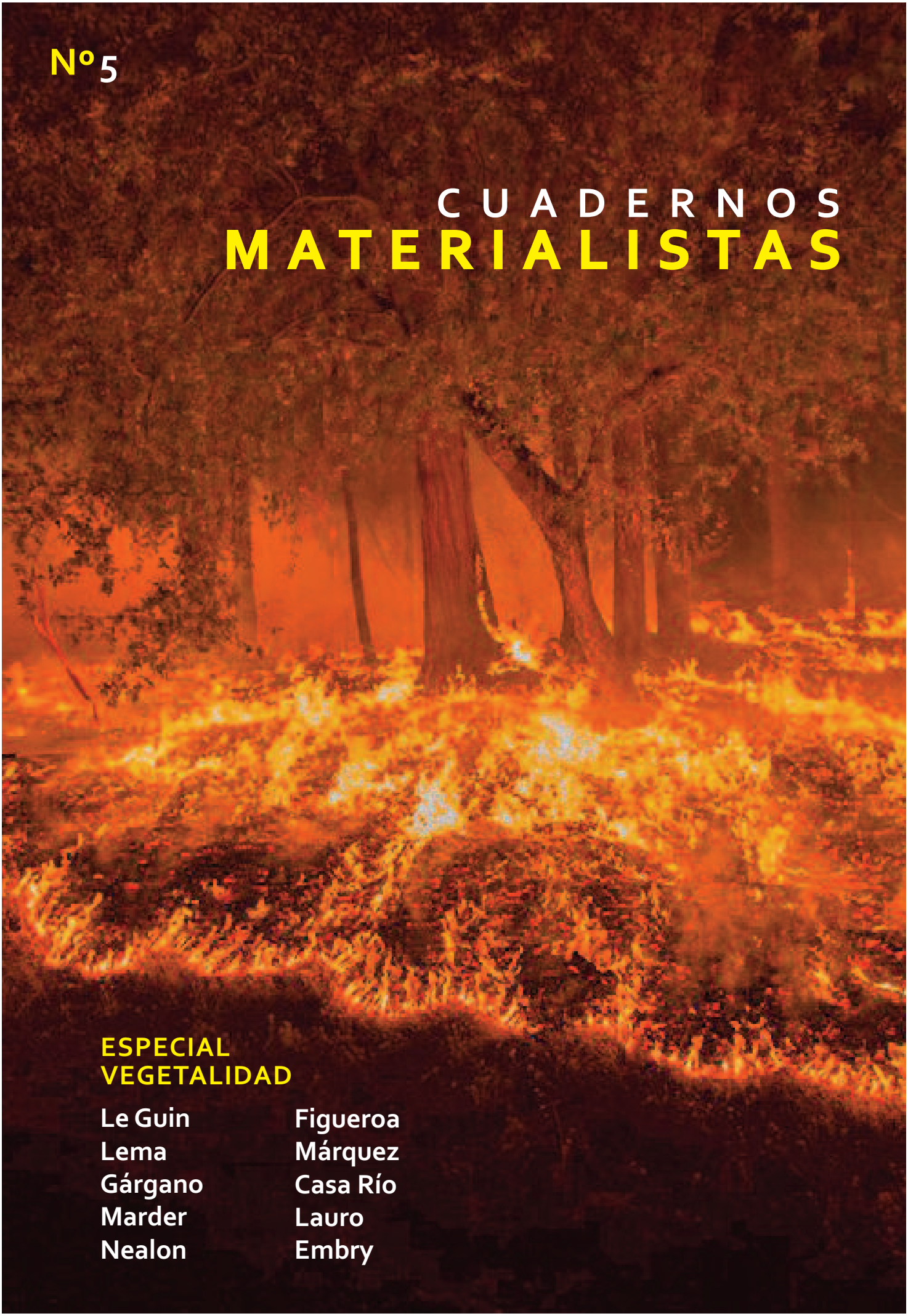
Nº 5

CUADERNOS MATERIALISTAS



ESPECIAL VEGETALIDAD

Le Guin
Lema
Gárgano
Marder
Nealon
Figueroa
Márquez
Casa Río
Lauro
Embry

ÍNDICE

EDITORIAL 6

La Teoría de la ficción como Bolsa Transportadora 12
Por Ursula K. Le Guin

Alteridades semejantes: plantas y contradomesticación en comunidades andinas 16
Por Verónica Soledad Lema

Saberes, semillas y alternativas infernales en Argentina 33
Por Cecilia Gárgano

¿Cuál es el significado del pensamiento vegetal? 38
Por Michael Marder

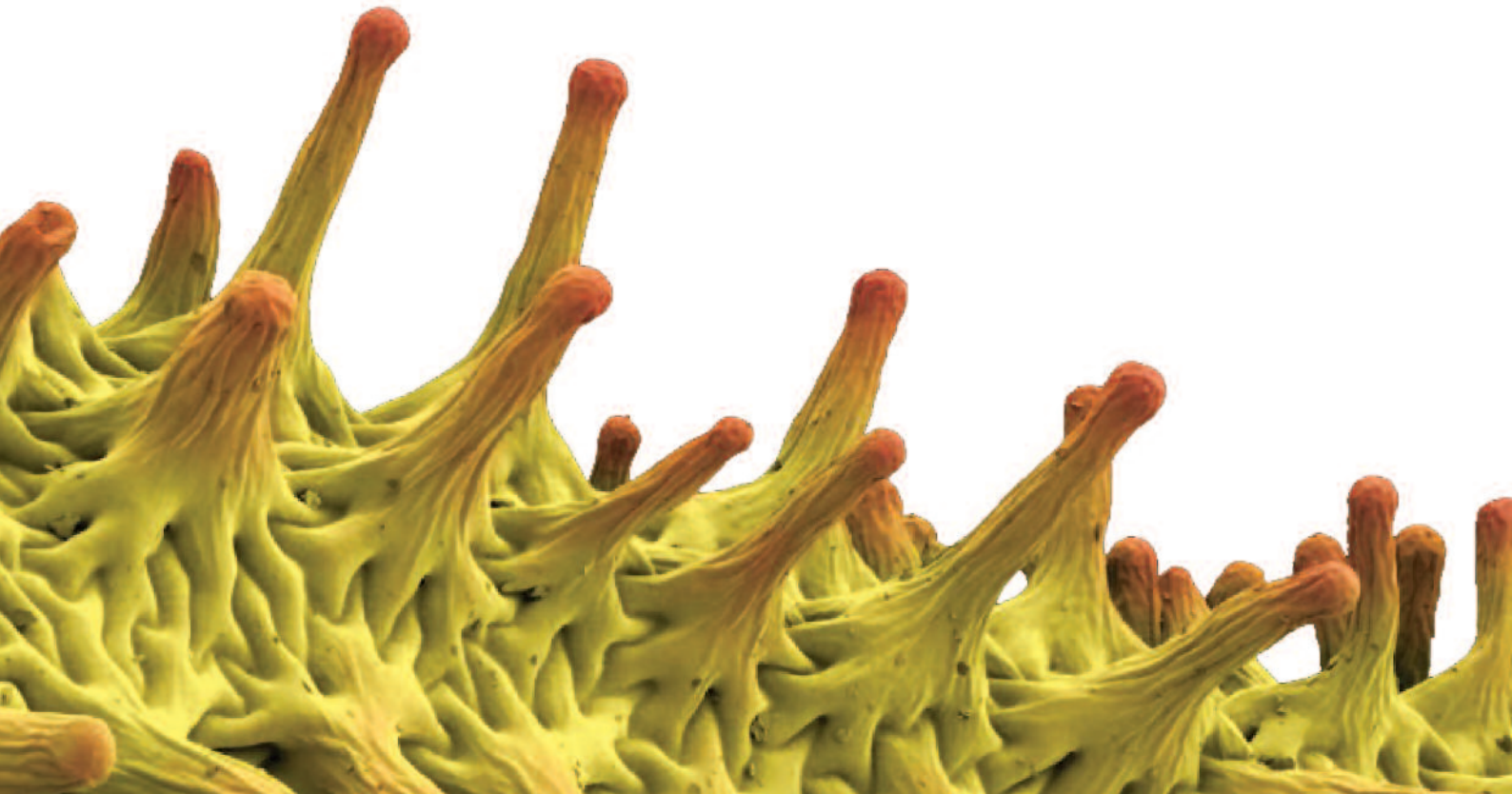
La planta y el soberano. La vida de la planta y del animal en Derrida 52
Por Jeffrey T. Nealon

Conspiraciones vegetales en la narrativa de Juan Cárdenas 71
Por Sebastián Figueroa

Parque de la Estación: democracia participativa y sostenibilidad ambiental 79
Por Fabio Márquez

Entrevista a Alejandro Meitin de Casa Río Lab 84
Por Colectiva Materia

Un manifiesto Zombie: la condición no humana en la era del capitalismo avanzado 88
Por Sarah Juliet Lauro y Karen Embry



EDITORIAL

Editorial

Colectiva Materia

Esta edición de los *Cuadernos Materialistas* está dedicada a la lógicas de lo vegetal. Lógicas que quisiéramos cultivar aquí como una incesante proliferación de acuerdo con ese oxímoron contemporáneo cada vez más frecuente, el del *jardín silvestre*. La filosofía occidental, que aún hoy moldea el sentido común, ha identificado progresivamente a las plantas con la naturaleza y a todo ello con un color: el verde. Esta sinécdoque se sella en la modernidad con la delimitación pretendidamente *clara y distinta* de naturaleza y cultura, que posiciona a la *especie* humana en un quiasmo ontológico-biológico: como ajena por esencia a esa naturaleza que, no obstante, la amenaza, la humanidad debería alejarse de lo natural con los artilugios civilizatorios que la elevan lejos del suelo. A la vez, cansada o abrumada, es el verde planta eso que la abraza y le propone un refugio: le da ese aire que el artificio humano espiritual parece quitarle. Las plantas son así los personajes principales de un particular escenario: el paisaje, al mismo tiempo espectáculo y lejanía. Paisaje que se observa y se posee, como el patrón de estancia que observa sus tierras y que engorda la hacienda con su ojo vigilante y calculador (facultad hoy delegada en imágenes elaboradas con datos obtenidos por sistemas aéreos y/o satelitales de inspección cuya interpretación no interesa al *amo* más que cuando consulta los rindes de sus inversiones depositados en una cuenta bancaria *offshore*).

Las plantas: eso que comemos, que nos viste, que aporta estructura para construir el reparo y que se quema en la cocina. Eso que podemos trepar si es un árbol, pisar si es pasto, que crece en las ruinas o se arranca si es yuyo, que se ofrenda a los muertos o perfuma un ambiente si es flor. El huerto o el jardín que se ordena y organiza, esa labor que proyectamos en la vejez, la edad más propia para comenzar a entender algo de las plantas o de su tiempo. Pero también aquello que sin tapujos podemos someter al diseño genético e industrial, aquella tierra franca de todo dilema ético. Todo eso y muchas otras cosas son las plantas para los seres humanos, que literalmente vivimos de y por sus derivados físicos y químicos.

Por una insólita pero no inocente tergiversación fundamental, las plantas parecen estar a disposición de los hombres, con sus mil usos y formas diversas. ¿Puede decirse de ellas algo que no las transforme inmediatamente en un recurso para nosotres? ¿Podemos traerlas a la palabra sin hundirlas todavía más en el silencio profundo de lo que, desprovisto de razón, no tiene permitido decirse en modo alguno?

Este número invita a recorrer una serie de aproximaciones a lo vegetal que intentan desplazar el axioma occidental según el cual la planta es el decorado útil pero autómata de un mundo totalmente orientado a lo humano. Esta serie comienza con la traducción de un texto en el que Ursula K. Le Guin nos anima a imaginar otras formas de contar historias en las cuales no hay protagonistas viriles y carniceros, sino relatos de coexistencia lenta en los cuales las tramas son bolsas transportadoras donde se reúne aquello que quisiéramos atesorar. No se trata, entonces, de escenificar conflictos y héroes que los superan sino de seguir los hilos intrincados de seres menores que tejen sus propias transformaciones. Le Guin invita así a imaginar en la ciencia ficción otros modos de la relación entre esos dos términos (la técnica y las fabulaciones) y, con ello, modos de fantasear *un mundo en el que quepan muchos mundos*.

Algo de estas historias en las que técnicas y relatos se confabulan resuena en el artículo de Verónica Lema acerca de los modos de crianza entre seres que se (de)constituyen mutuamente. En lugar de contar la historia de la relación hombre-mundo como si fuera la de la domesticación de lo salvaje, Lema registra los modos altoandinos en que las plantas se relacionan entre sí y con otros seres, de acuerdo con una lógica de la crianza mutua que involucra tensiones entre lo que fluye y lo que se amarra. Prestando especial atención a los ardides de la tierra que al mismo tiempo que nos cría nos come, los pobladores de Huachichocana que protagonizan este artículo, urden estrategias de florecimiento que presuponen que el parentesco se da entre formaciones subjetivas no solo humanas y de manera siempre recíproca aunque asimétrica. Así, las mediaciones, los pagos, los acuerdos son aquello que todo el tiempo debe alejar el mal de la antisocialidad, mal capaz de arruinar a seres humanos y no humanos por igual.

Cecilia Gárgano reconstruye la otra historia, la de la domesticación que hace de la planta el objeto cultivable, reproducible, reductible a sus condiciones mínimas de existencia: ser la semilla manufacturada que, transformada en commodity que cotiza en la bolsa internacional, está al servicio de un sistema privatizador de los vivientes. El estado, y especialmente sus órganos de producción e investigación científica, se revelan como actores fundamentales, que intervienen activamente en la continuación de un particular modelo de diseño de lo vegetal como recurso. Gárgano nos cuenta cómo la planta ha llegado a ser lo que es: la soja, el maíz o el trigo transgénicos fueron primero plantas de Estado y devinieron capital financiero trasnacional después. Como en una rigurosa *historia de un error* pero hecha en Argentina, la progresiva separación del territorio y sus comunidades vegetales, la selección de una variedad, su intervención genética, la transformación de otras especies en malezas predadoras a ser exterminadas, ha forzado a las lógicas vegetales (múltiples, interespecíficas, interreinos) a desaparecer bajo la forma de una idea que, en el final de los tiempos, ya no sirve para nada. Nos vemos así, hoy, ante la encerrona de las alternativas infernales que Gárgano reconstruye de la mano de sus investigaciones acerca de la ruralidad campesina de Argentina.

Leemos el artículo de Michael Marder como una posible respuesta filosófica a este infierno (hoy literalizado), respuesta que propone revisar el archivo occidental de la filosofía como un pensamiento sublimado e idealizado de lo vegetal. Marder impulsa desde hace años un programa de investigación filosófica que aspira a plantificar el pensamiento. El filósofo clava la pregunta en el nudo gordiano de Occidente: ¿es acaso posible pensar sin cabeza? Sí, responde, es lo que hacen las plantas. Esto constituye un nuevo punto de partida que marca un camino alternativo a la esencialización de la planta como objeto (científico o no) o como dato del mundo no humano, porque a partir de ello abre un interrogante de cuatro caras (quizás una parodia vegetal del Jano bifronte con el que nos hemos acostumbrado a pensar las relaciones duales desde antiguo). De esta forma, lo vegetal se vuelve una zona de problemas donde han de confluir modalidades cognitivas y no cognitivas del pensamiento, prácticas epistémicas y políticas de valencias disímiles que entablan relaciones de transformación mutua.

Con una laboriosa indagación textual, el artículo de Jeffrey Nealon enfoca los efectos de lectura que acarrea la elección de una forma de vida por sobre otras en el trabajo conceptual filosófico. Para ello, Nealon explica el curioso paso de comedia por el cual Derrida suele ser interrogado como filósofo de la animalidad cuando su obra estuvo en realidad más, y quizás mejor, orientada por lógicas vegetales: desde el heliotropo hasta las flores de la retórica, pasando por las religiones de la flor y los excesos del polen, la lógica vegetal impera, de acuerdo con la lectura de Nealon, desde la obra de los años 70 hasta la última clase del último seminario dictado por el filósofo argelino. La insistencia derridiana en ligar el mundo a seres singulares, capaces de proyectar el fantasma ficcional de un mundo, parece ceder imperceptiblemente ante la *physis* vegetal en tanto acontecimiento de surgimiento inhumano.

Como contemplando una a una las cuentas de un collar, Sebastián Figueroa retoma, a propósito de la narrativa de Juan Cárdenas, muchas de las ideas aquí planteadas. En la obra del escritor colombiano las plantas se confabulan bajo la forma del agronegocio para poner a los seres humanos al servicio de su dominación del mundo todo, en una contrahistoria del complot que aúna colonialidad y monocultivo. Así, explica Figueroa, los seres humanos y sus tecnologías son vehículos para que el banano o la palma aceitera se impongan sobre toda otra forma de vida. A través de esta inversión narrativa se nos muestra cómo la naturaleza es en realidad producida mediante prácticas, es decir, que vivimos en mundos artificiales donde el valor comercial es un emergente de la capacidad de producción de lo viviente, algo que a partir del diagnóstico de la época actual ha sido llamado plantacionoceno.

Por su parte, Fabio Márquez reconstruye la experiencia comunitaria del Parque de la Estación, un espacio de prácticas vecinales sobre terrenos fiscales cercanos al tren Sarmiento en la Ciudad de Buenos Aires. Contra el sentido común urbano, acostumbrado tanto al cultivo doméstico en macetas individuales con fines, en general, de índole ornamental, como a dejar en manos del gobierno municipal el manejo de los espacios públicos, lxs vecinos de los barrios de Almagro y Balvanera se organizaron y lograron que los terrenos

fueran destinados a la construcción de un parque donde hoy se realizan plantaciones participativas de flora nativa, entre muchas otras actividades sociales y deportivas. La urdimbre allí tejida permite vislumbrar otras formas de habitar una ciudad, unas que implican disputar las prácticas de mapeo y cuidado colectivos, y generar redes de saber interespecíficas.

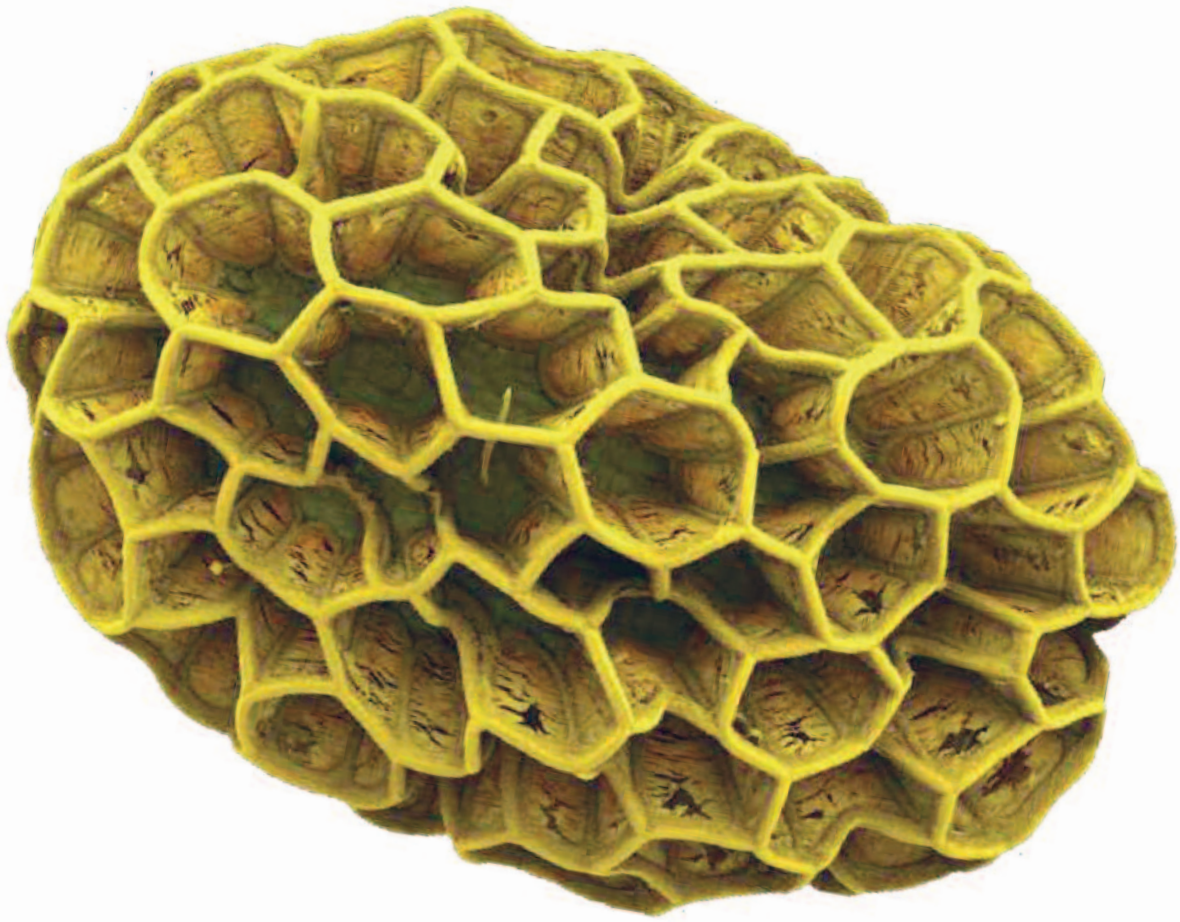
La entrevista a Alejandro Meitin de Casa Río es la oportunidad de seguir contando estas contrahistorias que devuelven al mundo vegetal sus múltiples agencialidades: aquí conversamos sobre prácticas artísticas-activistas que revalorizan plantas como el junco, en la que encuentran la expresión de un sistema de propagación, una vocación de creación de nuevos territorios y una capacidad depurativa capaces de inspirar nuevas asociaciones entre humanos y no humanos. A la especulación inmobiliaria y comercial que usan los ecosistemas del agua como estaciones de experimentación de formas de capitalismo bioextractivista, las acciones promovidas desde Casa Río responden con políticas de reacondicionamiento especulativo de los cuerpos y los afectos que no quieren dejar de fluir por las cuencas hídricas de nuestra región. Aquí nos encontramos con una de las actrices más importantes de las pugnas geopolíticas que estamos viviendo en el presente: la Ley de Humedales, un reclamo multisectorial que aboga por la institución de marcos jurídicos claros que protejan el tejido simbiótico que caracteriza el corredor de humedales de agua dulce más extenso del planeta: 3400 kilómetros por donde los ríos Paraná y Paraguay corren, libres de represamientos.

