzo como los atavíos de los danzantes responden al principio de mimesis y miniaturización que son fundamentales en la co-actividad. Los danzantes invocan y encarnan a los espíritus mediante la danza, pero particularmente, mediante la máscara y los demás atavíos. En palabras de Questa (2018b: 58), “la imitación es siempre una forma de entrapamiento” y la máscara es el objeto

que materializa y retiene a la deidad. La miniaturización se entiende como una mimesis de la condición del espíritu. Como una forma de encarnación concreta por parte de una entidad que en su naturaleza es una multiplicidad sin forma. En este caso, la configuración entre agentes no es algo que ocurre de forma externa, sino que es interna ya que la co-actividad se genera mediante el entrapamiento del espíritu. Uno de los aspectos fundamentales de este proceso, es la imitación de la intervención de los espíritus en asuntos sociales o en procesos vitales (Pitrou 2020b: 5). La co-actividad implica siempre una relación compleja con una realidad que siempre les excede, en este sentido, la danza es una estrategia más para acceder a ese mundo y entablar una relación recíproca con el otro para mejorar las condiciones que producen la vida.

Las danzas como técnica de lo viviente obtienen su mérito al apropiarse de las mito-historias de los chamanes y representarlas colectivamente, ya que de esta forma “domesticar” a los espíritus y dirigen su potencia hacia las necesidades de la vida. La intervención en la regeneración ya no es exclusiva de los poseedores del don, sino que la colectividad también tiene acceso a dicha facultad. Mediante la participación en lo que Questa (2019: xxx) llama una “ecología de la interdependencia”.

La noción de mantenimiento o *tlatikipanolistl* y la de recuerdo o *kilnamitl*, son dos conceptos clave en la cosmopolítica de la sierra de Tepetzintlan. El mantenimiento alude a diversas formas de mantener las relaciones que sostienen

la vida y entre estas formas están las danzas de las que hemos estado hablando (Questa 2019: 35). Questa sostiene que las danzas sirven como estrategias descriptivas que ayudan re-imaginar el mundo y sus relaciones, para buscar plantear nuevos vínculos (Questa 2020: 324). En las danzas encontramos un pulso constante contra las asimetrías constitutivas entre los espíritus y los humanos, pues cuando estos son encarnados en danzantes, por un tiempo limitado la aparente relación de fuerza se invierte.

La danza es la manifestación práctica de una analítica de la existencia que no solo se conforma con la reproducción de saberes socio-cosmológicos de la cultura. La analítica se politiza y trae a la mesa problemas sociales y etnopolíticos que enfrentan los *masewal* con instituciones del Estado y con las compañías mineras que quieren explotar los recursos de sus cerros (Questa 2020: 324). La danza conecta lo cosmológico con lo social y lo político en una misma actividad, que, en último término, entendemos que busca el mantenimiento del respeto y la coproducción del recuerdo o *kilnamitl*, que son los principios generadores de la ecología de la vida en sentido amplio.

Para teorizar una biopolítica *masewal*, debemos tener en cuenta sus conceptos generadores de mantenimiento y recuerdo y sus danzas como una técnica de lo viviente transversal, que atraviesa registros ontológicos diferenciados, que integra a la mayor parte de la comunidad en el proceso, pone en escena los problemas sociopolíticos del pueblo y renueva los vínculos con los seres de la naturaleza.

6 CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo se ha visto que el concepto de vida es muy amplio y está sujeto a múltiples concepciones. Tanto en la ontología moderna que busca respuestas en la ciencia, tratando de conseguir unas características y un orden común en todos los existentes vivientes para establecer una estructura formal que sería algo así como el teorema de la vida, una especie de fórmula que se debe encontrar en todo ser para ser considerado como viviente; como en las ontologías indígenas que se han examinado, donde la vida es independiente a la materia, y se concibe como una forma o sustancia que se encuentra esparcida y desplegada por todo el espacio afectando todo a su paso, encontramos que no hay un consenso particular sobre esta noción.

Una perspectiva transcultural sobre este fenómeno daría cuenta de este asunto más detalladamente, y se espera que este trabajo sirva como catalizador de ese tipo de análisis transculturales. Al igual que como sucede con la noción de naturaleza que, ha sido históricamente contingente y cada concepción ha generado un *ethos* particular en las interacciones entre humanos y medioambiente (véase Zent 2014), la noción de vida está lejos de ser definida total y mono-teóricamente. En cambio, se debe apostar por la heterogeneidad de concepciones sobre lo vivo para profundizar más en el asunto y desarrollar una concepción más abarcadora y compleja del concepto de vida.