Para cerrar nuestro número especial hemos incluido una traducción del "Manifiesto Zombie" de Sarah Juliet Lauro y Karen Embry. Escrito en 2008, este Manifiesto fue pensado como una respuesta al *Manifiesto Cyborg* (1991) de Donna Haraway y como una crítica al carácter supuestamente *liberador* del cyborg. Allí planteaban la absoluta solidaridad entre el sujeto y el capitalismo, cuya consecuencia lógica era la erradicación del primero como forma de acabar con el segundo. Hoy, doce años después, el arco marcado por las autoras (que va desde el zombi haitiano hasta las películas de zombies estadounidenses) puede leerse como una anticipación de las formas de imaginación provistas por el plantacionoceno. De acuerdo con esta noción, surgida en 2015 durante una conversación acerca del Antropoceno entre Haraway, Anna Tsing y otrxs colegas, la plantación se constituyó como modelo de la alienación y la disciplina que más tarde cristalizaría en la organización fabril europea, no solo por el largo alcance de dicho disciplinamiento (que ponía seres humanos, animales y plantas bajo un mismo yugo), sino también porque fue allí, en las plantaciones, donde se moldeó el concepto moderno de raza, con el fin de biologizar la diferencia entre los *dueños* de la tierra y quienes la trabajan. La racialización de las jerarquías sociales tuvo, a su vez, una dimensión ecosistémica, no solo porque el modo de producción capitalista se expandió a expensas de una *naturaleza* barata (comunidades interespecíficas que incluyen a seres humanos), sino porque supuso la producción de esa misma *naturaleza* como una forma radicalmente simplificada de encuentros ecosistémicos (por medio de la eliminación de millones de seres considerados inútiles) y cuya característica más perdurable ha sido romper la conexión con el lugar, y en consecuencia con el control/cuidado de la generación. De este modo, el desarraigo y el transporte se revelan como la clave que ha permitido generar modos de vida según los cuales quien trabaja siempre *viene de otro lado* (su trabajo es precisamente aquello que lo separa ontológicamente del terreno trabajado), haciendo necesarios los movimientos a través de la Tierra que dieron forma de globo totalmente transitable al mundo en que vivimos. Se transportan, así, genes, imágenes, hongos, objetos, alimentos, criaturas humanas, fuerza de trabajo, todos ellos cuerpos que trabajan al ras del suelo o dentro de él, y que *por eso* no pueden reclamar su propiedad. En la progresiva superposición de capas temporales y espaciales que han ido engrosando la historia, la figura de lo zombi/i/e reaparece una y otra vez revelando las aristas divergentes de la simplificada cadena trófica del presente: en el caso de Haití, lxs zombis son esclavxs (provenientes del continente aficano) del cultivo de la caña de azúcar (especie vegetal autóctona de oriente e introducida por los colonizadores europeos) que daría origen a la riqueza de las naciones de Europa y a la expansión del sistema colonial; en el caso de las ficciones estadounidenses, lxs zombies son muertos-vivos, esos sin-cerebro que buscan engullir cerebros como golosinas y que andan en bandas, contagiando

su *enfermedad*, que es, finalmente, la del sistema-mundo tal como lo conocemos. Comer y ser comidxs en rituales de alta intensidad espectacular reduce las relaciones tróficas a meras formas de la competencia por la supervivencia en un globo en donde ya nadie quiere vivir. Aunque también, quizás, esos zombies espectaculares auguran el final de los cerebros como utopía transhumana, una vez que se hayan consumido intensivamente. Las autoras de este manifiesto se detienen allí, declarándose incapaces de decidir si el final será monstruoso o liberador. Acaso estamos aún en este umbral donde la pregunta permanece incontestable.

El cierre de este número nos encuentra en medio de la pandemia de COVID-19 que surgió en las granjas de producción de carne de cerdo en China. No obstante, hace algunos meses, la cancillería argentina anunció un acuerdo con el país asiático para la instalación de mega granjas de cría de chanchos (similares a las que alojaron los primeros saltos interespecies del coronavirus). Esto permitiría *aprovechar* que Argentina es uno de los países que producen y exportan el alimento de los cerdos (la soja transgénica) y, por ende, aumentar el *valor agregado* de la exportación de alimentos, que es el protagonista principal del PBI doméstico. La imagen que elegimos para la tapa de este número fue tomada durante los incendios de la provincia argentina de Córdoba donde, al igual que en otras muchas otras zonas del país, las quemas intencionales están históricamente al servicio de la especulación financiera, ya sea de los *pools* de siembra, ya sea del negocio inmobiliario. El 9 de octubre, el Ministerio Nacional de Agricultura, Ganadería y Pesca reglamentó la autorización para que se pueda cultivar la variedad HB4 de trigo, una variedad resistente a la sequía y al glufosinato de amonio desarrollada por Trigall Genetics (un consorcio argentino-francés), convirtiendo a Argentina en el primer país del mundo en aprobar el cultivo de un evento transgénico del cereal más consumido en la región. El mismo día, la legislatura de la ciudad de Buenos Aires (una ciudad *verde*, de acuerdo con las publicidades de su actual gobierno) aprobó la rezonificación de un predio de la costanera del Río de la Plata de más de 20 hectáreas, que permite la construcción de barrios privados y que deshace la esperanza de que la ciudad sume parques de uso público, en una polémica interpretación del Plan Urbano Ambiental que solo imagina la relación con el río como la que establece visualmente el propietario de un piso en una torre desde su balcón cementicio. Hace muchos años, cuando Argentina se convirtió en el laboratorio a cielo abierto más grande del mundo de la mano de la soja transgénica y del glifosato, casualmente avalado por el entonces secretario de agricultura hoy devenido canciller, se habló de la Revolución Verde como la solución al hambre de enormes porciones de humanxs desparramadxs por el mundo. Visto desde el presente, ese verde se parece cada vez más a una amenaza. Hay, sin embargo, otros verdes también. Verdes *forestas* pobladas de ancestrxs, verdes insurgentes que brotan ruderales en Chernobyl o en el Bronx bogotano, o mareas verdes que invaden las ciudades exigiendo medidas sanitarias que protejan los cuerpos vulnerados. Verdes, todos ellos, que acaso permitan imaginar y albergar, como dicen las zapatistas, otros mundos dentro de este mundo.

ARTÍCULOS



La Teoría de la ficción como Bolsa Transportadora*

Ursula K. Le Guin

En las regiones templadas y tropicales, donde al parecer los homínidos evolucionaron hasta convertirse en seres humanos, el alimento básico era vegetal. Durante el Paleolítico, Neolítico y los tiempos prehistóricos, entre el 65 y 80% de lo que los seres humanos comían en esas regiones era fruto de la recolección; solo en el extremo Ártico la carne era el alimento básico. Los cazadores de mamuts llenan de forma espectacular la mente y las paredes de la cueva, pero lo que en realidad hacíamos para mantenernos con vida y gordos era juntar semillas, raíces, brotes, hojas, nueces, bayas, frutas y granos, y también insectos y moluscos, y cazar pájaros, peces, ratas, conejos y demás alimañas pequeñas, sin grandes colmillos, para aumentar la cantidad de proteínas. Y ni siquiera se trabajaba duro para ello –se trabajaba mucho menos duro que los campesinos esclavizados en campos ajenos a partir del invento de la agricultura, y mucho menos duro que los trabajadores asalariados desde que se inventó la civilización. Una persona prehistórica común y corriente podía tener un buen pasar trabajando alrededor de quince horas por semana.

Quince horas por semana para subsistir deja mucho tiempo para otras cosas. Tanto tiempo que quizás los inquietos que no tenían ningún bebé alrededor que animara sus vidas, o habilidad para la artesanía, la cocina o el canto, o algo interesante para pensar, decidieron escabullirse y cazar mamuts. Luego los cazadores más hábiles volvían tambaleándose con un cargamento de carne, un montón de marfil y una historia. No fue la carne lo que hizo la diferencia, fue la historia.

De hecho, es muy difícil contar una historia verdaderamente cautivante sobre cómo saqué un grano de avena silvestre de su cáscara, y luego otro, y luego otro, y luego otro, y luego otro y luego clavé en él mi pequeño diente, y Ool dijo algo gracioso, y fuimos al arroyo y tomamos algo y miramos un rato los tritones, y luego encontré otro campo de avena… No, no tiene comparación, no puede competir con cómo clavé mi lanza profundamente en el peludo y titánico flanco del blanco Oob, mientras me atravesaba un colmillo curvado gigante y me retorcía a los gritos, con sangre saliendo a borbotones por todas partes en rojos torrentes, y Boob que fue aplastado cuando el mamut cayó sobre él mientras yo disparaba mi certera flecha directo del ojo al cerebro.

Esa historia no sólo tiene Acción, tiene un Héroe. Los héroes son poderosos. Antes de que te des cuenta, los hombres y las mujeres del campo de avena silvestre, sus hijos, las habilidades de lxs artesanxs, los pensamientos de lxs pensadorxs y las canciones de lxs cantorxs, todo fue puesto al servicio del cuento del Héroe. Pero no es la historia de ellxs. Es la historia del Héroe.

Cuando estaba planeando el libro que luego fue *Tres guineas*, Virginia Woolf escribió un título en su cuaderno de notas, "Glosario". Imaginó una reinvención del inglés de acuerdo con un nuevo plan, para poder contar una historia diferente. Una de las entradas de este glosario es *heroísmo*, definido como "botulismo". Y *héroe*, en el diccionario de Woolf, es "botella". El héroe como botella: una reconsideración severa. Propongo entonces que la botella sea el héroe.

No solo la botella de ginebra o de vino, sino la botella en su sentido anterior, como contenedor en general, una cosa capaz de llevar algo más.

Si no tienes algo donde ponerla, la comida se escapa –incluso algo tan poco combativo y tonto como un grano de avena. Mientras los tienes a mano, pones todos los que puedas en tu estómago, que es el contenedor primordial; pero qué pasa si mañana a la mañana te levantas y está frío y lluvioso, ¿no sería bueno tener al menos unos puñados de avena para masticar y darle a la pequeña Oom para que se calle? ¿Pero cómo tener en casa un poco más que el estómago

* "The Carrier Bag Theory of Fiction" en Glotfelty, Ch. & Fromm, H. (eds.). *The Ecocriticism Reader. Landmarks In Literary Ecology*. Atenas/Georgia: University of Georgia Press, 1996, pp. 149-155.

lleno y un puñado de avena? Así que te levantas y vas al maldito y barroso campo de avena bajo la lluvia, ¿y no sería bueno tener algo donde poner al bebé Oo Oo así puedes juntar los granos con ambas manos? Una hoja una calabaza una concha una red una bolsa un bolso un saco una botella una vasija una caja un tacho. Un contenedor. Un recipiente.

> El primer dispositivo cultural fue probablemente un recipiente… Muchos teóricos consideran que los inventos culturales más antiguos tienen que haber sido un contenedor donde guardar los productos recolectados y algún tipo de bolso o red para transportar.

Así lo afirma Elizabeth Fisher en *Women's Creation* (Mc Graw-Hill, 1975). Pero no, esto no puede ser. ¿Dónde está ese objeto maravilloso, grande, largo, duro, un hueso creo, con el que el primer Hombre Mono golpea a alguien en la película y que después, gruñiendo de éxtasis por haber ejecutado el primer asesinato, lo lanza al cielo, y girando se convierte en una nave espacial abriéndose camino en el cosmos para fertilizarlo y producir al final de la película un feto adorable, un varón por supuesto, a la deriva en la Vía Láctea sin (por extraño que parezca) ningún útero, ninguna matriz? No lo sé. Ni siquiera me importa. No estoy contando esa historia. La hemos escuchado, todxs hemos escuchado suficiente sobre los palos, lanzas y espadas, las cosas que sirven para aporrear y pegar y golpear, cosas largas y duras, pero no hemos escuchado mucho sobre la cosa para poner cosas dentro, el contenedor para la cosa contenida. Esa es una nueva historia. Son noticias.

Y sin embargo, noticias viejas. Antes –una vez que lo piensas, seguramente mucho antes– que el arma, una herramienta tardía, lujosa y superflua; mucho antes que los muy útiles cuchillo y hacha; junto a los indispensables hoz, mortero y pala –porque para qué sirve desenterrar un montón de papas si no tienes algo donde llevar a casa las que no puedes comer allí–; junto con o antes que la herramienta que saca la energía hacia afuera, creamos la herramienta que trae la energía a casa. Para mí tiene sentido. Adhiero a lo que Fisher llama la Teoría de la Bolsa Transportadora como teoría de la evolución humana.

Esta teoría no solo ilumina grandes áreas de oscuridad teórica y evita grandes áreas de sinsentido teórico (habitadas sobre todo por tigres, zorros y otros mamíferos fuertemente territoriales); también me enraiza, personalmente, en la cultura humana de un modo en el que nunca me sentí enraizada antes. En tanto la cultura era explicada como originada por y elaborada a través del uso de objetos largos y duros para golpear, aporrear y matar, nunca pensé que yo tuviera o quisiera tener nada que ver con ella. ("Freud se equivocó al ver una falta de civilización en la mujer, se trata de falta de *lealtad* a la civilización", observó Lilian Smith). La sociedad, la civilización de la que estaban hablando esos teóricos era, evidentemente, la de ellos; la poseían, les gustaba; eran humanos, completamente humanos, aporreando, golpeando, apuñalando, matando. Como yo también quería ser humana, busqué evidencias de que lo era. Pero si lo que suponía era eso, hacer un arma y matar con ella, entonces evidentemente yo era o bien un ser humano extremadamente defectuoso, o bien no humana en absoluto.

Así es, dijeron. Lo que eres es una mujer. Probablemente no humana en absoluto, ciertamente defectuosa. Ahora quédate callada mientras seguimos contando la Historia del Ascenso del heroico Hombre.

Sigan, dije yo, mientras me alejo hacia los campos de avena silvestre, con Oo Oo en el morral y la pequeña Oom llevando una canasta. Ustedes sigan contando cómo el mamut cayó sobre Boob y cómo Caín cayó sobre Abel y cómo la bomba cayó sobre Nagasaki y cómo cayó el gel ardiente sobre los campesinos y cómo los misiles caerán en el Imperio del Mal, y todo el resto de los peldaños en el Ascenso del Hombre.

Si es algo humano guardar algo que quieres –porque es útil, comestible o bello– en una bolsa o una canasta o una corteza enrollada o una hoja o una red tejida con tu propio cabello o con lo que tengas, y luego llevarlo a casa contigo (ya que la casa es también otro tipo, más grande, de morral o bolsa, un contenedor de personas), y después sacarlo para comerlo o compartilo o almacenarlo para el invierno en un contenedor más sólido o ponerlo en un botiquín, un altar o un museo, el lugar sagrado, el espacio que contiene lo que es sagrado, y luego, al día siguiente,

probablemente hacer más o menos lo mismo –si hacer eso es humano, si eso supone, entonces al fin de cuentas soy un ser humano. Totalmente, libremente, alegremente, por primera vez.

Pero, digámoslo de inmediato, no un ser humano inofensivo o no combativo. Soy una mujer vieja y enojada, repartiendo fuertes golpes a diestra y siniestra con mi cartera, peleando contra los maleantes. Sin embargo, no me considero heroica por hacerlo, nadie lo hace. Es solo una de esas malditas cosas que tenés que hacer para ser capaz de seguir recogiendo granos silvestres y contando historias.

Es la historia lo que hace la diferencia. Es la historia que me ocultó mi propia humanidad, la historia que contaron los cazadores de mamut sobre apuñalar, golpear, aporrear, violar, asesinar, la historia del Héroe. La maravillosa, venenosa historia del Botulismo. La historia del asesino.

A veces parece que esa historia está por terminar. Por temor a que no quede ninguna historia por contar, algunxs de nosotrxs aquí afuera entre la avena silvestre, entre el maíz extranjero, pensamos que es mejor empezar a contar otra, que la gente pueda continuar cuando la antigua termine. Quizás. El problema es que nos hemos convertido en parte de la historia del asesino, y por lo tanto tal vez terminemos junto con ella. Por ello, es con cierto sentimiento de urgencia que busco la naturaleza, el tema, las palabras de la otra historia, la no contada, la historia de la vida.

Es poco familiar, no viene a los labios con facilidad e irreflexivamente como la historia del asesino; aunque, de todos modos, "no contada" fue una exageración. La gente ha estado contando la historia de la vida por siglos, con todo tipo de formas y palabras. Mitos de creación y transformación, historias de engaños, leyendas, bromas, novelas…

La novela es un tipo de historia fundamentalmente antiheroica. Claro que con frecuencia el Héroe se apropia de ella, de acuerdo con su naturaleza imperial y su impulso incontrolable de apropiarse de todo y controlarlo, a la vez que formula severos decretos y leyes para controlar su impulso incontrolable de matarla. Así pues, el Héroe decretó a través de sus voceros, los Legisladores, en primer lugar, que la forma adecuada de la narrativa es aquella de la flecha o la lanza, que va de *aquí* derechito hacia *allá* y ¡PUM! golpea su blanco (que cae muerto); en segundo lugar, que el tema central de la narrativa, incluida la novela, es el conflicto; y en tercer lugar, que la historia no puede ser buena si él no forma parte de ella.

Estoy en desacuerdo con todo esto. Diría incluso que la forma natural, propia o justa de la novela debería ser la de un saco, una bolsa. Un libro contiene palabras. Las palabras contienen cosas. Llevan sentidos. Una novela es un botiquín, contiene cosas que se relacionan de un modo particular y poderoso entre sí y con nosotros.

Una relación entre los elementos de una novela puede ser la del conflicto, pero la reducción de la narrativa al conflicto es absurda. (Leí un manual de escritura que decía "Una historia debe verse como una batalla" y seguía con referencias a estrategias, ataques, victorias, etc.). El conflicto, la competición, la tensión, la lucha, etc., en el marco de la narrativa concebida como una bolsa/vientre/botiquín/caja/casa transportadora, pueden ser vistos como elementos necesarios de un todo que, sin embargo, en sí mismo no puede ser caracterizado ni como conflicto ni como armonía, ya que su objetivo no es ni la resolución ni la quietud, sino el proceso continuo.

Por último, es claro que el Héroe no se ve bien en esta bolsa. Necesita un escenario o un pedestal o un pináculo. Lo pones en una bolsa y parece un conejo, una papa.

Por eso me gustan las novelas: en lugar de héroes tienen personas.

De modo que, cuando empecé a escribir novelas de ciencia-ficción, venía arrastrando este saco de cosas grande y pesado, mi bolsa transportadora llena de debiluchxs y tontxs, y granos diminutos de cosas más pequeñas que un grano de mostaza, y redes intrincadamente tejidas que cuando las desenredas laboriosamente puedes ver que traen una sola piedra azul, un cronómetro de funcionamiento imperturbable que da la hora de otro mundo y un cráneo de ratón; lleno de comienzos sin final, de iniciaciones, pérdidas, transformaciones y traducciones, y muchos más trucos que conflictos, muchos menos triunfos que trampas y engaños; lleno de naves espaciales que se descomponen, misiones que fallan y gente

que no entiende. Dije que era difícil hacer una historia cautivante sobre cómo sacamos los granos silvestres de sus cáscaras, no que fuera imposible. Pero ¿quién dijo alguna vez que escribir una novela era fácil?

Si la ciencia-ficción es la mitología de la tecnología moderna, entonces su mito es trágico. La "tecnología", o la "ciencia moderna" (para usar las palabras como se usan comúnmente, de acuerdo con una concepción no problematizada y simplificada de lo que son las ciencias "duras" y la tecnología de avanzada, basada en el crecimiento económico continuo), es un proyecto heroico, hercúleo, prometeico, concebido como un triunfo, por ello en última instancia como una tragedia. La ficción que encarna este mito será, y ha sido, triunfante (el Hombre conquista la tierra, el espacio, los extraterrestres, la muerte, el futuro, etc.) y trágica (apocalipsis, holocausto, antes o ahora).

Si por el contrario uno evita el modo lineal, progresivo, modo flecha-(asesina)-del-Tiempo de lo Tecno-Heroico, y redefine la ciencia y la tecnología como bolsas transportadoras primordialmente culturales antes que como armas de dominación, se genera un agradable efecto colateral según el cual la ciencia ficción puede ser vista como un campo mucho menos rígido y estrecho, no necesariamente prometeico o apocalíptico, y de hecho menos como un género mitológico que como uno realista.

Es un realismo extraño, pero la realidad es extraña.

La ciencia ficción bien entendida, como toda ficción seria, aun cuando sea divertida, es un modo de intentar describir lo que de hecho sucede, lo que las personas efectivamente hacen y sienten, cómo se vinculan con todo lo demás en este vasto saco, este vientre del universo, este útero de cosas que serán y tumba de cosas que han sido, esta historia sin fin. En ella, como en toda ficción, hay suficiente espacio incluso para que el Hombre esté en el lugar que le corresponde en el marco general de las cosas; hay tiempo suficiente para recolectar mucha avena silvestre y para vivir la vida loca también, y cantar a la pequeña Oom, y escuchar el chiste de Ool, y mirar tritones, y la historia todavía no termina. Todavía hay semillas para recolectar, y lugar en la bolsa para las estrellas.

Traducción: Colectiva Materia

Alteridades semejantes: plantas y contradomesticación en comunidades andinas

Verónica Soledad Lema[1]

LIBRO PRIMERO
"¿Habré de ir?"
Así-dicen-dudaba la huaca
"¿He de perdonar a esta humanidad rota?"
"Ya, pues" –dicen que ha dicho, y diciendo fue hasta el Vilcanota por el Pongo que sin ser encontrado estaba y, no hallándolo, decidió ir enfriando a los *kita runas* hasta hacerles piedra.
He de escribir esto, así, para que sepan que antes eran gente, esos de piedra que challándoles se les visita, así dicen que ha sido, en Urubamba también, más antes, *Ñaupapacha*. Reveláronse ahí pues, sin dueños andaban, entreverándose en *purum*…
"No puede ser" –así ha dicho Pariacaca y así diciendo fue hasta ellos para que eso no pasara. De esto hemos de hablar ahora.
Ya, si, en ese pensamiento llegó el huaca y no pudiendo adivinar donde comenzaban y terminaban los seres y qué era bestia y qué runa, se asustó y tembló haciendo estremecer al mundo. Dicen que este huaca enfrió a esos seres cuando se chorreaban entre sí. Así, una parte se hizo piedra mas el *animu* les seguía creciendo, les crecía ya ordenado pues. Con luz primera empezó a ver hombre y mujer, *uywa* y *sallqa* salían de cada fosa de la nariz de Pariacaca, soplando 'usssss!', así. Primeros runas. "Ya, he de irme de éste al otro lado", así cuentan los hombres que el huaca temiendo rápido se ha ido y dejó allí a los seres que van supurando el *animu* que el huaca no pudo criar del todo. Cuando yacen saben vibrar esos seres, por la labor continua de sus orificios, abiertos, regulando apenas, lo que sale y entra. Saliendo del pezón el brote a la papa, *warmi punku* de rodillas amarillas, le liba su cabeza detenida el *quenti* y su sudor alimenta las cochas frías de la puna que va mudando a *suni*. Así dicen que ha sido, cuentan así pues, por eso challan a esas lagunas los dioses y hombres que durmiendo, sueñan con Huarochiri

LIBRO SEGUNDO
Así, del *Purumpacha* ha venido, indefinida ha venido, chorreando pues. "¿A dónde estaré yendo?" preguntándose quiso salir y así saliendo afuera, servida supo ser, como huaca, ofrendándole pasaban. Días después dicen que no comía ya, ni cuy ni mullu, sin comer pasaba días, tirisiando pues. "Ya habré de irme, este pacha doliéndome está" así decidió, diciendo en su corazón. Purma ha quedado, Virgen tierra pues, creciéndole están las *apharumas*, como *luk'I* creciendo están, igual que *awina* salvaje.
Eso es todo lo que sabemos de estas cosas que hemos contado.

("Huarochirí apócrifo" V. S. Lema)

Introducción

Al igual que ocurre con otros mundos nativos, la lógica andina de *uywaña* o crianza mutua, si bien reconoce animales y plantas que pueden ser de la casa, la *chacra*[2] o la *hacienda* y otros que son del *cerro* o el monte, no se ajusta a nuestra división entre organismos silvestres y domesticados (Martínez 1976, Apaza Ticona et al. 1998, PRATEC 1998, 1999, Van Kessel 2003, Haber 2006, Bugallo y Tomasi 2012). A pesar de ello, los dominios del saber de la crianza pueden conectarse de diversos modos –equívocos, fértiles, conflictivos, entre otros– con los académicos y por lo tanto con investigadores, técnicos y gestores de programas de desarrollo y conservación, entre otros (De la Cadena 2010, Almeida 2013, Pazzarelli y Lema 2018a, b, Lema y Pazzarelli 2018). En este trabajo exploraremos esas conexiones en dos aspectos. En primer lugar, el referido a entidades silvestres y domesticadas, con particular atención a las plantas. Antecedentes y trabajos previos nos llevan a considerar que las poblaciones que responden a uno y otro dominio pueden ser entendidas como modulaciones diferenciales de las redes de relaciones mutuas, asimétricas y forzosas que sostienen a toda entidad animada en los Andes. Los términos aymara *Sallqa*y *Uywa* suelen

[1] IDACOR-UNC-CONICET

[2] En cursiva se colocan palabras en otro idioma, incluyendo nombres científicos, al igual que expresiones locales en el caso de estar refiriendo a registros etnográficos.

ser traducidos como silvestre y domesticado[3], sin embargo refieren ambos a entes criados, sea por entidades no humanas en el primer caso, o bien por humanos, en el segundo (PRATEC 1998, 1999). *Sachas,* término que alude a lo propio del monte y sus relacionalidades (Gardenal 2018), se emplea también para denominar a entidades vegetales que pueden incluir –de manera no exclusiva– lo que la ciencia considera especies antecesores y/o parientes silvestres de formas domesticadas (Torres Guevara y Parra Rondinel 2008). *Sachas* son alimento de los *chullpas* o *antiguos*, miembros de una humanidad pre-solar que se corresponde con un lado del mundo que quedó atrás en el tiempo, abajo en la tierra y adentro en los cuerpos (Bouysse-Cassagne y Harris 1987, Arnold et al. 1992, Arnold y Yapita 1996, Gose 2001, Platt 2001, Pazzarelli 2017).

En segundo lugar, la conexión entre el mundo de la crianza y el científico moderno la exploraremos en relación a los modos en que las personas se relacionan con esas entidades que nosotros entendemos como silvestres y domesticadas y cómo a la vez las mismas se relacionan entre sí. Es decir, el mundo de relaciones entre relaciones de la crianza (Haber 2006) y el mundo de entes discretos y autocontenidos que se relacionan, de la ciencia occidental moderna. En este sentido, el estudio de restos arqueológicos de plantas correspondientes a diversos contextos del Noroeste argentino, nos reveló la importancia del cultivo antes que de la domesticación y el rol destacado de los complejos y asociaciones entre plantas –antes que del monocultivo– generados y favorecidos por cruzamientos entre formas silvestres, domesticadas e intermedias (Lema 2009). Esto no es llamativo si uno considera que se trata de los mismos mecanismos que tienen lugar hoy día en las *chacras*, *rastrojos* y *sembraderos* de muchas partes de los Andes (*op. cit.*). En este trabajo exploraremos la posibilidad de que la interdigitación de eventos de cruzamiento y selección –modalidad de cultivo que emerge al ser vista la problemática desde la lógica científica– pueda conectarse con la tensión entre el flujo y el amarre –movimientos propios de la productividad que emergen al mirar desde la lógica de la crianza– y viceversa. Finalmente, reflexionaremos sobre las posibilidades que tiene una teoría etnográfica de la contradomesticación para aportar a la interdigitación entre miradas indígenas y científicas a los fenómenos de cultivo y crianza.

Crianza mutua y la procura de conexiones fértiles

Huachichocana es una pequeña Comunidad Aborigen de la provincia de Jujuy (extremo noroeste de Argentina), emplazada en una serie de quebradas que comunican diversos parajes entre los 2300 y 4200 msnm.; allí trabajamos desde el año 2010 hasta la actualidad, abordando estudios arqueológicos, etnográficos y etnobiológicos (figura 1). La información volcada en esta sección se basa en trabajos previos –y la bibliografía allí citada– que pueden ser consultados para ampliar ciertos aspectos (Lema 2013, 2014 a, b, Lema y Pazzarelli 2015, 2019, Pazzarelli 2013, 2014, 2016, 2017, 2018, 2019 Pazzarelli y Lema 2018 a, b).

Las familias de Huachichocana se dedican al pastoreo de cabras y ovejas (con algunas llamas, vacas y cerdos), animales que conforman la *hacienda* a partir de la cual producen y venden quesos. También desarrollan una actividad agrícola a pequeña escala de papa, maíz, habas y *alfa* (alfalfa). En esta comunidad, al igual que en otras comunidades de los Andes, cerros, lagunas, plantas, animales o sitios arqueológicos, poseen subjetividad, potencia, capacidad de comunicarse y de afectar la vida de otros seres, sean estos humanos o no. Estos vínculos entre paisaje, humanos, animales y plantas se entienden localmente en los términos andinos de una "crianza mutua". La crianza es una relación de protección y cuidado que permite la continuidad de la vida, involucrando prácticas que habilitan –y procuran– que criadores y criados se reproduzcan y "florezcan".

[3] En el diccionario aymara de L. Bertonio (1612) se indica: Sallqa sallqa. Vicuñas, huanacos y animales salvajes como éstos, sin dueños. Sallqa k'ita jaqi. Cimarrón. K'iña waqura vel sallqa. Cimarrón, mostrenco, dícese de los hombres y animales. Uywaña vel jilachaña. Criar los hijos y cualesquiera animales. Uywa. La cría así. Uywachaña. Criar así. Uywasiña. Idem: Para cosa suya. Uywanuqaña. 3 -qi. Criar así una manada de animales, de una o diversas especies. Uywaskaña. Criar así actualmente, i".

Figura 1: vista general de la quebrada de Huachichocana desde la escuela primaria local (foto: Iván Pajak)

Si bien existen múltiples seres que son criadores (humanos, cerros, plantas, animales, agua), poseen diferencias de mayor o menor grado en sus capacidades productivas y destructivas; de allí que las relaciones de crianza sean –además de recíprocas y forzosas– asimétricas. Estas relaciones entre criadores-criados sustentan una socialidad ampliada entre personas humanas y no humanas, que se sostiene en el intercambio de sustancias y flujos vitales, mediado por pagos, acuerdos y reciprocidades. Los humanos se esfuerzan y negocian la productividad y fertilidad de lo que crían, incluyendo su propia vida, con alteridades no humanas potentes (principalmente *La Pacha*), atendiendo a que productividad, fertilidad y fecundidad, no se desligan de peligrosidad. *La tierra nos cría y la tierra nos come* es una expresión presente en Huachichocana, la *tierra* es la criadora mayor tanto como la devoradora última. Las relaciones asimétricas a las que nos referimos hacen que *la tierra* o *Pacha* pueda considerarse una hipercriadora ya que sostiene las principales arterias de los flujos de relaciones entre humanos, plantas, animales, vertientes (llamados localmente *ojos de agua*), *antigales* (lugar de los *antiguos*, puede referir a sitios arqueológicos), lagunas, rocas y otros puntos vitales del paisaje. En este sentido, resulta difícil trazar límites ya que el suelo, los cerros, las vertientes, lagunas y cuevas, pueden considerarse como emergencias del cuerpo de la *Pacha*, una madre que, como tal, puede ser cariñosa o severa. Hay que tener en cuenta que estos espacios tienen además la capacidad de causarle daño a las personas; *mara*[4] *la tierra, enferma la tierra* es otra expresión usada por las abuelas en Huachichocana al relatar eventos concretos de sus vidas allí. Esto pasa incluso con emergencias térreas que pueden considerarse no naturales, como los sitios arqueológicos que *agarran* y enferman a las personas, generalmente consecuencia de enviciamientos y actitudes catalogadas localmente como obsesivas, codiciosas y egoístas.

Estas relaciones abiertas a la negociación, la lectura de *señas* (manifestaciones o estados del fuego y/o el humo, los animales, el cielo o la superficie de los cuerpos de agua, los huesos de las *tistinchas*[5] pasadas, entre otras), la inestabilidad y la volatilidad de la *suerte*[6] de los criadores susceptible a *irse* o *voltiarse*, la serie de *esfuerzos* por sostener la fertilidad, entre otros aspectos, nos 'señalan' que al interior de las relaciones de crianza se procuran también conexiones donde pueden ocurrir equívocos (en el sentido dado por Viveiros de Castro 2004[7]), al igual que entre dichas relaciones y aquellas otras forjadas en la ciencia occidental moderna. Es por ello que la exploración de cómo ocurre y puede modularse la conexión entre mundos de maneras fértiles y productivas es algo que ocurre al interior mismo de las relaciones de

[4] *Mara* viene de *maradura*; de acuerdo con Bugallo y Vilca (2011 n.: 4) "*maraduras, aicaduras, sopladuras, tistes, mal de ojo, pilladuras, loqueras*, son modos en que el espacio andino interpela a sus habitantes en tanto enfermedades".

[5] *Tistincha* es el nombre dado a una preparación culinaria –que por lo general involucra un hervido prolongado de cabezas y partes de cabras y maíces enteros– que se realiza exclusivamente para *dar de comer* a la *Pacha* y que, en esa ocasión, consumen también las persona.

[6] *Suerte* refiere a la relación entre el criador humano y los animales o plantas que cría, esa relación puede ser fértil o no, siendo además inestable, susceptible de ataques o robos y de objetivarse en los cuerpos involucrados en la relación. Para un análisis pormenorizado de los sentidos de las *señas* y la *suerte* en Huachichocana ver Pazzarelli 2019.

[7] "Una equivocación, antes que un simple error o falla en la comunicación es "una falta de comprensión de que los entendimientos no son necesariamente los mismos y que no están relacionados a formas imaginarias de 'ver el mundo', sino a los mundos reales que están siendo vistos" (Viveiros de Castro 2004: 11 –nuestra traducción). Conexiones entre formas homónimas de referir a las 'mismas' relaciones que, sin embargo, se abren hacia mundos diferentes" (Pazzarelli y Lema 2018 a: 310)

crianza y puede arrojar una "luz nativa" sobre nuestros intentos de hacer tal tipo de conexión.

Alteridades vegetales: tan distintas como parecidas

Considerando los estudios en Huachichocana y los realizados con menor profundidad en otras comunidades agropastoriles de la puna de Jujuy (Rachaite, Depto Cochinoca) y agrícolas de Perú (Armatanga y otras de la micro cuenca de Warmiragra, Depto de Ambo) (ver Lema 2014 a, b, Pazzarelli y Lema 2018b, para mayor detalle de algunos aspectos abordados en esta sección), haremos un breve recorrido sobre el caso particular de las plantas en las relaciones entre relaciones que implica la crianza, considerando también algunos antecedentes bibliográficos de relevancia sobre el tema. Nos enfocaremos en el caso de las papas, cultivo paradigmático de los Andes.

Las plantas son criadas por humanos, el *cerro*, o por ciertos animales como el zorro y, a su vez, crían a sus *guaguas* (bebés, hijos pequeños), a humanos, animales y a otras plantas. En este último caso, por ejemplo, en Armatanga la *mashua* sabe ser la *madre* de la *oca* y esta de la *papa* por lo que así se suceden en los ciclos de siembra en una misma parcela (son las *maman* de las que procede un cultivo, PRATEC 1999). En Rachaite está la planta *madre* de todas las plantas de distinto tipo que son sembradas en las diversas *patías* (sectores de andenes) en un mismo rastrojo; proteger a esta planta madre de las heladas cubriéndola con una olla invertida, por ejemplo, protege a todas sus *hijas* de las inclemencias del tiempo.

En Huachichocana, las papas y otras plantas con tubérculos subterráneos (como la *Querusilla* o *Papa dulce*, *Oxalis famatinae*) *paren* en el *rastrojo* o en el cerro, respectivamente. Así, hay *papas madre* que se reconocen al ir a cosechar por su interior vacío, siendo pura cáscara ya que *dieron todo lo que tenían* (figura 2). Las hijas serán la cosecha, algunas se volverán alimento de los humanos y otras, seleccionadas como *papas semilla*, serán futuras madres. Esto nos remite a un aspecto importante de la crianza y es su vínculo con el parentesco (Arnold y Yapita 1996, Grillo Fernández et al. 1994, Gose 2001).

En Huachichocana, al *cavar* (cosechar) papas, se está muy atento a la aparición de las *erakas*, papas

Figura 2: *papas madre* (debajo, oscuras, con las plantas saliendo desde sus cáscaras vacías) y *papas hija* (por encima de las anteriores, de color claro y reluciente) en el rastrojo tras la cosecha (foto: la autora)

que podrían ser calificadas como "exuberantes": grandes, con múltiples protuberancias entre las que se pueden reconocer cabeza y extremidades, rasgos animales y humanos, incluso algunas están portando sus *guaguas* (figura 3). Estas formas hablan de propiedades sensibles de un cuerpo que escapa a las formas típicas modeladas por las redes de la crianza (como los de las *papas madre*, *papas semilla*, *papas criollas* o *papas del cerro*)[8]. Cuando una *eraka* 'aparece' durante la cosecha, es motivo de comentarios y descripciones de su cuerpo, el cual puede remitir a

[8] En Ravelo, Bolivia, se llama *papa iraqa* a las papas grandes seleccionadas para comer, en tanto papas, maíces o crías múltiples se llaman *awachu* o *llallawi* (Porcel Gira et al. 2009). En Qaqachaka, también Bolivia, está la "Illa de papa" llamada *Chuquilla* o *Chuquill Tayka* (madre illa de la papa), *Chukill Awicha* (abuela illa de la papa) o *madrecita papa* (Arnold y Yapita 1996). Esta última papa se asemeja más a las *erakas*, en su posición de *illas*-madres; en tanto las *papas kumanas* son las que tienen forma de persona, incluso portan hijos, y son empleadas para realizar comidas rituales para los productos (Arnold y Yapita 1996).

las personas que participaron en la siembra, esta capacidad transitiva hace que las mujeres embarazadas sean las sembradoras ideales. Las *erakas* no se mezclan con las papas para consumo, semilla o venta, se colocan aparte en los almacenes de la casa. Estas papas también reciben el nombre de *pirgua* ya que son muchas papas en una*, pirgua* es también el nombre dado a almacenes o *trojes* y también se llama así a los carneros con cuernos supernumerarios, es decir, refiere a lo múltiple, al multiplico, a la fertilidad; incluso la *boca* por donde se alimenta a la *Pacha* puede denominarse almacén o despensa (Bugallo y Vilca 2011). En comunidades próximas, se denomina también *pirgua* o *maíces pachamama* a mazorcas particularmente grandes a las que se unen dos o tres más pequeñas, como varias mazorcas en una, que son floreadas y colocadas en las despensas para que los productos duren y no se acaben, actuando las mismas como *mamalas* o *illas* del maíz (Bugallo y Vilca 2011).