Los casos que se han abordado, el sacrificio, el pliegue cosmológico en los cantos chamánicos

y las danzas ceremoniales, sirven para ilustrar como se manifiesta y se desarrollan las nociones de vida particulares de algunos pueblos indígenas mesoamericanos en la práctica. Pues consideramos que es en la acción ritual donde mejor queda manifestada la compleja filosofía sobre la vida que tienen estos pueblos. Es interesante ver como esta filosofía de la vida es, al mismo tiempo, una filosofía ético-moral (particularmente en el caso rarámuri y en el huichol), y una filosofía política. Es importante notar que los aspectos ético-morales de estas filosofías conllevan necesariamente a los aspectos políticos, pues el acceso a la política es por vía de la ética. De hecho, las cosmopolíticas que hemos señalado tienen como denominador común un compromiso ético con la alteridad.

Las dimensiones de las teorías de la vida, que agruparemos como ético-políticas, en el caso huichol están condensadas en los conceptos de tukari y tikari los cuales son dimensiones contrarias, pero al mismo tiempo complementarias de la noción de vida huichol. Tukari al conceptualizar el orden del mundo, impone un ethos, donde la colectividad esta en armonía, ya que la retribución del don originario por parte de la deidad autosacrificada se ha completado y el ciclo de orden, y regeneración se ha reestablecido. Sin embargo, la dimensión tikari, asociada al mundo mestizo, impone una conducta distinta, mas individualista y degenerativa. Las fuerzas de tikari son continuas en la cosmología huichol, lo que significa que la mediación cosmopolítica entre formas de vida tukari y tikari es constante La base de la cos-

mobiopolítica huichol y de la mesoamericana en general es la mediación con la alteridad y con los ordenes cosmológicos que les exceden.

La técnica de lo viviente que manifiesta la filosofía de la vida con su dimensión ético-política en la cultura huichol y rarámuri es el sacrificio. Como se vio en el primer caso, en ambas culturas el sacrificio está atado al principio de don y reciprocidad (Mauss 2009 [1925]). Para los huicholes, el don viene dado cosmológicamente por el autosacrificio de los ancestros, este es el elemento que posibilita la vida de los huicholes, pero implica la necesidad de una retribución. El sacrificio del toro en la ceremonia de xiriki, es fundamentalmente un contradon que va acompañado de otras ofrendas. La co-actividad se da en esta retribución que moviliza la agencia de los ancestros para que intervengan en los procesos vitales, lo que permite la regeneración de la forma de vida tukari.

En el sacrificio rarámuri, el principio del don funciona a la inversa del caso huichol, en este caso el sacrificio del animal es un don que obliga a la deidad a retribuirles, además de que poseen una noción de sustancia vital (el iwigá) de la cual pueden y deben apropiarse para el mejoramiento de las condiciones de salud y vida. En ambos casos, encontramos que el sacrificio es una técnica de mediación cosmopolítica con las alteridades extra-humanas que pueblan el cosmos. La importancia de abordar el sacrificio como técnica de lo viviente es que esta práctica es la manifestación de todo un complejo de ideas que fuera de esta instancia ritual pasarían

desapercibidas y no se podría llegar hasta el fondo de sus teorías de la vida.

En los cantos chamánicos y la noción de pliegue de los tzeltales se añade un matiz adicional a la teoría etnográfica de la biopolítica. Mientras que en el sacrificio rarámuri y huichol, y en las danzas masewal encontramos mediaciones cosmopolíticas de carácter externo. Entre los tzeltales debido su teoría tan rica de la persona como una “microsociedad” (Pitarch 2020) de carácter fractal donde “las relaciones están integralmente implicadas” (Wagner 2013: 87), la mediación cosmopolítica y la co-actividad se daría de forma interna en la persona. Por eso en los cantos chamánicos de las ceremonias de curación encontramos que toda la trama ritual de negociación con las alteridades del otro lado ocurre internamente. Aunque obviamente hay un factor externo que es el chamán, el texto que recita es para los tzeltales una sustancia con materialidad propia⁷ que penetra en el cuerpo del paciente.