En el mundo andino las *illas* suelen ser pequeñas piedras con formas de animal –o no– que se relacionan con el *ánimu* de la *tropa* o *hacienda*, en tanto fuerza vital que la anima y hace multiplicar, *illa* puede ser también un macho especial –grande por ejemplo– de la tropa de llamas que no se vende ni se come (Bugallo 2015); las *erakas* pueden considerarse entonces como otra manifestación de estos cuerpo *illa*. En este sentido, al igual que las mujeres embarazadas, las *erakas* tienen un cuerpo que se replica a sí mismo, cuerpo que se desdobla y cría al mismo tiempo, por eso se las considera muchas papas en una. Las *erakas* podrían considerarse 'madres potenciales', a diferencia de las *papas madre*. Esta diferencia no sólo ubica a ambos tipos de papa en perspectivas diferentes frente a las relaciones de crianza, sino que también define distintos tipos de destinos, pues las *erakas* nunca se cocinan; al igual que los *llamos illa* o los *maíces pirgua,* ningún procedimiento culinario se aplica a las *erakas*. Tras permanecer en despensas y almacenes las *erakas* pueden sembrarse, ocasión en que la gente exclama *¡ahí va la pirgua!*, es decir, no como *papa semilla* y futura *papa madre*, sino como *multiplico*, como forma de abrir el camino a la *suerte*. Así mismo, durante el *dar de comer* a la tierra en Agosto, la *eraka* se deposita entera, parada, dentro de la *boca* de la *Pacha* de manera distinta a como los alimentos, bebidas y coca se le dan a la *tierra* para que coma. Este tratamiento de la *eraka* se asemeja más a la entrega a la *boca de la Pacha* de porciones de orejas de los animales que son *señalados* durante los meses estivales, o a la entrega de igual modo de las porciones de las puntas de las colas de los animales pequeños de la *hacienda* que se cortan durante las *coleadas* en Agosto. Estos casos refieren menos al *dar de comer* a la tierra y más a entregar a la *Pacha* el *multiplico* que ella misma habilitó, criadores mediante; *multiplico* que vuelve a la hipercriadora para potenciarla.

Figura 3: *eraka* en el rastrojo, tras la cosecha (foto: la autora)

La capacidad transitiva de los cuerpos *illa* que permiten el multiplico, la abundancia y la fertilidad, parecerían actuar como dispositivos catalizadores de las redes de crianza. La *eraka* no es una variedad de papa, es un cuerpo que contiene un cúmulo denso de posibilidades que hacen que las papas existan y puedan "cuajarse" en las redes de crianza. Si bien localmente las *erakas* pueden ser referidas como papas, no son una variedad de las mismas como la *collareja* u *ojo de señorita*, no son un tipo de papa

cuya semilla se guarda para sembrar y mantener la variedad. Así, la *eraka* es y no es una papa, logrando conectar a *Solanum tuberosum*, con *collarejas, ojos de señorita, papas criollas, blancas* y *abajeñas* y, a su vez, con *illas*, *pirwas* y *mamalas*.

Conectando relacionalidades: entre lo silvestre y lo patológico

En el caso de las plantas criadas por el zorro o el *cerro*, las mismas se corresponden con especies y variedades que el saber científico clasifica como silvestres, malezas o escapadas de cultivo. En Huachichocana, encontramos las *papas yutas*, criadas por *el cerro*. Se trata de papas pequeñas, *amargas*, que tardan mucho en cocinarse y se usan para elaborar *llipta* o *yista* para mascar coca. Al preguntar por el término *yuta* nos mencionaron que quiere decir pequeño, este término puede referir también a *yuto* que es nombre para perdiz (*yútho*, Paleari 1992), de hecho, en la comunidad el paraje *Yutiyaco* se traduce como "agua de la perdiz". Asimismo *yuto* refiere en otros lugares del noroeste de Argentina a "escaparse" (Lafone Quevedo 1898)[9]. Esto último nos remite al hecho de que las plantas criadas por humanos son sensibles a la desatención y a la *suerte* del criador, pudiendo abandonarlo y pasar al ámbito de crianza del *cerro*, lo cual se marca en una discontinuidad de sus cuerpos (su morfología, sabor y propiedades: de alimenticia pasa a medicinal por ejemplo, de *dulce* a *amarga*) y en sus nombres, de *papas criollas* a *papas yutas*. Por eso se dice que las plantas caminan entre las chacras de humanos y no humanos debido a la falta de atención y cariño (PRATEC, 1999, Porcel Gira et al. 2009), un descuido que solo parecieran tener los primeros. Esto conlleva cuidados especiales, al cosechar en Huachichocana nos han instado a estar atentos –sobre todo por nuestra particular torpeza– a no dejar ninguna papa en el rastrojo olvidada tras cosechar, ya que *las haremos llorar*; de hecho, serán luego las *papas huachas*, o huérfanas, que saben aparecer entre cultivos de otras plantas como el maíz y que no se quitan de la *chacra* (figura 4). En otras comunidades se sabe decir que cuando se encuentra como "producto derramado" (es decir, un cultivo por fuera del espacio de siembra) "el haba llora como un niño", por eso se la recoge y lleva a la casa (Porcel Gira et al. 2009). Esto nos habla no solo de la centralidad de las relaciones de afecto en la crianza (las mujeres mayores en Rachaite son explícitas sobre el valor del *cariño* para *criar bien*), sino también de la similitud de sentimientos y disposiciones relacionales afectivas de humanos y plantas[10]. Arnold y colaboradores nos dicen a este respecto:

> Don Domingo tiene una abundancia de historias acerca de cáscaras de papa o de haba abandonadas, tiradas al suelo por aquellos que han comido sus frutos, que lloran por su aislamiento, y que tienen que ser recogidas y cuidadas, o comidas completamente, para consolarlas y silenciarlas. Es como si los productos alimenticios, como los humanos, lloraran en los ritos de pasaje importantes, cuando se desmiembran sus partes constituyentes, por ejemplo cuando se separa a la madre y al hijo en el nacimiento, o cuando el cuerpo y el alma se separan en la muerte.
>
> Se cree que una persona está constituida por los tres aspectos o "almas": el nombre del individuo (*suti*), el alma (*ajayu*) y la sombra de su alma (*janayu*) (figura 3). Análogamente, se cree que las plantas cultivadas están compuestas de tres aspectos diferentes: la semilla en sí (*muju*), el cuerpo de la planta (*ali*) como su vegetación material, y su guagua espíritu (*ispiritu*). En el caso de las papas, la semilla es el tubérculo, la descendencia material es la planta en sí, y el espíritu el fruto (Arnold et al. 1992: 140).

[9] Nos dice este autor: "Yutu. Perdiz sin cola, como perdiz rabón. Frase: « Hacer la yuta », hacer la rabona; curioso ejemplo de enredo lingüístico. Etim. : La voz es quichua. Yutuyaco. Lugar en los Pueblos. Etim. : Aguada de la perdiz" (*op. cit.*: 348).

[10] Es muy importante estar alegres y alegrar así a la chacra, festejarla, *chayarla*, hacer música, colocarle mistura y serpentinas y darle la bienvenida a los productos, si se cosecha con alegría y hay parejas jóvenes habrá buena cosecha, en cambio si se reniega al cavar, las papas huirán. En este sentido criar, alegrar y endulzar son variaciones de un mismo hacer fértil (Arnold y Yapita 1996, PRATEC 1998, 1999, Porcel Gira et al. 2009).

Figura 4: detalle del "inframundo" de la *chacra*, plantas de papa, tepaia y malva junto al maíz (foto: Manuela Mendy)

Resulta interesante la existencia de toda una serie de equivalencias terminológicas y conceptuales entre el cuerpo de los vegetales y el cuerpo humano –y en parte también el de animales– que se aplica no solo a partes anatómicas, sino a procesos tales como semillear, brotar, deshidratarse, entre otros (Arnold y Yapita 1996, PRATEC 1998, 1999, Díaz 2013, 2016). La homología de cuerpos entre *papas criollas* y *papas del cerro* se ve por ejemplo en que, al sacarlas de la tierra, si su cáscara se separa fácilmente, es que están *tiernas*, es decir, no están en su punto justo de maduración para cosecharlas, término que también se aplica a la lana que no está lista para ser esquilada.

Las papas de criadores no humanos que están presentes en los rastrojos no se quitan, igual que el *zapallito del zorro* no se colecta al ir caminando por el cerro ya que esa es la cosecha del animal (figura 5), o las vicuñas y guanacos no se cazan indiscriminadamente ya que es la *hacienda* de *Coquena*. Esto lleva a que las *papas del cerro* o *yutas* y las *papas criollas* de los humanos puedan cruzarse y de hecho lo suelen hacer, algo que las personas detectan porque las papas que cosechan en el *rastrojo* y cocinan en sus ollas tardan más en hacerlo y tienen cierto amargor, indicando el cruzamiento. Asimismo los guanacos pueden fecundar a las llamas en el cerro, las cuales parirán hijos *cara negra* que serán fértiles aunque más *chúcaros* (Pazzarelli y García 2017).

En Rachaite y en Huachichocana encontramos a la *ajara* y el *ataco* como formas silvestres/asilvestradas de la *quínoa* (*Chenopodium quinoa* var *quinoa*) y la

Figura 5: plantas de *zapallito del zorro* y fruto inmaduro, el cual solo fotografiamos y no cosechamos (foto: la autora)

quiwicha (*Amaranthus caudatus*) respectivamente[11]. En Rachaite nos mencionaron que cuando la quínoa no es cosechada por dos o tres años, se vuelve *ajara* y que la misma se usa para hacer *lejía* para mascar coca, uso dado también en Huachichocana. En Rachaite nos mencionaron también que si la papa se deja sin cosechar por dos o tres años se vuelve *aparoma* y no es raro encontrarlas en los rastrojos donde no se sacan. Bertonio (1612) traduce *apharu* como papa silvestre. Los registros del PRATEC (1999) refieren a las plantas *apharu* como aquellas que salen del ámbito físico de las chacras humanas para incorporarse a la chacra de los *achachilas* (cerros- deidad), lo cual no quita la posibilidad al criador humano de usar estos *apharus* como semillas nuevamente para sus chacras. En el norte de Chile la palabra *paparuma*, *paparoma paroma*, *a´paruma*, entre otros, se le da a una planta (*Pitraea cuneato-ovata*, Verbenaceae) que no se vincula taxonómicamente con la papa, pero produce papitas que –como ocurre con las *papas yutas*– son amargas y algunos dicen que solo las comen los animales y otros –los menos– que también lo hacen los humanos (Villagrán y Castro 2004). A fin de seguir ligando los distintos términos y las redes de relaciones que van tejiendo, el siguiente párrafo nos parece revelador:

> Hay una indicación adicional en la canción a la historia y evolución del cultivo de las papas, que ocurrió originalmente en el altiplano andino. La línea 16 de la canción a las papas menciona como las papas alimentan "hasta a las codornices": *jumarakiw yuthunaks manq'atatayta* ***mamala***. Siempre hay la inoportuna po-

[11] En Qaqachaka la *quínoa* es entendida como la mujer y la *ajara* como el hombre (Arnold y Yapita 1996).

sibilidad de que una cosecha de papas se pierda a manos de depredadores naturales, como las codornices. Sin embargo, la línea de la canción se refiere implícitamente a la variedad de papas silvestres (***luk'i* y *aphar uma***), que crecen en las alturas de los cerros, donde son consumidas más fácilmente por las codornices, las espíritus-ave de los cerros. Estas papas *luk'i* son el prototipo original de las papas domesticadas posteriormente. Se cree que fueron la comida de los gentiles (*jintila*) de la época de las chullpas, igual que la *awina* salvaje (del castellano "avena"), ya que estos pueblos, antes de la era del sol, no conocían la domesticación de las plantas. Hoy en día sólo se cultivan papas *luk'i* en las partes más altas de Qaqachaka para ser convertidas en papas deshidratadas por congelación llamadas *ch'uñu*.
Layra jintilinakax awin puqusji,
Las gentiles de antes están produciendo avena,
jan uywata, ukaw maq'apaki si janti,
no domesticada, eso nomás es su comida ¿no es así?
maya ch'uqi apharum saña, akan luk'ijama patxan aliski,
hay una papa que se llama apharuma, y está creciendo ahí encima como luk'i,
ukaw maq'apän si, jintilinakan.
ésa era su comida de los gentiles, dice.
(Arnold et al. 1992: 128-129, nuestro resaltado en negrita).

El párrafo anterior nos llama la atención sobre varias cosas; en primer lugar, el vínculo que ya hemos visto entre papas silvestres/asilvestradas y las codornices, espíritu de los cerros, lo cual podríamos hacer extensivo a las perdices, ya que ambos nombres suelen referir a los mismos animales. En segundo lugar el empleo de estas papas amargas para hacer *chuño*[12], una preparación que no se realiza en las comunidades donde hemos trabajado y quizá por eso se diga –no sin cierto titubeo– que no son consumidas por las personas. Por último, el vínculo entre estas papas y la alimentación de los *antiguos* o *gentiles*, de hecho, en distintas comunidades andinas, *papa gentil* o *chullpa papa* es un nombre dado a varias papas que crecen en el cerro, monte u otros espacios lejos de las chacras de cultivo, o bien en sus bordes o en el de las acequias y también junto al cultivo o en el barbecho (Torres Guevara y Parra Rondinel 2008, Porcel Gira et al. 2009). Nos dice Silvia Rivera Cusicanqui (2015) que:

> "Los urus dicen de sí mismos que son *chullpa puchu*, restos o sobras de la edad Chullpa Pacha, que en el mito de las edades del altiplano se considera un tiempo anterior a los inkas (Mamani 1992). Mamani cuenta que de este tiempo vienen algunos productos que se consumen aún hoy en algunas comunidades: "a la papa le antecede la *q´apharuma*, a la quinua la *ajara* y a la kañawa el *illamank´u*" (p. 8) como "restos" de la edad Chullpa" (Rivera Cusicanqui 2015 249).

En los registros de Arnold y Yapita (Arnold y Yapita 1996) las *ap´´ ar ch´uqui* son las papas que había en el tiempo de los *chullpas* que hasta ahora se siguen llamando *ap´´aru*, lo interesante es que las personas relatan que los *chullpas* comían los frutos de esta papa y hacían almácigos para su siembra. El hecho de que las *aparomas* puedan aparecer en los rastrojos donde se siembran otras plantas o que las *papas huachas* broten en las chacras de maíz, nos remite a las llamadas *k´ipa papas*, papas no recogidas durante la cosecha y que luego brotarán entre otros cultivos (Porcel Gira et al. 2009). En Armatanga nos aclararon que *k´ipa* quiere decir el que antecede, el que viene antes. Un término similar, que suele generar confusión, son las *k´ita papas*[13], las cuales producen por fuera de las zonas de cultivo y son conocidas también como *allqu papa* o *papita* (papita del perro) o *katari papa* (papa de la víbora) o *luk´i papa*; en contraposición a la *runa papa* (papa de la gente) o la *chullpa papa*, ya mencionada (Porcel Gira et al. 2009).

[12] *Chuño* es el nombre dado a la papa que se deshidrata según técnicas tradicionales.

[13] En el diccionario de Bertonio (*op. cit.*) encontramos que *Waqura, k'ita* significa cimarrón, fugitivo y que a las "papas que nacen cuando las otras se siembran, por haberse quedado debajo de la tierra" se las denomina *q'iya*. Según Flores Ochoa (1977: 257) las ovejas son consideradas "*k´ita*, es decir, arisca".

En el caso de los animales criados por humanos, los pastores suelen referir a la necesidad de reducir o controlar el comportamiento excesivo y desmedido de las cabras que puede hacer que se escapen, dando la oportunidad al *cerro* de *hacerse dueño* de las mismas cuando pasa mucho tiempo y *se vuelven salvajes*, criándolas como si fuesen vicuñas o guanacos (Pazzarelli y García 2017). También los perros pueden volverse antisociales manifestando su lado salvaje, incluso atacando a la propia *hacienda* y desconociendo a sus criadores humanos, situación que suele asociarse a encuentros de los mismos con pumas en situación de caza en los corrales o en el cerro (Pazzarelli y García 2017). Esto se modula de distintas formas, desde evitar darle mucha sangre en las comidas que se les preparan ya que pueden *volverse como pumas*, procurar ante los primeros "síntomas" hacerlos "volver" a su comportamiento usual y en última instancia, si todo fracasa, sacrificarlos. Lo anterior llama la atención sobre la centralidad que tiene la modulación de relaciones entre afectos criadores y salvajes de los animales, sin la intención por parte de sus criadores, de que ninguno desaparezca o quede subsumido al otro (Pazzarelli 2018).

Además de lo anterior, las plantas pueden negarse a la relación de crianza con humanos de una forma particular que no implica vincularse a otro criador, la negación de la socialidad de la crianza tiene implicancias fuertemente negativas tanto para humanos como para no humanos manifestándose en el comportamiento y la apariencia física. Las personas pueden también sufrir enviciamientos que implican cazar más de lo debido o de formas que hieren a los animales sin matarlos o haciéndolos sufrir, motivo por el cual son castigados por *Coquena* –entidad no humana que cría a guanacos y vicuñas– con enfermedades físicas, comportamientos antisociales y *loqueos*. Esto ocurre también cuando se extraen elementos de los *antiguos* o *anteabuelos* sin *challar* y pedir permiso, o se ingresa a los *antigales* y cuevas de manera codiciosa con el afán de encontrar riquezas más allá de las potenciales consecuencias. En el caso de las plantas, la negación de la socialidad se manifiesta en cuerpos *idos en vicio* y que *no dan producto*. Esta patología social se refleja en un cuerpo donde aquellos órganos que no son empleados por los criadores humanos (las hojas de las plantas de papa, por ejemplo) se ven sobredimensionados en detrimento del *producto* (los tubérculos, siguiendo con el ejemplo de las papas) el cual es la manifestación física de la relación de crianza mutua.

Todo lo anterior nos indica distintos aspectos de los cuales nos interesa destacar, en primer lugar, que plantas, humanos y animales encuentran puntos de semejanza de acuerdo con sus posiciones dentro de las relaciones criadores-criados. Sus cuerpos, en tanto cúmulo de afectos, emergen de y posibilitan a las redes de crianza. Los mismos son conformados por propiedades sensibles y transitivas entre criadores criados (como las *erakas* respecto a los sembradores humanos y las otras papas, o las papas que dan tubérculos pequeños porque la *tierra* ya está débil y sin fuerza), los cuerpos responden a los cambios en las redes de relaciones de crianza (forma, comportamiento, sabor), al igual que al abandono de las mismas (cuerpos enviciados, enfermos, *loqueados*). Las personas y sus animales son también sensibles a encuentros con entidades del cerro que le pueden ocasionar cambios en el comportamiento o en el cuerpo. En el caso de los animales domésticos estos pueden ser afectados por animales del cerro sin que medie un ataque físico directo, siendo el *susto*[14] –un padecimiento también común en los humanos– el operador que permite una cierta "fecundación" de los animales del cerro sobre los domésticos, haciendo por ejemplo que una cabra para crías con los colores del animal del cerro que la asustó, o un perro se vuelva *fiero* por su encuentro con el *gato* (puma), como vimos antes (Pazzarelli y García 2017). Las personas son muy sensibles también a los encuentros en el *cerro*, pudiendo ser tentadas por la *tierra* y los *antigales* lo cual las puede *loquear* o incluso llevarlas a la posibilidad de morir o desaparecer[15] como "tragados por

[14] El susto puede entenderse como un evento inesperado que desencadena un desequilibrio en las personas, llevando a que el *ánimu* –'espíritu' principal de las personas– se escape. En el caso de mujeres embarazadas esto puede causar que el feto se parta y sean paridos gemelos (Pazzarelli y García 2017, Arnold y Yapita 1996).

[15] Este peligro afecta también a las ropas, parte importante del cuerpo como lo son las cáscaras, las cuales se procura con ahínco recuperar si se han "perdido" en el cerro.

la tierra". Esto último tiene implicancias negativas muy marcadas y provoca, por ejemplo, que las personas salgan a buscar a los animales escapados de la *hacienda* incluso cuando asumen que están muertos, a fin de ver su cuerpo y las marcas en el mismo; actitud idéntica que nos han relatado ocurre cuando se pierde una persona.

Recapitulando esta sección, podemos decir que si en las concepciones académicas se entiende por domesticado lo que depende del ser humano para sobrevivir, por maleza lo que se ve beneficiado por la actividad humana para prosperar y por silvestre o salvaje lo que no poseen ningún grado de relación de dependencia con la actividad humana para su existencia o prosperidad (sino, muchas veces, todo lo contrario, dependiendo el grado de disturbio antrópico), podemos retomar la idea de grados de dependencia ser humano-planta (Harris 1989, Lema 2009) y al cultivo antes que a la domesticación (Lema 2009) para dialogar con la crianza. La mutua dependencia podría verse en el carácter forzoso de la crianza, criar y ser criado es la forma en que la vida se sostiene; esto genera que, si domesticado es igual a vinculado o dependiente, todo pasa a ser domesticado en tanto criado por humanos o no humanos, en tanto parte de la red de relaciones de la crianza. Contrariamente, si silvestre o salvaje es aquel que no posee esos lazos de dependencia, esa situación en el mundo de la crianza también puede darse, pero sería más cercana a una patología de cuerpos abyectos y comportamientos antisociales, siendo por lo tanto una posición que no se procura, sino que se evita. En este sentido, "salvaje" o "silvestre", antes que una esencia, es un movimiento: las plantas *se van en vicio*, las personas *se loquean*[16]. Esto ocurre además por un desajuste en las redes relacionales: el cuerpo abyecto vegetal es reflejo de una carencia de suerte del criador humano a la vez que de la ausencia de otro criador, no es una *papa criolla*, no es una *papa del cerro*, mucho menos, una *eraka*, ni siquiera una *papa huacha*…es una planta enviciada, asocial, "inútil". Los humanos asociales, enviciados, locos, son también reflejo de un desajuste en esas redes relacionales, usualmente se relata como el resultado de haberse dejado tentar por la *tierra*. Esas personas loqueadas, con cuerpos débiles, *idas* y casi sin voluntad, se describen también como siendo *coqueadas* por la *tierra*, situación que si no es revertida por un curandero, llevará a la muerte. La *tierra* procura colocar a la persona en una posición de presa, asocial, excedida (en enojo o en vicio); no olvidemos que así como nos cría, la *tierra* nos come y nos enferma… y nos tienta, nos tienta con sus riquezas: oro, plata, animales de caza. Con sus excesos (¡muchas vicuñas para cazar! ¡Mucho oro que sacar!) despierta nuestros excesos: codicia, vicio, deseo de querer más, desatendiendo nuestro entorno social. Así, se diferencia el exceso tentador del hipercriador (*Pacha*, *Tío*, *cerro*) que debe ser atendido por su peligrosidad, del exceso enviciante y aislante del criado-criador que debe ser evitado o revertido.

Flujo y amarre

Dentro de las redes de crianzas mutuas existen lo que podríamos considerar dos "movimientos": flujo y amarre, los cuales revelan el esfuerzo que tensiona la existencia de los criadores humanos. En el inestable mundo de la crianza, ambos movimientos pueden ser vistos como expresiones de predación y contrapredación, recordemos que las relaciones de crianza son también interfagocitarias (Vilca 2009) y humanos y entes que crían a y son criados por humanos pueden ser devorados (sean sus cuerpos o sus *animus*) e incluso la relación misma, epitomizada y corporizada como *suerte*, puede ser capturada o deshecha, sea por seres potentes o por brujos. Como mencionamos, en estas redes la *Pacha* o el *cerro*, así como crían pueden devorar, la predación y la crianza son movimientos implicados, por eso el virar o *voltiar* es una posibilidad siempre presente, que ocurre, se evita o se modula (Bugallo 2015, Pazzarelli 2017).

Los productos tienden a escaparse, no solo cuando se *derraman* hacia espacios por fuera del área cultivada como vimos en secciones precedentes, sino también de los propios almacenes donde se guardan tras la cosecha. Bugallo y Vilca (2011) señalan cómo el almacenamiento debe realizarse de tal manera

[16] Para el caso de los animales en relación a los pastores en Huachichocana ver Pazzarelli (2018, 2019).

que el *ánimu* de alimentos y semillas no escape. Envolver los productos en las despensas permite que sus fuerzas vitales crezcan, pero también que sus cuerpos se reproduzcan (Arnold y Yapita 1996). Es por ello que el modo de almacenar los granos sigue ciertas prescripciones como *chayarlos* y sahumarlos para alimentar su *animu*, aportando a su multiplico, tarea en que los *maíces pachamama* y las *erakas* aportan de manera significativa como vimos anteriormente. En otras comunidades andinas, de no cumplirse estas prescripciones en los almacenes ocurre que *algunas semillas se comen a las otras o se van volando porque tienen alas* (Roldán Chávez et al. 2007). El *animu* de la papa escapa y llora si es robada (Porcel Gira et al. 2009). Es por ello que se debe "clausurar" la chacra para que las papas no escapen, sahumando se hace amarrar la paja con hojas de papa en las cuatro esquinas de la chacra torciéndolas hacia la izquierda y con la mano izquierda también, o bien, usando lana hilada hacia la izquierda por un *yatiri*[17] (Arnold y Yapita 1996).

En el caso de los animales, los mismos también se envuelven con humos y cantos (Arnold y Yapita 1998). En Huachihocana, las flores y plantas aromáticas que se obtienen tras la procesión de Semana Santa al desarmar la cruz y el *Monte cristo*[18] (figura 6) que conformaban, pasan a llamarse *yuyos de la Virgen*. Estos yuyos se emplean para sahumar de manera envolvente a las llamas y a la *hacienda* en el corral a fin de que así se mantengan, como una unidad envuelta, en el cerro y sepan seguir el camino para volver a la casa. Los humos envuelven y marcan los caminos propicios por donde fluir. En cuanto a la *hacienda*, Pazzarelli (2017, 2019) indica cómo la apertura de los cuerpos tras *hacer carne*, el tratamiento dado a los cueros frescos, las precauciones en el consumo o no de ciertas partes del cuerpo, el manejo de las humedades internas y la observación de la presencia de *señas* que materializan redes de crianza en ciertos órganos de los animales, son cruciales para la correcta crianza de los pastores. El autor muestra también cómo al abrir y dar vuelta un interior previamente envuelto (como las papas y sus envolturas de cáscaras, tal como los muertos y sus envolturas en textiles que también se hacen *chuño*, Arnold y Yapita 1996, Gose 2001) se activan una serie de mecanismos para regular las potencias que se desatan. Así, al exponer el lado interno de los cuerpos –análogo o topológicamente equivalente al abajo y adentro de la tierra, pre solar y pre social (Pazzarelli 2017)– a este lado del mundo –superficial, solar y social– se exponen una serie de cualidades particularmente sensibles, vitales, inestables y cruciales de la relación de crianza entre pastores y *hacienda*, dando lugar a que ocurran eventos como robos y *daños*.

Figura 6: detalle del arco o *Monte* cristo y cruz en una de las capillas de Huachichocana durante Semana Santa (foto: la autora)

Abrir como un acto de comunicación fertilizadora entre el interior y la superficie de la tierra, o entre el adentro y el afuera de los cuerpos resulta ser también fundamental en el sostenimiento de las redes de crianza, sobre todo porque permite el movimiento del fluir fecundador que siempre porta tonos de peligrosidad**.** En agosto y durante las *señaladas* en carnaval, se abre la tierra para alimentarla; asimismo en el segundo caso se abren las orejas de los animales al señalarlos, haciendo que la sangre fluya hasta caer a la tierra. Al mismo tiempo se operan "aperturas" en el rostro de los participantes al pintarse sus mejillas con esa misma sangre de animales de la *hacienda* que también se dará a la *tierra* al sacrificar a uno de ellos y derramar la sangre que

[17] Especialista religioso, sabio, curandero, según la zona.
[18] Arco elaborado con plantas aromáticas y flores que se renueva cada Semana Santa y se ubica detrás de los altares en las capillas familiares, la cruz conformada de igual manera, se ubica debajo de éste.

brota de su cuello abierto directamente a la *tierra* abierta en el *pachero* (Bugallo 2015). Las *challas* persisten a lo largo del año y permiten, por ejemplo, que un camino se abra y sea fluido el transitar por él, incluso ante aperturas peligrosas como los *punkus* o *kakas* que marcan espacios de transición en el paisaje (Cruz 2006). Bugallo (2015) muestra la importancia de lo fluido, fino y claro en el transitar el espacio y también el tiempo (la claridad del momento liminal del amanecer, por ejemplo), los actos donde se propicia la fluidez como camino al multiplico al asperjar la *hacienda* con la *chuya*[19] clara, permitiendo que la fertilidad fluya por un camino luminoso, valores asociados en general a actos transformativos y liminales. Como vimos, ciertos cantos y el humo de las plantas sahumadoras son asimismo vías de abrir caminos propiciatorios.

La crianza es siempre una relación inestable en sí misma, ya que puede deshacerse por un marchitarse de la relación cuando la *suerte* se pierde y hace que el flujo y continuidad existente entre las interioridades de los criadores y aquello que crían se corte y escape de las redes de crianza humana para vincularse –o no– a las redes de crianza del *cerro* o la *Pacha*. Es por ello que la predación es una posibilidad habilitada por el flujo como movimiento de la crianza, pudiendo ser el amarre, entendido en este sentido, como un movimiento de contrapredación. La fluidez es una potencialidad intrínseca a todo estado del ser, por eso un animal doméstico o una planta domesticada no es criado *per se*, hay que realizar una serie continua de esfuerzos para mantenerlo criado, hay que amarrarlo una y otra vez para que no escape ni manifieste su lado antisocial y salvaje (de manera similar a lo que ocurre con los niños recién nacidos, ver Platt 2001). El esfuerzo de los criadores humanos radica –entre otros aspectos– en la paradoja de que, a pesar de lo anterior, la condición de fertilidad se ejerce permitiendo cierto flujo, al abrir animales o la *tierra*, al convivir animales de la *hacienda* con los del *cerro* dando lugar a encuentros predadores y fecundantes. Es así como vimos que las *papas criollas* pueden evidenciar un cierto amargor, un retardo al cocinarse: es la afección *yuta* en su interior, el flujo dentro del amarre[20]. Esto está dado también por la presencia de cuerpos porosos al contagio. Las *erakas* y sus cuerpos exuberantes exhiben el contagio de quienes las sembraron a la vez que manifiestan la potencia fertilizadora, excesiva y algo monstruosa del mundo de abajo de donde surgen. Las *erakas* reúnen todas esas fuerzas y a la vez las proyectan, catalizando las mismas redes de crianza y permitiendo la existencia de las papas en los rastrojos. En sus cuerpos estallados y contenidos a la vez, las *erakas* sintetizan la coreografía de los dos movimientos principales de la crianza: el flujo y el amarre.

Como vimos, lo excesivo es parte también de la peligrosidad implicada en la productividad de la crianza. El exceso del *volcán* (alud de barro y piedras) es temido por los pobladores de Huachichocana por su gran poder destructivo, que incluso enferma a los animales de la *hacienda* que han sobrevivido. Sin embargo, la tierra que deja a su paso se reconoce como particularmente fértil para sembrar. La capacidad hipercriadora de la *Pacha* se sostiene también por ser la devoradora última, carácter que puede volverse excesivo y peligroso si no es alimentada y *corpachada* o no se respetan otros "protocolos de interacción" con ella[21]. A su vez los excesos humanos son castigados y modulados por *Coquena*, *La Pacha* o incluso *El tío* al igual que hacen los humanos respecto a los excesos de sus animales; pudiendo en ambos casos llegar a la muerte si no se logra revertir el proceso. Los *antigales* son peligrosos porque *atrapan* y enferman, tentando a la persona con riquezas, particularmente oro o plata, riqueza propia del interior de la tierra; de allí que en Huachichocana se hable de un *cerro rico* cuando es pletórico en metales, pasturas o agua.

[19] Usualmente este término remite a un subproducto de la *chicha* que es un líquido no espeso de color claro, Bugallo señala como también la misma puede prepararse aparte en caso de necesidad, siendo también un adjetivo que indica en general líquidos claros y poco espesos.

[20] Esto nos remite también a la noción andina de tiempo que implica siempre algo del pasado tiñendo el futuro (Rivera Cusicanqui 2015).

[21] Esto se vincula con la propuesta de Aparicio (2019) de un "principio de precaución" nativo frente a actitudes contradomesticatorias de las plantas en ciertos grupos de Amazonía.

Todas estas manifestaciones hablan de un interior rico y fértil que, al igual que los *antiguos, gentiles* o *chullpas* que están también en su interior, *atrapan*, *soplan* o enferman a la vez que fertilizan el mundo de la crianza humana al aportar el agua que brota de sus cuerpos desecados (Gose 2001).

Los vínculos relacionales de los humanos y sus crías no humanas con los animales y plantas criados por el *cerro* o la *tierra* son de una convivencia que muchas veces es conflictiva. Los guanacos bajan a comer a los *rastrojos* si no hay pasto o agua, lo cual se permite si no es excesivo, asimismo una cría de guanaco o vicuña puede incorporarse a la casa y al corral, hasta que crece y comienza a pelearse con los otros animales de la casa. Llamos y guanacos suelen enfrentarse en el cerro y los perros corren a los segundos hasta hacerlos desbarrancar en algunos casos. Las plantas también tienen sus conflictos, tienen que *atajarse* y *vencerse* las unas a las otras no tanto en el espacio, sino en el tiempo (en Ravelo, Bolivia, se dice también que la semilla debe *vencer* a la tierra, Porcel Gira et al. 2009)[22]. En espacios de cultivo caracterizados por la diversidad de plantas cultivadas y de otras que prosperan de manera espontánea, lo que se espera es que las plantas deseadas crezcan rápido cubriendo a las otras que no las han *alcanzado* y así *vencerlas* y señorear en el rastrojo. Cuando esto no ocurre y las plantas no deseadas se vuelven excesivas, se las erradica de la parcela mientras se comenta y se busca comprender por qué *le ha vencido* al cultivo y si es que las personas han sembrado a destiempo, o el agua ha escaseado o qué ha pasado. Guerra y fertilidad son aspectos inextricablemente unidos en los mundos andinos (Arnold y Yapita 1996, Díaz 2013, 2016), sea entre humanos o entre las crías de criadores criados lo cual es, en definitiva, decir (casi) lo mismo.

Lo anterior indica que la regulación de los excesos (Pazzarelli y Lema 2018b), tiene varios matices así como aspectos que pueden causar confusión. Las *erakas*, *mamalas*, *illas* y carneros de cuatro cuernos pueden considerarse excesivos por su cuerpo múltiple, repetido, doble, un exceso potente y fertilizador de cuerpos necesarios para sostener la crianza. Las fuerzas destructivas de un *volcán*, la *tierra* voraz, el *cerro* rico, los *antigales* y *antiguos* son tan peligrosos para la continuidad de la vida como necesarios para ella. Asimismo el encuentro entre criados por humanos y criados por el cerro es tan inevitable como necesario siempre que no se vuelva excesivo, tarea que deben regular –en este caso– los humanos. Las papas "silvestres" salen del interior del cerro hacia la superficie como la veta mineral, salen de ese adentro de los tiempos de los *chullpas* a los que alimentaban a este tiempo, a este lado del cerro y el mundo. Saben también bajar y salir en los *rastrojos* y *chacras* donde se les permite estar, como a todo ser criado por otro, e incluso entreverarse y cruzarse con las otras plantas, pero hay que *atajarlas* para que no *venzan* a las *papas criollas*, regular su exceso.

Reflexiones reversas: ¿hacia una teoría etnográfica de la contradomesticación?

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, podemos ver que exceso y predación son elementos de importancia en el mundo de la crianza que deben ser modulados, *atajados* y atendidos correctamente. El exceso de la tierra como hipercriadora, su voracidad, su riqueza que tienta, puede predar y devorar a las personas incitando sus humanos excesos: vicio y codicia. Esto último implica apartar a las personas del mundo social de criadores-criados y sus formas particulares de fertilidad y multiplico. Algo similar ocurre con cabras y ovejas cuyos excesos pueden apartarlas de la red de relaciones donde se implican con pastores y terminar el *cerro* haciéndose dueño de ellas gracias también a los excesos que son propios de estos animales. El exceso vegetal debe *atajarse* también en las *chacras* y *sembraderos*, siendo su versión más patológica, asocial y "silvestre" las plantas enviciadas e *idas*, como las personas *loqueadas* o enviciadas que van saliendo del mundo social de criadores-criados, *coqueadas* por la *tierra*.

Si para la ciencia occidental moderna la domesticación (como codependencia) y el cultivo son capacidades conscientes y dirigidas que solo pueden te-

[22] Pazzarelli (2018) analiza expresiones semejantes que usan los pastores en relación a sus cabras y ovejas en Huachichocana; coincidimos con este autor en considerar que la modulación de voracidades ajenas (de animales de cría, de la *Pacha*) es hacer un mundo habitable.

ner los humanos en tanto seres sociales con subjetividad[23], entendemos que en el mundo de la crianza esto se extiende a otras subjetividades no humanas. Como vimos, las relaciones de crianza son forzosas y asimétricas, lo primero indica que plantas y personas al salir de sus redes relacionales se alejan de la categoría de persona y se vuelven seres antisociales, aislados, locos, viciosos, improductivos. Lo segundo refiere a que no todos los excesos son análogos en sus potencialidades y posibilidades. Criar implica desplegar una serie de técnicas para encausar los flujos vitales de manera que se dé la continuidad de una vida fértil. Alimentar es parte importante de esas tecnologías que regulan flujos, al igual que *atajar*, *vencer*, *atender*, *amarrar, festejar* o *alegrar*, entre otros. A lo anterior se suma una lectura atenta de las *señas*, sobre todo las que se vinculan a la *suerte*. También el manejo correcto de los cuerpos ya que, como vimos, los mismos poseen un adentro que revela sus conexiones y afecciones y que al ser abiertos pueden dar lugar a excesos y peligrosidades, siendo también esa apertura necesaria para un vida fértil y productiva; como dice Nancy (2012) "El adentro es una apertura, lo adentro es una alteridad o una alteración…un sí mismo que nunca está dado". La presencia de las *illas* es también esencial en estos dispositivos, con sus cuerpos contenidos y estallados a la vez, fluyendo y siendo amarrados; yendo entre lo subterráneo y la superficie, entre la noche y el día, como la luz del crepúsculo (ver Arguedas 1958).

En nuestro mundo, también asimétrico, son los humanos quienes procuran el control y manejo de las riendas de la vida y supervivencia de los otros seres, una tendencia cada vez más marcada, peligrosa e inestable que puja entre el extractivismo, el exterminio, la manipulación génica y la conservación. En el mundo de la crianza, es la *tierra*, el *cerro*, quienes manejan las principales arterias de las redes de relaciones entre relaciones de la crianza, quienes pueden ser excesivos y fertilizadores a la vez. Esto nos podría llevar a considerar que la *Pacha* ha "contradomesticando" a los seres humanos, quienes ante ella ocupan siempre la posición de criados (Aparicio y Lema 2018, Lema 2018, Aparicio 2019). Asimismo si consideramos que alimentar es una forma de hacer persona, de criar, los humanos *dan de comer* a la tierra para apaciguar su exceso devorador y también para traccionarla hacia el lado social del mundo, procurando que su lado afable fertilice y multiplique una familia floreciente de humanos, plantas y animales.

Así como tras la conquista Europa colonizó América bajo la idea de pacificación de su "naturaleza salvaje", el saber científico occidental colonizó el saber indígena, subsumiéndolo como objeto de estudio, catapultándolo a un lugar pretérito (precientífico, primitivo), domesticándolo (en el sentido de dominio y control). Quizá sea entonces necesario considerar la noción de contradomesticación al invocar aquí los mundos indígenas en contra de epistemologías totalizantes y hegemónicas del saber científico, como un movimiento reverso que abra el campo epistemológico desde la crianza y no desde la domesticación como control y dominio. Se trata de un movimiento reverso que lleve a considerar la medida en la cual plantas, humanos y animales se abren como caleidoscopios a los mundos que pueden invocar y evocar y las posiciones que en los mismos pueden adoptar, sea por relaciones entre relaciones o por relaciones entre individualidades autocontenidas. Esta convivencia intensiva de diferencias (Rivera Cusicanqui 2015) se da todos los días, cotidianamente, en los cerros del Ande, en las publicaciones científicas, en los corrales, en los talleres participativos, en los laboratorios, en los rastrojos, en proyectos de conservación, en los congresos y encuentros académicos o en las *challas* a la *tierra*. El movimiento reverso sobre el que aquí reflexionamos desde la contradomesticación en un sentido clastreano (Goldman 2017) apunta a dar lugares a las multiplicidades, lugares epistémicos y

[23] No consideramos aquí propuestas de corte sociobiológico que hablan de domesticación o cultivo en animales como las hormigas, llevando a considerar que tanto animales como humanos establecen relaciones de coevolución con las plantas (Rindos 1980). Si bien esta propuesta de semejanza entre actitudes domesticatorias de animales y humanos haría parecer a la misma cercana al mundo indígena, la sociobiología puja el espectro hacia la animalidad sin conciencia, subjetividad o vida social, en tanto el mundo amerindio hace lo contrario pujando el espectro hacia la humanidad.

políticos, sin folcklorizaciones ni silenciamientos estratégicos, única forma de conectar y florecer entre múltiples especies, entre múltiples sintientes.