Por último, las danzas ceremoniales masewal, resultaron interesantes como técnica de lo viviente porque la co-actividad en ese caso se da de forma un poco mas agresiva que en los casos anteriores. Las danzas funcionan como una técnica de apropiación de los espíritus mediante su encarnación en el danzante. Son, como dice Questa (2018b: 58), una forma de entrapamiento. Una vez “entrapados” los espíritus, los danzantes pueden redirigir su potencia hacia la regeneración y el mantenimiento de la vida me-

dante la reproducción cosmológica los “latidos” (yolia). Las danzas a su vez están estrechamente vinculadas con los conceptos nativos de mantenimiento y recuerdo, estos conceptos son necesarios en la biopolítica masewal porque ayudan a re-imaginar el mundo. Lo social y lo cosmológico están estrechamente vinculados en la praxis indígena, y el caso masewal, tal vez sea el mas paradigmático en ese sentido.

Los elementos básicos que constituirían la teoría etnográfica de la biopolítica en el contexto mesoamericano que se podrían destacar son, en primer lugar, la fuerte influencia del principio del don y la reciprocidad. Los intercambios de este tipo están presentes en todos los casos, aunque de formas un poco distintas. Esto quizás se deba a que dicho principio es una forma de existencia predominante en las culturas indígenas de México.

El segundo elemento sería la continua mediación cosmopolítica con las alteridades tanto humanas como extra-humanas. En esta mediación entrarán en juego las dimensiones dadas cosmológicamente, que en la mayoría de los casos eran las dimensiones degenerativas las que eran continuas. Por esta razón, la mediación cosmopolítica se hacía en virtud de co-producir e imponer la regeneración frente a la degeneración.

El tercer y último elemento básico de la teoría etnográfica de la biopolítica que se ha extraído, es el de la co-actividad. Este concepto que tomamos prestado del trabajo de Perig Pitrou, es fundamental para teorizar la biopolítica indíge-

⁷ Veáse sobre este asunto los artículos de Pitarch sobre el mal del texto y el mal del ruido (Pitarch 2013, 2015).

na, ya que atraviesa los dos registros anteriores y ayuda a establecer la conexión entre ellos.

La biopolítica indígena mesoamericana se diferencia fundamentalmente de la biopolítica tradicional de occidente, principalmente en que mientras esta última es esencialmente política, antropocéntrica y naturalista, la primera es cosmopolítica, antropomórfica y, vitalista o animista. Parten de dos regímenes ontológicos diferentes que potencian conceptos sobre la vida distintos. Esto a su vez se traduce en formas de vincularse con el mundo radicalmente opuestas. Es por esto por lo que consideramos más efectiva la noción de cosmobiopolítica para distanciarnos de las concepciones tradicionales de biopolítica cuando hablemos de las técnicas de lo viviente en la cosmopraxis indígena.

El concepto etnográfico de cosmobiopolítica que proponemos sirve como herramienta de contraste frente a otras categorías analíticas como lo son, por ejemplo, la geontología expuesta por Elizabeth Povinelli (2016) para cartografiar un problema de gobernanza en la actual época del capitaloceno⁸, que tiene como objeto principal las consecuencias ecológicas del manejo de las distinciones de lo vivo y lo no-vivo. Este manejo de la vida y de la no-vida por parte del Estado es lo que describe el concepto de geontopoder, prestando

particular atención en aquello que particulariza como no-vivo y por tanto sujeto de ser ocupado y/o extraído (por ejemplo, la tierra, las montañas). Es esta particular relación con la noción de vida característica de la cultura occidental lo que genera una ontología de la naturaleza y una relación ecológica de explotación y acumulación.

La noción de una cosmobiopolítica mesoamericana que genera nuestra teoría etnográfica, trata justamente de dar cuenta de los procesos de gobernanza propios de las siempre plurales colectividades indígenas mesoamericanas, donde los planos ontológicos no son estables y las relaciones son multiespecie. Desde un punto de vista pragmático, pudimos ver las negociaciones que se entablan en la producción de la vida y en la promoción de la regeneración. Las mitohistorias de los pueblos mesoamericanos y sus rituales cosmogónicos dejan bastante claro que es posible movilizarse y hacer frente de manera creativa a las catástrofes porque ya lo han hecho y aun lo siguen haciendo.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco grandemente a mi mentor el Dr. Pedro Pitarch por sus lecturas, por sus consejos y por motivarme emprender este proyecto.