Agradecimientos
A Noelia Billi por la invitación a participar en este número. A Miguel Aparicio y Francisco Pazzarelli por sus siempre reveladores aportes. A las familias de la Comunidad Aborigen de Huachichocana por su afecto y enseñanzas. Todo lo escrito es de mi exclusiva responsabilidad.

Bibliografía

Almeida, M (2013) Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da ufscar* 5(1): 7-28.

Aparicio M. (2019) Contradomesticação na Amazônia indígena: a botânica da precaução. In: *Vozes Vegetais. Diversidade, Contradomesticação, Feminismos e Histórias da Floresta*. São Paulo: USP/UNICAMP, en evaluación.

Aparicio M., Lema V. (2018) Hacia una teoría etnográfica de la contradomesticación. Criticas amerindias al concepto de floresta antropogénica. *XVI Congreso de la Sociedad Internacional de Etnobiología.* Ms. Inédito.

Apaza Ticona, J; Gordillo Condori, V; Cutipa S. (1998) *La Crianza Mutua en las Comunidades Aymaras*. Puno: Asociación Chuyma de Apoyo Rural Chuyma Aru.

Arguedas J M ([1958] 2001) *Los ríos profundos.* Centro editor América Latina, Barcelona.

Arnold, D., Jiménez Aruquipa D. y Yapita J. (1992) *Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los andes meridionales* La Paz: Fundación Xavier Albó e Instituto de Lengua y Cultura Aymara, ILCA.

Arnold, D. y Yapita J. (1996) *Madre Melliza y sus crías. Ispall Mama wawampi. Antología de la papa.* La Paz: Hisbol/Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA).

——. (1998) *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz:Hisbol/Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA).

Bertonio, L. ([1612] 2004). *Vocabulario de la lengua aymara*. Lima: Ediciones El Lector.

Bouysse-Cassagne, T. y O. Harris (1987) Pacha: en torno al pensamiento aymara. En: *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andin*o, editado por T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, V. Cereceda y T. Platt, pp. 11-60. Hisbol, La Paz

Bugallo, L. (2015) Wak'as en la puna jujeña. Lo fluido y lo fino en el diálogo con pachamama. In: Bugallo, Lucila & Mario Vilca (comps.): *Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino*. Jujuy: Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy/Instituto francés de Estudios andinos, 111-161.

Bugallo, L. y Tomasi J. (2012) Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana* 42(1): 205-224.

Bugallo, L. y Vilca M. (2011) Cuidando el ánimu: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina). *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.61781>.

Cruz, P. (2006) Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de Punkus y qaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia. *Boletín del museo chileno de arte precolombino* 11 (2): 35-50.

De la Cadena, M. (2010) Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond 'politics'. *Cultural Anthropology* 25(2): 334-370.

Díaz, C. (2013) *Violencia y reproducción. La cabeza decapitada en los discursos andinos coloniales (Siglos XVI-XVIII)* Tesis para optar al grado de magister en historia. Inédita. Universidad de Chile.

Díaz, C. (2016) Cuerpo vegetal y violencia fecundadora en las fuentes coloniales andinas. *Boletín del Museo chileno de arte precolombino* 21 (2): 153-169.

Flores Ochoa, J. (1977) "Aspectos mágicos del pastoreo: *Enqa, enqychu, illa* y *khuya rumi*". En J. Flores Ochoa, (comp), *Pastores de puna. Uywamichiq punarunakuna*, 211-237. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Gardenal, G. (2018) *El árbol y el pescao. Personas,animales y plantas en el monte santiagueño* EDUNSE, Santiago del Estero.

Goldman, M. (2017) Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem Estu-

dos Etnográficos *RAU Revista de Antropología de la UFSCAR* 9(2):11-28.

Gose, P. (2001) *Aguas mortíferas y Cerros Hambrientos. Rito Agrario y Formación de Clases en un Pueblo Andino*. Mama Huaco, La Paz.

Grillo Fernández, E.; Quiso Choque, V.; Rengifo Vásquez, G.; Valladolid Rivera, J. (Eds.) (1994) *Crianza andina de la chacra*. Lima: PRATEC.

Haber, A. (2006) *Una arqueología de los oasis puneños. Domesticidad, interacción e identidad en Antofalla, primer y segundo milenios d.C*. Córdoba: Jorge Sarmieno Editor-Universitaslibros.

Harris, D. (1989) An evolutionary continuum of people-plan interaction. En: Harris, D;

Hillman, G (Eds.) *Foraging and Farming. The evolution of plan exploitation*. Londres: Unwin Hyman,. p. 11-26.

Lafone Quevedo, S ([1898] 1999) *Tesoro de catamarqueñismos*. Dirección General del Centro Editor Universidad Nacional de Catamarca.

Lema, V. (2009). *Domesticación vegetal y grados de dependencia ser humano-planta en el desarrollo cultural prehispánico del Noroeste argentino*. Tesis Doctoral inédita, Facultad de Ciencias Naturales y Museo,Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

——. (2013) Crianza mutua: una gramática de la sociabilidad andina. *Actas de la X Reunión de Antropología del Mercosur*. CD Rom.

——. (2014a) Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes septentrionales de Argentina. En: Benedetti, Alejandro & Jorge Tomasi (eds.): *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina* Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, 301-338.

——. (2014b) Hacia una cartografía de la crianza: domesticidad y domesticación en comunidades andinas. *Espaço Amerindio* 8(1): 59-82.

——. (2018) Criação como contradomesticação? Contradomesticados por la *Pacha*? Algumas reflexões reversas a partir dos Andes. *XVI Congresso da Sociedade Internacional de Etnobiologia* Ms Inedito.

Lema, V. y Pazzarelli F. (2015) Memoria fértil. Crianza de la historia en Huachichocana. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.67976>.

——. (2018) Las *formas* de la *historia*. Equívocos, relaciones y memorias en los cerros jujeños. *RAU Revista de Antropología de la UFSCAR* 10(2): 105-125.

Martínez, G. (1976) El sistema de los Uywiris en Isluga. *Anales de la Universidad del Norte* 10: 255-327

Nancy, J.-L. (2012) Por una belleza nueva. https://www.youtube.com/watch?v=St6f6-Sy0Hk.

Paleari, A. (1992) *Moderno diccionario temático bilingüe español-quichua, quichua-español del área noroeste argentino-suroeste boliviano*. Ed. Argentina, San Salvador de Jujuy.

Pazzarelli, F. (2013) Sin lo de adentro, el chivo no se forma. Notas sobre 'interioridades' y 'exterioridades' en los Andes jujeños. Actas de la X Reunión de Antropología del Mercosur. CD Rom.

——. (2014) Un queso entre otros. Sueros, familias y relaciones en los cerros jujeños. *Revista Colombiana de Antropología* 50(2): 95-118.

——. (2016) La equivocación de las cocinas. Humos, humores y otros excesos en los Andes Meridionales. *Revista de Antropología* 59(3): 49-72.

——. (2017) A sorte da carne. Topologia animal nos Andes Meridionais. *Horizontes Antropológicos* 23(48): 129-149.

——. (2018) ¿Una o varias cabras? Notas sobre dualismos y perspectivas en los Andes Meridionales. Taller: Human and other Animals: relations in transformation, from nurturing to predation, in Southern South America, organizado por F. Pazzarelli, L. Bugallo y P. Dransat. Jujuy, Tilcara, 3-7 de septiembre. Manuscrito.

——. (2019) Looks Like Viscera. Folds, Wraps, and Relations in the Southern Andes. *Social Analysis* 63(2): 45–65.

Pazzarelli F. y Garcia MS (2017) *Fieros* y *Criados*. *Devenires animales en los cerros de Jujuy,* Argentina V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología y XVI Congreso de Antropología en Colombia. Bogotá. Ms inédito.

Pazzarelli F y Lema V. (2018a) Paisajes, vidas y equivocaciones en los Andes Meridionales Jujuy, Argentina. *Chungara. Revista de Antropología chilena* 50 (2): 307-318.

——. (2018b) A pot where many worlds fit: culinary relations in the Andes of Northern Argentina. *Indiana* 35.2: 271-296.

Platt T. (2001) El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes.

Anuario de Estudios Americanos 58 (2): 633-678

Porcel Gira S., Quispe Flores R y Durán Sandoval R. (2009) *Concepciones originarias sobre la papa*. Ed ASUR Sucre, Bolivia.

Proyecto andino de tecnologías andinas (PRATEC) (1998) *La crianza mutua en las Comunidades Aymara*. Lima: Pratec.

——. (1999) *Crianza andina de la agrobiodiversidad. Experiencias de conservación in situ de plantas nativas cultivadas en el Perú y sus parientes silvestres*. Lima: Proyecto andino de tecnologías andinas.

Rindos D. (1980) Simbiosis, instability, and the origins and spread of agriculture: a new model. *Current Anthropology*, 12(16): 751-773.

Rivera Cusicanqui, S. (2015) *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limon Ed.

Torres Guevara, J; Parra Rondinel, F. (2008) *Parientes silvestres de plantas nativas cultivadas andinas (Perú): los sachas*. Lima: CCTA.

Van Kessel, J. (2003) La economía andina de crianza; actores y factores meta-económicos. *Cuadernos de Investigación en Cultura y tecnología andina* 22:1-56.

Vilca, M. (2009) Más allá del 'paisaje'. El espacio de la puna y quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor? *Cuadernos FHyCS-Universidad Nacional de Jujuy* 36: 245-259.

Villagrán, C. y Castro, V. (2004) *Ciencia indígena de los Andes del norte de Chile* Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

Viveiros de Castro, E. (2004) Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1): 3-22.

Saberes, semillas y alternativas infernales en Argentina

Cecilia Gárgano[1]

El campo como encrucijada 1

Los recuerdos de la primera infancia se dibujan al compás de la huella que comenzaba al abrir la tranquera los meses de verano. Un mar amarillo de girasoles al borde del camino, que iba dejando atrás el ritmo hogareño y urbano para encender otros. En ese campo extenso de la pampa húmeda argentina, en el que era visitante y extranjera, había también hileras de casitas pequeñas y precarias, alejadas de la estancia. Había mujeres cocinando en ollas de dimensiones imposibles, que nunca se sentaban a la mesa de los invitados. Había Voces y voces, que años después aprendí a llamar patrones y peones. Y había, en el camino que conectaba la ciudad de Buenos Aires con las afueras de Rufino, colores. Una multiplicidad de cultivos, una multitud de bichos que asaltaban todo el recorrido de ese viaje repetido por años. En el mismo trayecto, esa variedad de formas de vida ya no existe de ese modo. En cambio, la postal de asimetrías y postergaciones, que en el campo tiene la edad de los comienzos de nuestra historia, no ha hecho más que incrementarse.

Hoy el espacio rural argentino continúa siendo materia recurrente de mis obsesiones. También de mis deseos. Ahí se aloja la batalla por salir de la encrucijada, que lo concibe inexorablemente como un espacio destinado a extraer porciones de naturaleza mercantilizada –devenida *commodity*– a costa de envenenar comunidades y territorios.

El campo como alternativa infernal 2

Isabelle Stengers y Philippe Pignard (2017) denominan "alternativas infernales" a las falsas dicotomías que, atravesadas por la urgencia, operan entre la lógica de la aceptación y la denuncia. Se trata de aquellas situaciones que parecen no dejar escapatoria, en una suerte de encrucijada infernal. Por un lado, la lógica imperativa de la aceptación nos compele a resignarnos ante lo inevitable. En el otro polo, la denuncia señala que el problema de fondo es el capitalismo (perspectiva que comparto), pero entendiéndolo en tanto maquinaria que todo lo sobredetermina. Y por lo tanto, ocultando escenarios de acción. Iluminar los mecanismos mediante los cuales el capitalismo se reinventa a sí mismo es parte de esta operación de des-armar estas alternativas infernales. Es a partir de este concepto, tomado como punta de lanza, que me propongo analizar algunas dinámicas de funcionamiento y legitimación del modelo productivo dominante hoy en el espacio rural argentino. Tal vez porque se trata de un ejemplo casi perfecto de este tipo de encrucijadas, que se presentan a sí mismas como insalvables.

Sobran los discursos –científicos, institucionales, propagandísticos, electorales– que plantean el espacio rural local en esta clave. La formulación completa de la encrucijada sería: continuar con el actual modelo agrícola intensivo en agrotóxicos o quedarnos sin PBI. Porque "no hay otra salida", "necesitamos mantener una productividad elevada para combatir hambrunas", "generar divisas", etc. En las alternativas infernales se evidencia un rasgo fundamental de las relaciones sociales contemporáneas: la obturación de lo político. Lo niegan e invisibilizan. Y detrás de ese borramiento emerge la naturalización. Trascender esta configuración implica operar en los márgenes. Conocer a fondo cómo son generadas y sostenidas estas "alternativas infernales" para intentar generar fisuras que trasciendan la mera denuncia.

Dentro del mundo rural, las semillas son un eslabón fundamental de la soberanía alimentaria y son, también, un terreno en disputa. Por otro lado, son reservorio ancestral de culturas e identidades, por lo que cualquier movimiento que implique su mer-

[1] Investigadora del CONICET, LICH (UNSAM), Grupo Filosofía de la Biología FFyL-FCEN (UBA). garganocecilia@gmail.com

cantilización avanza sobre lazos comunitarios diversos. Y, finalmente, son la puerta de entrada a una serie concatenada de nichos comerciales que integran los "paquetes tecnológicos", extremadamente rentables e igualmente concentrados por pocas empresas en todo el mundo. El 65,4% de la producción mundial de agrotóxicos permanece actualmente concentrada en tres empresas, ChemChina-Syngenta (25,8%), Bayer-Monsanto (24,6%) y DuPont-Dow (15%). En el área de semillas, el 60,7% del mercado queda a cargo de las mismas firmas: Bayer-Monsanto (30,1%), DuPont-Dow (22,7%) y ChemChina-Syngenta (7,9%).

En Argentina, desde su conformación como Estado-nación, el agro ha ocupado un lugar privilegiado en términos económicos, sociales y culturales. Es, en tanto espacio material y simbólico, una recreación constante, que muta sus formas sosteniendo su gravitación en los destinos políticos del país. Las clases dominantes históricamente han estado vinculadas a las actividades agrícolas y ganaderas, aun cuando la primera se volvió parte de la renta financiera, y el control de la tierra y su puesta en producción continúa siendo motor de múltiples conflictos. Pero el actual paisaje rural y sus problemáticas socio-ambientales poseen un punto de contacto con dos hitos de las últimas décadas.

Desde mediados de 1970, el corrimiento de la frontera agrícola ha estado acompañado por un exitoso proceso de "modernización", que hizo pie en la exportación de oleaginosas e incrementó notablemente los rindes. De la mano de la introducción del paquete tecnológico de la revolución verde (semillas mejoradas genéticamente, insumos químicos –herbicidas, pesticidas y fertilizantes– y nuevas prácticas de manejo agronómico) el espacio rural cambió su configuración, tanto en Argentina como en el mundo. Junto al exitoso incremento de los rendimientos, este proceso estuvo asociado a una mayor dependencia de los agricultores al mercado, al que ahora debían acudir a comprar semillas. Como segundo hito, directamente asociado al escenario actual, en 1996 el gobierno argentino autorizó la siembra de una variedad de soja transgénica conocida como RR, resistente al herbicida glifosato comercializado bajo el nombre *Roundup Ready* por la firma Monsanto (hoy fusionada con Bayer). El resto es historia conocida. El hoy monocultivo sojero se expandió por extensiones inusitadas en tiempo récord dominando la producción agrícola, seguido por otros cultivos subsidiarios a este esquema (arroz, trigo, maíz). Esta transformación casi pionera hizo de los suelos locales un laboratorio a cielo abierto, cuyas consecuencias hoy, más de veinte años después, son parte de la postal cotidiana de despoblamiento, contaminación de napas subterráneas, pérdida de la biodiversidad y proliferación de múltiples enfermedades en humanos asociadas al incremento de las fumigaciones con agrotóxicos.

La encrucijada o alternativa infernal radica en la imposibilidad de salir de este esquema productivo, que en el mejor de los casos es planteado como un mal necesario. Detengámonos, entonces, en dos de los ejes que construyen esta formulación.

Saberes estatales

La existencia de una ciencia de carácter empresarial, orientada por criterios de mercado y regida bajo la lógica del capital, puede rastrearse muy atrás en el tiempo. En las últimas décadas, ha experimentado transformaciones profundas en sus prácticas. Es decir, en los modos de hacer ciencia, en quienes intervienen y en las formas de apropiación de los saberes producidos, cuyo resultado fundamental es la transformación del conocimiento en mercancía, con sus respectivas implicancias. Dentro de las investigaciones orientadas al medio rural este carácter tiene un rol fundamental, en tanto la naturaleza mercantilizada es conocimiento intensivo. Esto se explica por el rol fundamental que ocupan los conocimientos científicos y tecnológicos en la obtención de nuevas semillas, prácticas agronómicas y productos asociados a las mismas.

Durante la "revolución verde", ese proyecto global de efectos locales diversos que transformó para siempre las pautas de producción agrícola, consumo y habitabilidad, fue central el rol de los Institutos Nacionales de Investigación Agropecuaria. En el caso argentino, el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) fue creado en 1956. Se consolidaba así la expansión de un primer paquete tecnológico.

Cambios que estuvieron acompañados por la expansión a nivel mundial de la industria química, bioquímica y farmacológica. Y, junto a las tecnologías agrícolas producidas en las principales potencias, también se importó una conceptualización. El enfoque predominante de los teóricos de la modernización agrícola, que cristalizaron la imagen del campo como el lugar del atraso. Y promovieron la conversión de sus habitantes en empresarios eficientes.

Durante los años 70, en un contexto de intensa movilización social y política nacional y regional, existieron intentos de incorporar nuevos interlocutores (productores pequeños, trabajadores rurales, población rural en general) y nuevos problemas de investigación (acceso a la tierra, problemáticas estructurales del sector) en las agendas de investigación y extensión rural. Este intento, heterogéneo y complejo, fue clausurado en tiempos de la última dictadura (1976-1983). Desde entonces la expansión de la frontera agrícola se acentuó, aunque aún faltaban años para advertir una nueva transformación productiva. En 1996 Argentina autorizó la siembra la variedad de soja transgénica RR. Esto supuso la consolidación del paradigma químico, el control de los problemas de la producción agrícola mediante este tipo de insumos.

El rol de organismos estatales como el INTA en este proceso ha sido relevante en dos direcciones. Aportando investigaciones e investigadores, y desarrollando otros cultivos que contribuyen a este esquema del agronegocio (por ejemplo, variedades de arroz mutagénico). Esto se ha hecho en el marco de un creciente proceso internacional de privatización del conocimiento generado con fondos públicos (Krimsky, 1991). Son las principales corporaciones semilleras y agroquímicas con las que universidades, laboratorios y organismos establecen convenios. Como panorama general, encontramos una agenda de investigación estatal mercantilizada que fomenta la creación de nuevas necesidades y dependencias (el uso intensivo de insumos químicos genera nuevos problemas que se resuelven con nuevos productos), omite la consideración riesgos potenciales y efectos sociales y ambientales, y excluye las voces de quienes representan la contracara de este modelo agrícola concentrador.

Una ciencia estatal al servicio del agronegocio, cuyos discursos de legitimación son similares a los de la revolución verde. Con un mismo objetivo, aumentar los rendimientos. Y una misma promesa: terminar con el hambre, en nombre de la modernización del espacio rural. Los resultados: daños sociales y ambientales inéditos.

Expertos

> *"(...) la máquina para producir alternativas infernales implica ejércitos enteros de especialistas que crean las condiciones de su funcionamiento"*
> (Stengers y Pignard, 2017: 68).

Dos figuras están siendo aludidas en esta afirmación. En primer lugar, el papel de los entramados jurídico-institucionales-normativos. Como señala Dominique Pestre (2005), en las últimas décadas las patentes constituyeron una vía de acceso privilegiada para la mercantilización de la naturaleza y de los saberes. Armando Bartra (2006) denominó a estas lógicas asociadas al crecimiento de la biotecnología como "la renta de la vida". El gran salto fue dado en la década de 1980 en Estados Unidos, a partir de la autorización legal del patentamiento de organismos vivos. Y la habilitación de los convenios entre organismos estatales, universidades y empresas. Los avances biotecnológicos se dispararon y, de la mano de la técnica de la transgénesis, se alteraron las fronteras naturales al tiempo que se trastocaba la estructura social agraria en múltiples latitudes mediante diversos procesos de agriculturización. Las nuevas semillas comenzaron a ser comercializadas junto a nuevas técnicas de siembra (la siembra directa) y a nuevos agrotóxicos a los que la manipulación genética las vuelve resistentes.

En el plano local, Argentina se sumó a la tendencia internacional de privatización del conocimiento. Un lugar preponderante lo ocupan los llamados "convenios de vinculación tecnológica" entre organismos estatales o universidades y capitales privados. El sistema de consorcios o convenios es denominado habitualmente como una estrategia de "cooperación público-privada". Esta retórica, que equipara "público" a "estatal", omite precisar cuál es el rol del Es-

tado en este esquema de acumulación en general, y en la producción científico-tecnológica implicada en el agronegocio en particular. Mientras que el eje de lo público podemos entenderlo como un ámbito de lo común, donde están incorporadas necesidades y problemáticas ligadas al bienestar de las poblaciones implicadas, la agencia estatal en este proceso garantiza un esquema concentrador y excluyente.

En segundo lugar, la afirmación alude al rol de los expertos que operan en estos entramados. El accionar de la "expertocracia", como la denominó André Gorz (1994), está caracterizado por la creación de exclusión y subordinación de saberes, tanto en el interior de las comunidades científicas (donde se jerarquizan disciplinas, subdisciplinas y enfoques) como fuera de ellas (excluyendo la voz de las poblaciones afectadas). Al mismo tiempo, se evidencian articulaciones relevantes entre la producción de los conocimientos científicos y los esquemas extractivos implicados. Estado, empresas y científicos operan así en un mismo entramado.

La uniformidad genética que acompaña a las nuevas semillas, insistentemente señalada como la responsable de la aparición de nuevas plagas que son "solucionadas" con nuevos productos químicos, es simultánea a la uniformidad productiva (prácticamente todas las regiones se han "pampeanizado") y a la (pretendida y lamentablemente eficaz) uniformidad social (quienes no entran en el formato de "productor eficiente" que utiliza este paquete están empujados a desaparecer, si bien existe Otro campo que resiste y subsiste a la sombra de este).

En *El Hombre Unidimensional*, Marcuse discutía la neutralidad de la tecnología, afirmando la imposibilidad de escindirla del empleo que se hace de ella. En este sentido, señalaba que "la sociedad tecnológica es un sistema de dominación que opera ya en el concepto y la producción de técnicas" (Marcuse 1954: 26). En estos planteos la ciencia y la tecnología producidas en el marco del capitalismo contienen en sí mismas los elementos asimétricos y opresivos de este, y la negación de la autonomía. La denuncia de la conversión de la "razón tecnológica" en "razón política" realizada por Marcuse (1954: 27) por entonces alcanzaba con una crítica mordaz al proceso soviético, en donde la tecnología también era identificada con la implementación de formas de control y cohesión social totalitarias, creando similitudes con el desarrollo del capitalismo. La actualidad de esta definición nos enfrenta a los mecanismos que han multiplicado su alcance y a los discursos que perpetúan el borramiento de este carácter.

Mientras que desde el siglo XIX el cientificismo cumplió una función ideológica clave garantizando que los científicos no fueran considerados "responsables de los malos usos que se hicieran de sus descubrimientos" (Pestre, 2005: 29), hoy existe una legitimación registrada centrada en la eficiencia práctica y la necesidad de promover un conocimiento que es presentado como "útil". Detrás de estas diferencias, esta ciencia empresarial permite sostener la escisión entre los contenidos de las investigaciones, la omisión de sus efectos potenciales y su vinculación a problemáticas sociales y ambientales. Y comparte una misma función ideológica. Sostener y reactivar la escisión entre objetos y sujetos que conocen el mundo, la presentación de los resultados de las investigaciones como escindidos de intereses económicos, disputas políticas y sistemas de valores, y en consecuencia, como socialmente neutros. Logran así la misma operación: ocultar que son producto de una disputa social saldada en favor de intereses hegemónicos y que cumplen el rol de legitimarlos y reproducirlos.

A modo de epílogo

La contracara del actual proceso de expansión productiva del sector rural continúan siendo los sectores rurales más postergados, quienes experimentan las consecuencias negativas y carecen de voz en la definición de las agendas de investigación y *desarrollo*. Se vuelve urgente entonces la pregunta, ¿qué modernización rural queremos? ¿Para qué y para quiénes?

En 1970, Norman Borlaug, el científico responsable considerado el padre de la "revolución verde", fue galardonado con el premio Nobel de la Paz por su contribución en el combate del hambre en regiones de extrema pobreza mediante las nuevas variedades de trigo, maíz y arroz. El argumento central establecía

una conexión malthusiana entre desfasaje de recursos y población, y soluciones tecnológicas que podían corregirlo. Como bien sabemos, la modernización tecnológica del agro estuvo lejos de solucionar el hambre. Hoy el extractivismo, entendido como una forma específica de explotación y apropiación de la naturaleza, aparece asociado al incremento de la transformación de los comunes en mercancías. En el caso de las semillas, junto a marcos normativos que en diferentes países de la región avanzan imponiendo leyes que restringen el histórico derecho de los agricultores a resembrar e intercambiarlas, y que son acompañados por múltiples resistencias de las comunidades rurales. En este entramado es necesario ubicar también a la dimensión cognitiva, a la producción de conocimiento científico y tecnológico, como parte constitutiva de los modelos extractivistas y de las relaciones neocoloniales que los constituyen. Este proceso expone la existencia de alianzas entre comunidades de investigación y empresas transnacionales, e indica que es el Estado quien financia las rentas privadas. Y explica que las prioridades de las agendas se definan lejos de las necesidades (colectivas) locales. Se trata, en este punto, de desnaturalizar aquello que es presentado como aparente necesidad y horizonte deseado. Antes que una solución, la noción hegemónica de conocimiento "útil" que hoy nos atraviesa es parte fundamental del problema. Desarmarla constituye un punto de partida posible para transitarlo.

Retornan los ecos de un pasado reciente, de la propia vivencia en otro campo. Los marcos colectivos de la memoria no se producen en el vacío. Se anidan en localizaciones precisas, en entramados vivientes. Si el capitalismo como modo de vida supone la anulación de las realizaciones subjetivas y colectivas, es preciso operar en las fronteras para recuperar las multiplicidades y (re)crear nuevas posibilidades. Se trata, tal vez, como proponen Stengers y Pignard (2017: 63) de (volver a) poner en política lo que hoy se presenta en términos de una alternativa infernal. En el caso del espacio rural argentino, y las problemáticas que lo cruzan, qué se produce, cómo y quiénes. Cómo están siendo concebidos y producidos estos espacios. Quiénes son los que toman estas decisiones vitales. Cuáles son sus fundamentaciones, y el grado de aceptación social de las mismas. Y de alterar ese esquema que se autoconstruye inamovible.

Como primera acción, rechazando el pragmatismo del momento inoportuno. Hoy es cuando nos toca desarmar estas alternativas infernales que se presentan sin historia bajo el signo de la urgencia, cabalgándolas a contrapelo y sembrando alternativas allí donde sólo nos ofrecen encrucijadas.

Bibliografía

Bartra, Armando (2006). *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida,* México D.F., Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Benjamin, Walter (1942): *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Terramar, 2007.

Gorz, André (1994): "Ecología política. Expertocracia y autolimitación", *Nueva Sociedad* N°134, pp. 32-41

Halbwachs, Maurice [1925] (1992) *On Collective Memory*. Chicago, University of Chicago Press.

Krimsky, Sheldon (1991): "The profit of scientific discovery and its normative implications", *Chicago Kent Law Review* Vol. 75 N° 3, pp. 15-39.

Marcuse, Herbert (1954): *El Hombre Unidimensional,* Barcelona, Seix Barral, 1968.

Pestre, Dominique. (2005): *Ciencia, dinero y política. Un ensayo de interpretación*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Stengers, Isabelle y Pignard, Philippe (2017): *La brujería capitalista*, Buenos Aires, Hekht.

Teubal, Miguel (2001): "Globalización y nueva ruralidad en América Latina", en Teubal, Miguel, *Una nueva ruralidad en América Latina,* Buenos Aires, CLACSO, pp. 45-65.

¿Cuál es el significado del pensamiento vegetal?*

Michael Marder[1]

El "pensamiento de las plantas" refiere a la vez a (1) la modalidad no cognitiva y no imaginal del pensamiento propio de las plantas (lo que aquí llamo "pensar sin la cabeza"); (2) nuestro pensamiento acerca de las plantas; (3) el modo en que el pensamiento humano es, hasta cierto punto, deshumanizado y *plantificado*, alterado en el encuentro con el mundo vegetal; y, por último, (4) la relación simbiótica permanente entre este pensamiento transfigurado y la existencia de las plantas. Una filosofía sólida de la vida vegetal debe derivarse de la combinación de estos cuatro sentidos del "pensamiento de las plantas" a los fines de no dominar (y, por ende, no distorsionar) el objeto de sus investigaciones. En este artículo trabajaré con los cuatro sentidos del pensamiento de las plantas, poniendo un particular acento en la primera y la última de sus modalidades. Al indagar en la intencionalidad no consciente de las plantas y cómo esta resuena con el pensamiento humano de la no identidad, esbozaré una imagen de la filosofía occidental como un pensamiento de las plantas sublimado e idealizado.

I. Intencionalidad no consciente

La "intencionalidad no consciente" invierte la noción levinasiana de "consciencia no intencional", el concepto que encapsula gran parte de la crítica inmanente que el filósofo francés dirigió contra la fenomenología de Husserl. A primera vista, el término que Levinas introdujo en el vocabulario fenomenológico pareciera ser un oxímoron, dado que para Husserl la intencionalidad es precisamente el ser de la consciencia, su estar dirigida hacia algo fuera de sí misma de acuerdo a un constante proceso de autotrascendencia que, tematizándose a sí misma, haciéndose consciente de sí misma, nunca se deja atrás a sí misma (esta es la fuente del teoricismo de Husserl). Por su parte, la consciencia no intencional sería aquella que carece de direccionalidad, de modo que no sería una consciencia, y mucho menos una auto-consciencia, en absoluto. La aparentemente imposible "reducción" de la intencionalidad es, de todas maneras, afín al proyecto filosófico de Levinas en la medida en que deshace la interpretación ontológica y totalizante de lo humano y nos brinda acceso a la alteridad, el ámbito ético "de otro modo que ser" que es anterior a la ontología misma. "Tenemos derecho a preguntar", señala defensivamente Levinas, "si bajo la mirada de la consciencia refleja tomada como consciencia de sí, lo no-intencional, vivido como contrapunto de lo intencional, conserva y entrega su verdadero sentido"[2].

Antes que nada, lo no intencional no está dirigido hacia sí mismo, y por ello rompe con el movimiento reflexivo de toda actividad consciente y crítico-teorética que se ocupa de sí misma al ocuparse del otro. Algo de esta no-intencionalidad está presente en la planta que no cuenta ni con un sí mismo al cual retornar, ni un objetivo o propósito fijo y determinado que debiera alcanzar. Aun si no es sinónimo del colapso del sentido, el desmoronamiento de la intencionalidad es un presagio de la disolución de la teleología aristotélica que imperó sobre todo lo que Husserl dijo acerca de la relación entre la intención (*noesis*) y lo intencionado (*noema*). En lugar de apuntar a un solo objeto, la conciencia no intencional se escinde descontroladamente y se disemina fuera de sí misma, hacia diversas direcciones en un mismo movimiento, pero siempre excesivamente orientada hacia lo otro. La planta, por su parte, es el testimonio viviente de la crisis de la teleología y del exuberante exceso de lo viviente y de sus significados, lo cual es congruente con el exceso ético (y quizá incluso lo alimenta, sin nunca satisfacerlo del todo).

---

* "What is the Meaning of Plant-Thinking?", *Klesis – revue philosophique*, n° 25, 2013, pp. 124-143. Agradecemos al autor su autorización para publicar esta versión en castellano.

[1] Universidad del País Vasco.

[2] E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 156.

Más allá de las semejanzas entre ambas, la no intencionalidad de la planta difiere fundamentalmente de aquella de la subjetividad ética. Antes que proveer de una imagen verdadera de la trascendencia, la orientación incontrolable de la vida vegetal corresponde a la descripción que hiciera Bataille de la experiencia animal en tanto pura inmanencia (el animal se mueve como "agua dentro del agua"[3]), como inmersión en su medio, con el cual se fusiona. Sería más preciso, en consecuencia, concebir el pensamiento de las plantas en términos de una "intencionalidad no consciente", en la cual los significados proliferan sin la intervención de las representaciones conscientes. ¿De qué maneras, pues, la intencionalidad vegetal es "no consciente"?

Si la intencionalidad no pertenece exclusivamente a la consciencia, podría conjeturarse que pertenece a la vitalidad misma, a los itinerarios contingentes y los rodeos que la vida realiza en su activo desenvolvimiento, o –si hubiera que recurrir a la filosofía griega antigua– al alma vegetativa, que no solo reúne en sí misma las capacidades reproductiva y nutritiva sino que además engendra subsecuentemente el otro estrato psíquico, el sensitivo. Dado que la vida y la conciencia son subconjuntos de invención o actividad creativa[4], la vida no consciente de las plantas es un tipo de "pensamiento antes del pensamiento", una capacidad inventiva independiente tanto de la adaptación instintiva como de la inteligencia formal. La conciencia parece ser una excepción enigmática cuando es comparada con la pura nulidad de conciencia (*conscience nulle*) propia de la piedra por ejemplo, pero no cuando es contemplada en el contexto de la relativa no-conciencia de una planta, en la cual, como indica Bergson, se trata de una "consciencia *anulada*" (p. 562, subrayado del original). Una conciencia anulada mantiene la posibilidad de un despertar repentino, de pasar de una potencia latente a un modo activo. Pero no debe connotar un defecto epistemológico, una deficiencia que sería remediada si tan solo las plantas realizaran una transición evolutiva, en términos bergsonianos, desde el conocimiento material hacia el conocimiento formal de la inteligencia. Antes bien, debería ser estudiada en sus propios términos, sin realizar referencias teleológicas a los dispositivos de saber de un "orden más alto" que supuestamente caracterizan a los animales y seres humanos. Si nos negamos a tratar la inteligencia como una excepción en el orden de la vida y del proceso evolutivo, obtendremos un acceso al aún inexplorado terreno del pensamiento de las plantas.

Del mismo modo en que el psicoanálisis confirma que los fragmentos de memoria habitualmente no están disponibles para la psique humana en la forma de representaciones conscientes debido al hecho de que, en la infancia, las huellas de situaciones traumáticas y de represión extrema son directamente impresas en el inconsciente, así también el pensamiento de las plantas da cuenta de la existencia de una memoria no consciente e involuntaria en las plantas. Señalar que los seres vegetales poseen memoria equivale a señalar que tienen un pasado, que lo llevan consigo en su ser extenso y que podrían acceder a este en cualquier momento o, para decirlo más sencillamente, implica señalar que son seres temporales de cabo a rabo. Su memoria es, de acuerdo a Nietzsche, sin imagen y no representativa: "[…] en la mimosa nosotros encontramos memoria, pero no conciencia. En las plantas, naturalmente, memoria sin *imagen*" FP 1872, 19[161] y "La memoria no tiene nada que ver con los nervios, ni con el cerebro. Es una propiedad originaria" FP 1872, 19[162][5]. La memoria vegetal emerge en el sitio material de la inscripción en el cuerpo de la planta y contribuye al registro de estímulos físicos (contacto, exposición a la luz o la oscuridad, etc.) que, habiendo afectado ya a la planta, pueden ser recuperados después de un tiempo, cuando el estímulo real ya no está presente.

La biología celular y molecular contemporánea abunda en ejemplos de "recuperación de información" por parte de las plantas, bastará mencionar

[3] G. Bataille, *Teoría de la religión*, trad. F. Savater, Madrid, Taurus, 1987, p. 22.

[4] "¿Podemos ir más lejos y decir que la vida es invención como la actividad consciente, creación incesante como ella?", H. Bergson, *La evolución creadora* en: *Obras escogidas*, trad. J. A. Miguez, Madrid, Aguilar, p. 457.

[5] Cf. *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlín, 1980. Trad esp. F. Nietzsche, *Fragmentos Póstumos, Volumen I (1869-1874)*, trad. L. E. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2010, pp. 379-380. [N. de. T].

dos de los más emblemáticos. Las hojas de la cebada se desenrollan si son expuestas a la luz roja, siempre y cuando contengan calcio. De todas maneras, si el calcio es extraído de la planta en el momento de la exposición y añadido hasta cuatro horas después de esta, tiene lugar el mismo efecto (el desenrollamiento de las hojas) sin necesidad de que la luz roja sea reintroducida[6]. Las plántulas de lino responden a algunos estímulos estresantes, tales como la sequía, el viento o incluso la manipulación física, con una disminución del calcio de sus células de acuerdo a un proceso que dura aproximadamente un día. No obstante, se ha observado que la señal morfogénica que regula los niveles de calcio no disminuye en intensidad sino hasta ocho días después del final del evento "traumático"[7].

Estos ejemplos demuestran que lo que Nietzsche halló en su reflexión acerca de la mimosa –la planta sensible por excelencia, que cierra sus hojas como respuesta al contacto o a la ausencia de luz– es, de hecho, una tendencia más general de los seres vegetales a guardar memorias materiales sin imágenes y no representativas en sus células, reteniendo así la huella de la cosa recordada en sí misma en lugar de su proyección idealizada. Mientras que los humanos recuerdan aquello que apareció fenoménicamente en la luz, las plantas guardan la memoria de la luz misma. Concebida de una manera no antropocentrada en tanto "propiedad originaria", la memoria, inherente a las plantas tanto a nivel celular como a nivel molecular, describe cualquier red de huellas de las cuales la conciencia es tan solo una instancia altamente circunscripta. Es el puro hecho o facticidad de la impresión, de una marca [*imprint*] o, mejor aún, de una expresión [*ex-print*], lo que forma el registro de aquello que un ser viviente ha experimentado a lo largo de su vida.

La memoria no consciente es tan solo uno de los elementos constitutivos de la vibrante y multidimensional inteligencia de las plantas que cae bajo la rúbrica de lo que Schelling, en su *Primer proyecto para un sistema de la filosofía de la naturaleza*, llama "sensación" o "la causa universal de la vida" que, en sus palabras, "también debe pertenecer a las plantas"[8]. Schelling afirma que la sensación no solo es la causa de la vida sino también, y junto con su opuesto (la irritabilidad), el cuanto de fuerza que permea toda entidad viviente. En consecuencia, es posible, siguiendo su hipótesis, mapear la inteligencia de lo viviente, si no la inteligencia de la vida, en el *continuum* sensibilidad-irritabilidad en permanente movimiento.

Mientras que la sensibilidad en las plantas se aproxima al grado cero, el mínimo de irritabilidad en ellas asegura su supervivencia y las dota de un cierto pensamiento no consciente: "El magnetismo es tan universal en la Naturaleza universal como lo es la sensación en la naturaleza orgánica, la cual también pertenece a las plantas [...] La sensación [en ellas] deviene irritabilidad [...] Donde el mayor factor de la sensación (el cerebro) gradualmente desaparece y el menos gradualmente adquiere preponderancia, la sensación también comienza a volverse irritabilidad"[9]. Si la irritabilidad define un pensamiento pasivo y no consciente, entonces vivir ya es pensar y la vida de las plantas es coextensiva con el modo de pensamiento propio de ellas. El cerebro y el sistema nervioso central no inventan una nueva función sino que ofrecen una nueva solución al antiguo problema de la vida, que ya había sido cultivado, aunque de modo diferente, en la propia ontología de las plantas.

Dicho de manera más general, la intencionalidad no consciente de las plantas decanta de dos formas, que se corresponden con las capacidades aristotélicas del alma vegetativa para nutrirse y para reproducirse. El tornarse y tender hacia el sol por parte de la planta es, quizá, la ilustración más característica de su *noesis* no consciente, o acto intencional, el cual, en palabras de Gustav Fechner, provee la evidencia de la "vida animada" de las plantas (*Seelenleben der*

[6] Cf. N. Viner, G. Whitlam, H. Smith. "Ca2+ and Phytochrome Control of Leaf Unrolling in Dark-Grown Barley Seedlings" en *Planta* N° 175m 1988, pp. 209-213.