⁸ Aunque el término “antropoceno” es uno que se ha generalizado más en la literatura antropológica reciente, se optó por utilizar el término de “capitaloceno” siguiendo la crítica que hace Jason Moore (2020) quien argumenta – resumiendo bastante su crítica– que la teoría del antropoceno en las ciencias sociales contribuye a “una historia fácil” de la crisis climática. Ya que no desafía las desigualdades naturalizadas, la alienación ni la violencia inscritas en las relaciones de poder y producción de la modernidad. En cambio, el concepto de capitaloceno designaría la era histórica del cambio climático como una configurada por las relaciones que privilegian la acumulación sin fin del capital. Cronológicamente el capitaloceno comenzaría en el largo siglo XVI (1450 en adelante) (Moore 2020: 203-205).

REFERENCIAS

- Agamben, G. 1998. *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Da Col, Giovanni; Graeber, David. 2011. The return of ethnographic theory. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 1(1): 6-35.
- Descola, Philippe. 2012 [2005]. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires: Amorroutu.
- Graeber, David. 2018 [2001]. *Hacia una teoría antropológica del valor: La moneda falsa de nuestros sueños*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fassin, Didier. 2009. Another Politics of Life is Possible. *Theory, Culture & Society* 26(5): 44-60. <https://doi.org/10.1177/0263276409106349>.
- Foucault, Michel. 2003. *Hay que defender la sociedad: Curso del Collège de France (1975-1976)*. Madrid: Akal.
- Fujigaki, Alejandro; Martinez, Isabel. 2008. Vida y muerte: La compocisión del ser humano y la ritualidad entre los rarámurri de la alta Tarahumara, en *El Norte de México: Entre Fronteras*, pp. 435-457. Compilado por Rodríguez, Juan Luis Sariego. México: INAH.
- Fujigaki, Alejandro. 2009. La muerte y sus metáforas. Ensayo sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial rarámuri en el noroeste de México. Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Fujigaki, Alejandro. 2015. *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámurris y los mexicas*. Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Galinier, Jacques. 1990. *La mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.
- Hage, Ghassan. 2015. *Alter-politics: Critical anthropology and the radical imagination*. Melbourne: Melbourne University Press.

Helmreich, Stefan. 2011. What Was Life? Answers from Three Limit Biologies. *Critical Inquiry* 37(4): 671-696. <https://doi.org/10.1086/660987>.

Hocart, A. M. 1935. The Purpose of Ritual. *Folklore* 46(4): 343-349.

Latour, Bruno. 2014 [2004]. ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Revista pléyade* 14: 43-59.

Latour, Bruno. 2013. *Investigación sobre los modos de existencia: Una antropología de los modernos*. Buenos Aires: Paidós.

Lévi-Strauss, Claude. 1992. *Historia de Lince*. Barcelona: Anagrama.

Maniglier, P. 2014. A Metaphysical turn? *Radical Philosophy* 187: 37-44.

Martínez Ramírez, M. I. 2021. Intervenir...intuiciones metodológicas, en *Cosmopolítica y cosmohistoria: Una anti-sítesis*, pp. 167-190. Editado por Navarrete, Federico, Kruell, Gabriel e Johanes. Buenos Aires: SB Editores.

Mauss, Marcel. 2009 [1925]. *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz.

Mbembe, Achille. 2011. *Necropolítica*. Barcelona: Melusina.

Moore, Jason W. 2020. *El Capitalismo en la trama de la vida: Ecología y acumulación de capital* Madrid: Traficantes de Sueños.

Neurath, Johanes. 2002. *Las fiestas de la casa grande: Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: Universidad de Guadalajara, INAH.

Neurath, Johanes. 2008. Cacería ritual y sacrificios huicholes: Entre depredación y alianza, intercambio e identificación. *Journal de la société des américanistes* 94(94-1): 251-283. <https://doi.org/10.4000/jsa.9873>

Neurath, Johanes. 2011. *La Noción de vida en Mesoamérica*. México: CEMCA/IIFL/UNAM. pp. 205-227.

Neurath, Johanes. 2021. Cosmopolítica contra biopoder: vida, poder y autonomía entre los wixari-tari, en *Cosmopolítica y cosmohistoria: Una anti-sítesis*, pp. 133-166. Editado por Navarrete, Federico, Kruell, Gabriel e Johanes. Buenos Aires: SB Editores.

Pitarch, Pedro. 1996. *Ch'ulel: una Etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pitarch, Pedro. 2015. El mal del ruido. *Artes de México* 118: 1-4.

Pitarch, Pedro. 2013. *La Cara Oculta del Pliegue: Ensayos de Antropología Indígena*. México: Artes de México/Conaculta.

Pitarch, Pedro. 2018. The domestication of the abstract soul, en *The culture of invention of Americas: Anthropological experiments with Roy Wagner*, pp. 73-90. Editado por Pitarch, Pedro e Kelly, José Antonio. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.

Pitarch, Pedro. 2020. La línea del pliegue: Ensayo de topología mesoamericana, en *Ensayos de etnografía teórica: Mesoamérica*, pp. 193-230. Editado por Pitarch, Pedro. Madrid: Nola Editores.

Pitarch, Pedro. 2013. *La palabra fragante: cantos chamánicos tzeltales*. México: Artes de México.

Pitarch, Pedro. 2013. *La cara oculta del pliegue: ensayos de antropología indígena*. México: Artes de México/Conaculta. pp. 65-93.

Pitrou, Perig. 2011. El papel de «Aquel que hace Vivir» en las prácticas sacrificiales de la Sierra Mixe de Oaxaca, en *La Noción de Vida en Mesoamérica*, pp. 119-155. Coordinado por Valdés, María del Carmen Valverde e Neurath, Johannes. México: Universidad Nacional Autónoma de México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Pitrou, Perig. 2015. Life as process of making in Mixe Highlands: Toward a general pragmatics of life. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21: 86-105.

Pitrou, Perig. 2016. Processus, configurations agentives et cosmobiopolitique. *Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac* 6: 1-6.

Pitrou, Perig. 2017. Life as making. *NatureCulture* 4: 1-37.

Pitrou, Perig. 2020. Etnografiar las teorías de la vida en Mesoamérica, en *Ensayos de etnografía teórica: Mesoamérica*. Editado por Pitarch, Pedro. Madrid: Nola Editores. <https://doi.org/10.37552/eet.mesoam.cap.11.pitrou>.

Pitrou, Perig. 2020b. Biomimicry as system. *Techniques & Culture* 73: 1-10. <https://doi.org/10.4000/tc.14063>.

Pitrou, Perig. 2011. *La noción de vida en Mesoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Povinelli, Elizabeth. 2016. *Geontologies: A requiem to late liberalism*. Durham: Duke University Press.

Questa, Alessandro. 2014. Mundos superpuestos y relaciones con el cosmos entre los nahuas de Tepetzintla, en *Creando mundos, entrelazando realidades: Cosmovisiones y mitologías en el México Indígena IV*, pp. 227-239. Coordinado por Goode Eshelman, Catherine; Alonso Bolaños, Marina. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Questa, Alessandro. 2018a. Espíritus enmascarados: La danza de wewentiyo en Tepetzintlan, Puebla. *Revista Artes de México* 128: 51-60.

Questa, Alessandro. 2018b. Montañas en resistencia: Cosmopaisajes masewal ante el cambio climático y el extractivismo. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* 72:123-143.

Questa, Alessandro. 2019. Broken Pillars of the Sky: Masewal Actions and Reflections on Modernity, Spirits, and a Damaged World, en *Indigenous Perceptions of the End of the World*, pp. 29-49. Editado por Bold, Rosalyn. London: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-13860-8_2.

Questa, Alessandro. 2020. Danzas y adivinación: Una antropología masewal en la Sierra Norte de Puebla, México, en *Ensayos de etnografía teórica: Mesoamérica*. Editado por Pitarch, Pedro. Madrid: Nola Editores. <https://doi.org/10.37552/eet.mesoam.cap.6.questa>.

Stengers, Isabelle. 2011. *Cosmopolitics II*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Stengers, Isabelle. 2014. La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade* 14: 17-41.

Strathern, Marilyn. 1988. *The gender of the gift*. Los Angeles: University of California Press.

Strathern, Marilyn. 2020. *Relations: An anthropological account*. Durham: Duke University Press.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in amerindian ontologies. *Common Knowledge* 10(3): 463-484.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2007. The crystal forest: Notes on the ontology of Amazonian spirits. *Inner Asia* 9(2): 153-172.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2014. *Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate*. https://sisu.ut.ee/sites/default/files/biosemio/files/cusas_strathern_lecture_2014.pdf.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2017. *Cannibal metaphysics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wagner, Roy. 2019 [1981]. *La invención de la cultura*. Madrid: Nola Editores.

Wagner, Roy. 2013. *Cosmopolíticas: Perspectivas antropológicas*. Editado por Cadeño Rodríguez, Montserrat Madrid: Editorial Trotta. pp. 83-98.

Zent, Egleé. 2014. Ecogonía I: Desovillando la noción de naturaleza en la tradición occidental. *Etnoecológica* 10(6): 1-13.