[7] Cf. M. C.Verdus, M. Thellier, y C. Ripoll. "Storage of Environmental Signals in Flax: Their Morphogenetic Effects as Enabled by a Transient Depletion of Calcium", en *Plant Journal* N° 12, 1997, pp. 1399–1410.

[8] F. W. J. Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, trad. K. Peterson, Albany, SUNY Press, 2004, p. 146.

[9] F. W. J. Schelling, *First Outline*, *op. cit.*, pp. 182–183.

Pflanzen)[10], que anima a los cuerpos vegetales. Así pues, citando a las papas que brotan en la despensa, Hegel se maravilla por cómo los brotes "trepan por la pared como si supieran el camino, a los fines de alcanzar la apertura donde podían disfrutar de la luz"[11]. Pero lo que es aún más notable, primero y principal en la propia filosofía de la naturaleza hegeliana, es que la intencionalidad de la nutrición es paralela a la intencionalidad de la percepción, la voluntad, el juicio, etc., *como si*, junto con estos procesos ejemplares, fuera una modalidad del saber "como si [*als ob*] supieran el camino". La ficción teórica del *als ob* explica con claridad el clásico tema fenomenológico de que, a través del espectro de intencionalidades, lo intencionado singulariza lo intencional: la conciencia –tanto como la no conciencia– de algo deviene sí misma gracias a aquello de lo que es consciente (o no consciente). "Es de la luz que las plantas obtienen su primera savia", afirma Hegel, "y en general, una vigorosa individualización; sin luz pueden, sin dudas, crecer, pero permanecen sin sabor, color y aroma"[12]. Lo que crece adquiere sus determinaciones tanto cuantitativas como cualitativas de aquello hacia lo que crece, es decir, de la luz, un *noema* no ideal, no disponible para actos de apropiación y dominación. De manera similar, la conciencia que realiza juicios es convocada por aquello que es enjuiciado, el querer por aquello que es querido, etc. En el panpsiquismo alemán tanto como en la dialéctica, el vegetal no consciente que se orienta hacia el sol es el prototipo de la vida consciente.

Pero la analogía también tiene sus propios límites. La intencionalidad de la planta no es unidireccional, dado que las raíces también buscan nutrientes, se mueven a través de un verdadero laberinto ambiental, percibiendo los gradientes de humedad del suelo[13] y evitando moverse en la dirección de otras raíces cercanas[14]. Una combinación de crecimiento pasivo y lo que parece ser una activa "caza" de recursos posiciona esta intencionalidad más allá de la distinción entre pasividad y actividad. El pensamiento de las plantas no aferra su objeto –¡no tiene ninguno!– ni se paraliza impasible en la pura inacción sino que opera por multiplicación de extensiones, por contigüidad con y a través de una exposición meticulosamente bosquejada a aquello que es materialmente pensado en él. Importa poco que la vida vegetal no objetive aquello a lo que se orienta o que "se relacione con la luz también, pero [...] no esté abierta a la luz en tanto luz"[15] debido a que no se relaciona a la vez consigo misma. *Contra* Heidegger, la planta tiene un mundo (si no mundos) propio, si en este "tener" podemos discernir los matices de una relación no apropiadora con el ambiente con, como y en el que los seres vegetales crecen.

Si la extensión dinámica está en el corazón de la intencionalidad vegetal (entendiendo el crecimiento como una intencionalidad extendida), entonces las recientes filosofías del cuerpo resuenan con el pensamiento de las plantas. Y sin dudas la intencionalidad pre-reflexiva de la corporeidad de Maurice Merleau-Ponty (o "el lenguaje del cuerpo") comparte algunos rasgos con la de las plantas. Localizado en un contexto determinado, el cuerpo exhibe una intencionalidad no consciente en su movilidad misma –por ejemplo, en los movimientos mínimos de los músculos, restringidos al sistema nervioso periférico, que constituyen el acto de levantar la propia mano. Para las intencionalidades corporales y vegetales, la dicotomía sujeto/objeto es irrelevante; sus actos vivientes no "objetivan" aquello hacia lo cual se orien-

[10] "In the ray of the sun [the plant] could still gain a feeling that it is elevated above its former sphere as we are by receiving the divine in our souls", G. Th. Fechner, *Nanna, oder, Über das Seelenleben der Pflanzen,* 5th ed), Leipzig, Leopold Voß, 1921, p. 53. [Bajo el rayo del sol, [la planta] podría tener la sensación de que se eleva a una esfera superior del mismo modo en que nos sucede a nosotros al recibir lo divino en nuestras almas].

[11] G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature: Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (1830), Part II, trans. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 306, el énfasis es nuestro.

[12] G. F. W. Hegel, *Philosophy of Nature*, *op. cit.*, p. 306.

[13] Cf. H. Takahashi y T. K. Scott, "Intensity of Hydrostimulation for the Induction of Root Hydrotropism and Its Sensing by the Root Cap"en *Plant, Cell, and Environment* N° 16, 1993, pp. 99–103.

[14] Cf. P. J. Aphalo y C. L. Ballare, "On the Importance of Information-Acquiring Systems in Plant–Plant Interactions", en *Functional Ecology* N °9, 1995, pp. 5–14.

[15] M. Heidegger, *Zollikon Seminars: Protocols–Conversations–Letters*, Ed. Medard Boss, Evanston, IL, Northwestern University Press, 2001, p. 217.

tan y, en consecuencia, no obedecen a una separación ideal y estricta de la noesis y el noema en la anticipación de una "plenificación" pre-delineada del intencionar en lo intencionado. (Incluso suponiendo que dicha plenificación fuera posible, sería fugaz y no agotaría la intencionalidad "vacía" del crecimiento en la presencia de su *noema* nebuloso, la luz). Somos semejantes a las plantas en que, al igual que ellas, habitualmente actuamos sin nuestras cabezas, sin irradiar órdenes desde el punto central de la conciencia o el cerebro –y no es de ninguna manera evidente que el cerebro mismo esté sujeto a esta centralización jerárquica–, a la vez que mantenemos una cierta lógica y consistencia no consciente en nuestros actos vitales. Durante una gran parte de nuestras vidas, lo vegetal *pas de tête* [sin cabeza] dicta el ritmo de la existencia humana.

La intencionalidad de los actos humanos pre-reflexivos no es automática sino más bien existencial o, como afirma sin ambigüedades Merleau-Ponty en una nota al pie de *Fenomenología de la Percepción*: "En opinión nuestra, la originalidad de Husserl está más allá de la noción de intencionalidad; se halla en la elaboración de esta noción y en el descubrimiento, debajo de la intencionalidad de las representaciones, de una intencionalidad más profunda, que otros han llamado existencia"[16]. ¿El carácter existencial de la intencionalidad pre-reflexiva humana la distingue de aquella de las plantas? No si vamos un poco más lejos en la dirección del anti-humanismo fenomenológico sosteniendo que las existencias no humanas también tienen sus correspondientes intencionalidades, que en algunos casos se intersectan o subyacen al comportamiento no consciente de otros cuerpos vivientes. En ese sentido, la intencionalidad de las plantas, de forma semejante al comportamiento humano pre-reflexivo, está continuamente conectada con su medio espacial y físico, tanto es así que la abstracción de ambas respecto del contexto ambiente en el cual están inmersas supone el riesgo de perturbar y perder de vista irreparablemente su carácter de intencionalidades.

Mientras que la intencionalidad de la nutrición es fácilmente demostrable, en el caso de la reproducción el asunto es más complicado y requiere una elaboración teórica ulterior. Aristóteles esquematiza implícitamente esta parte de la intencionalidad vegetal en *Acerca del alma*, donde la reproducción no es una "función" automática, como la traducción al inglés de W. S. Hett hace creer, sino el "trabajo" del alma vegetal, un *ergon* vigoroso y energético (415a 26) que posa sus vistas en múltiples blancos noemáticos. La intencionalidad reproductiva de la planta consiste, por supuesto, en "reproducirse" no en aras de sí misma sino de la especie a la que pertenece. "Aquello en vistas a lo cual" dicho trabajo es realizado, el beneficiario de la reproducción identificado en términos protofenomenológicos que prefiguran el proyecto filosófico husserliano, es el *género* que se renueva continuamente a sí mismo gracias a la producción (*póiesis*) de nuevos individuos.

Pero, nos recuerda Aristóteles, "aquello en vistas a lo cual" también puede describir "aquello para cuyo propósito", una fuente más profunda de motivación y sentido que se aproxima a la causa final "en vistas a la cual" todo sucede, es decir, el Dios que, en última instancia, inspira todo lo viviente y pensante. La reproducción de la planta no culmina en aquello que es reproducido, ya sea un retoño particular –más allá de cuán bien pueda cumplir con el *telos* generativo de la planta-madre, como observa Platón respecto del primer brote que siempre brota con "excelencia" (*Leyes* VI 765e)– o una especie entera; la intencionalidad reproductiva deviene interminable cuando se dirige hacia su fin último, a saber, lo inmortal y lo divino (*tou aei kai tou theiou*), de lo cual puede participar en el único modo posible: generando otra igual a sí misma (415a 27-b9). El destino de la planta, si tiene uno, es ético; el Bien es la forma final de su vida.

Así concebido, lo "intencionado" instiga a la intencionalidad reproductiva a seguir con su trabajo *ad infinitum*, dado que ninguna instanciación de una planta o especie particular es capaz de asegurar para sí lo inmortal y lo divino como tal. Nuestra alma humana también participa de lo inmortal a través de la reproducción, compartiendo por ende la actividad intencional de las plantas aunque esta

[16] M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. J. Cabanes, Buenos Aires, Planeta, 1993, p. 138, n. 55.

no sea la única vía posible de acceso a la inmortalidad y divinidad (para Aristóteles, *theoreia*, o "el pensamiento que se piensa a sí mismo", es por supuesto un camino más seguro para llegar al mismo sitio). El hecho de que la intencionalidad reproductiva de las plantas sea el precursor material de los actos puramente teoréticos de pensamiento se hace evidente ya en la analogía socrática entre la generación de los cuerpos y el alumbramiento de las ideas, basado, de formas más o menos sublimadas, en la función generativa del alma vegetal. A la luz de esta raíz común, la reproducción material del cuerpo se convierte en un prototipo del pensamiento, mientras que la intencionalidad de la planta viene a denotar el modo de pensar más concreto que se pueda imaginar. Siguiendo esta línea de razonamiento, la intencionalidad centrada en la conciencia que preocupa a los fenomenólogos tradicionales hallaría una aplicación más amplia si superara los estrechos parámetros del antropocentrismo y abrazara una multiplicidad de existencias no conscientes, incluidas las de las plantas.

II. Pensamiento no identitario

El síntoma más obvio de la no identidad de la planta es su agitación, que refleja la plasticidad e inquietud de la vida misma: su incesante tender hacia lo otro y devenir otro a través del crecimiento y la reproducción, así como también de la metamorfosis de estas cualidades vegetales en potencias humanas y animales. Por ende, atribuir una identidad estática al modo de ser y pensar de las plantas implica ignorar su vivacidad. Pero esto es exactamente lo que parece suceder cuando Nietzsche correlaciona el reposo de las plantas (que supuestamente agotaría su modo de ser) y un pensamiento identitario inspirado en ellas que, según él, anticipa la aproximación al mundo de la lógica formal.

En un fragmento de *Humano, demasiado humano* titulado "Conceptos fundamentales de la metafísica", Nietzsche escribe: "Para las plantas todas las cosas están habitualmente quietas, son eternas, cada cosa es igual a sí misma. Del período de los organismos inferiores ha heredado el hombre la creencia en que hay *cosas iguales*. […] La creencia originaria de todo organismo al principio es quizá incluso que todo el resto del mundo es uno e inmóvil[17]." Esta afirmación, que seguramente intentaba escandalizar a los lógicos al conjeturar, que son los herederos directos de creencias que prevalecen en los "organismos más bajos", depende de una doble represión de la temporalidad vegetal: más allá de atribuir a las plantas una incapacidad de experimentar el paso del tiempo, Nietzsche se muestra insensible a su alterabilidad constante, que tanto Goethe como Hegel ya habían destacado. Desde la perspectiva de Nietzsche, los humanos en estado de reposo e insensibilidad somos temporalmente indiferentes al mundo y "no percibimos ningún cambio", mientras que las plantas están permanentemente impávidas, existiendo como si su ambiente fuera inalterable y "eterno"[18].

En este sentido, una pregunta empírica que podría plantearse a Nietzsche es si acaso la planta no nota ninguna alteración en el mundo cuando su biósfera cambia drásticamente, por ejemplo como resultado de las sequías, la contaminación tóxica del suelo en el que está enraizada, una plaga de insectos u otros catalizadores. La creativa interacción mutua entre cualquier ser viviente y su ambiente, por una parte, descarta semejante insensibilidad absoluta y, por otra parte, confirma que el pensamiento vegetal está desprovisto de identidad y engloba tanto a la planta como a su biósfera. Si la creencia lógica en cosas idénticas o idénticas a sí mismas verdaderamente surge de la prehistoria de lo humano, entonces deberíamos buscar su fuente en aquello que precedió a la vegetación, es decir, en el inflexible e inorgánico mundo mineral, aunque tampoco esta creencia estaría en tal caso enteramente justificada.

Podemos disculpar, o al menos explicar, la violencia teórica de Nietzsche contra las plantas recurriendo a la tesis decimonónica, característica también de la filosofía de Hegel, según la cual las plantas son seres vivientes que permanecen bajo el hechizo del reino inorgánico. Esta aproximación ontológica al mundo de los minerales no puede sino tener un significativo impacto en el medio epistémico de la

[17] F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, trad. A. Brotons, Madrid, Akal, 2001, # 18, p. 53.
[18] *Ibidem*.

vida de las plantas. Para apreciar la complejidad de la "biología del instinto de conocimiento" de Nietzsche, un breve fragmento de *La voluntad de poder* debe suplementar el que extraje de *Humano, demasiado humano*. En 1885 Nietzsche escribe: "'Pensar', en la situación primitiva (pre-orgánica), es *imponer figuras*, como en el cristal. –En *nuestro* pensamiento lo *esencial* es ordenar el material nuevo según los antiguos esquemas (= lecho de Procrusto), *igualar* lo nuevo"[19]. La estabilidad e identidad antes atribuidas al pensamiento de las plantas están aquí inequívocamente relegadas a la "cristalización de las formas" pre-orgánica que sobrevive en el pensamiento humano bajo la figura de las inmutables categorías y formas de la intuición kantianas a las cuales todas las experiencias nuevas deben, de una manera u otra, conformarse.

Si la planta es una especie de "cristal viviente", entonces en su ser, así como también en su pensamiento, vivifica esta herencia pre-orgánica, poniendo en movimiento –lo cual equivale a decir, de-formalizando, deshaciendo o deconstituyendo– los inflexibles "antiguos esquemas". El evento de lo que es nuevo, irreductible tanto a experiencias previas como a los vacíos moldes trascendentales que las procesan, primero es vislumbrado en el pensamiento de las plantas, que destruye el lecho de Procusto de la lógica formal y las estructuras trascendentales a priori –esos estándares ideales respecto de los cuales ningún ser viviente está a la altura. A pesar de que oscila entre el proto pensamiento pre-orgánico y "nuestro pensamiento" (que ha absorbido los anacrónicos métodos, si no las conclusiones, de este último), el pensamiento de las plantas reemplaza los desarrollos cognitivo-evolutivos subsiguientes, a tal punto que, en lugar de "hacer de lo nuevo [y lo viejo] algo igual", facilita que tenga lugar el acontecimiento, aquello que es imprevisible porque es irreductible a los esquemas del pasado. Representa un pensamiento que admite la diferencia en su seno y cuyo funcionamiento depende de esta diferencia, en consonancia con la ontología de las plantas.

El pensamiento de la diferencia no antropocéntrico, que ya no cabe en los esquemas de pensamiento identitario, puede no ser reconocido como lo que es, puede borronear los contornos familiares de los sistemas epistémicos tal como han sido teorizados en la historia de la filosofía. Este no- o malreconocimiento no es accidental. Mientras que la planta es totalmente dependiente de algo diferente a sí misma, como la luz, el pensamiento de las plantas está tan estrechamente entramado con su otro (es decir, con el no pensamiento) que no mantiene una identidad en tanto pensamiento. Rechaza el principio de no contradicción en su contenido y en su forma en tanto que, al pensar y no pensar a la vez, no se opone en absoluto a su "otro".

Aristóteles se topó con esto en *Metafísica* (1008b 10-11) –"Y si [el individuo] no piensa nada, sino que cree y no cree por igual [*homoiōs*], ¿en qué se diferenciaría su estado del de las plantas?"–, donde reiteró la insultante comparación de alguien que no respeta los principios de la lógica formal enunciados con anterioridad en el texto (1006a 12-15). Desde el punto de vista de Aristóteles, un ser humano igual (*homoiōs*) a una planta es el que por igual (*homoiōs*) piensa y no piensa; borrar la diferencia entre "A" y "no A", lo cual es una violación *de facto* del principio de no contradicción, cancela la diferencia onto-metafísica entre el ser humano y el vegetal. La realidad epistémica define la existencia ontológica, de modo que las maneras de pensar determinan los modos de ser mucho antes del advenimiento del idealismo alemán. Cuando ciertas formas de pensar resultan inapropiadas para el ser que las emplea, interfieren la constitución ontológica de este mismo ser, e introducen una corrección haciendo que quienes somos o lo que somos se adecue a la forma en que pensamos. El humano que piensa como una planta literalmente deviene una planta, dado que la destrucción del logos clásico aniquila la característica que nos distingue de otros seres vivientes. En respuesta a la arenga de Deleuze y Guattari, "Sigamos a las plantas"[20], vamos a involucrarnos con un irre-

[19] F. Nietzsche, FP 41 [11], agosto-septiembre 1885 en *Fragmentos póstumos*, Volumen III *(1882-1885)*, trad. M. Barrios y J. Aspiunza, Madrid, Tecnos, 2010, , p. 879.

[20] G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 17.

verente pensamiento de las plantas, lo cual nos pondrá en la vía de devenir-planta[21].

Para ser justos, una persona parecida a un vegetal no es una que ya no piensa sino, de acuerdo a una formulación más matizada, una que piensa sin seguir las prescripciones de la lógica formal y por eso, en algún sentido, sin pensar. Tratemos entonces de acostumbrarnos a la idea de que el pensamiento no es la prerrogativa exclusiva del sujeto, o del ser humano, y de que, más allá de alterar la forma del pensamiento (que deviene inseparable de su opuesto, el no-pensamiento) y cambiar su contenido (que incluye la contradicción), el "pensamiento no identitario" indica la libertad respecto de la identidad sustancial y cerrada sobre sí de los propios pensadores. En lugar de la síntesis trascendental kantiana del *Yo pienso* que supuestamente acompaña todas mis representaciones, el pensamiento de las plantas postula un *eso/ello piensa* [*it thinks*], una agencia mucho más impersonal, no subjetiva y no antropomórfica. Pero ¿quién o qué es el "eso/ello" [*it*] que piensa? En lo que sigue, me gustaría recoger tres modalidades del "*eso/ello piensa*" vegetal de los filósofos del siglo XX Bergson, Bateson y Deleuze.

La evolución creadora de Bergson amplía la esfera del intelecto, redireccionándola desde la búsqueda de los "hechos" idénticos a sí mismos hacia los procesos vitales, y simultáneamente, restringe dicha esfera a una entre muchas instancias de la activa creatividad evolutiva. Como en el resto de su filosofía, Bergson reivindica el tipo de pensamiento que piensa con la vida y no contra ella. Ya sea que se relacione con la planta o con el humano, *eso/ello piensa* apunta al pensamiento mismo de la vida, una actividad deformalizante que cuando es insertada en las categorías del pensamiento conceptual, las hace implosionar: "En vano llevaremos el ser vivo a uno de estos cuadros. Todos los cuadros crujen. Son demasiado estrechos, sobre todo demasiado rígidos para lo que querríamos colocar en ellos"[22]. Extendido en el lecho de Procusto de la lógica, lo viviente no cabe en la forma y contenido de nuestros moldes cognitivos; el pensamiento de la vida es en sí y por sí mismo un pensamiento de la no identidad, perturba al intelecto humano, el cual abandonado a sus propios medios, "se siente en sí en tanto se la deja entre los objetos inertes, más especialmente entre los sólidos" de modo que "nuestros conceptos han sido formados a imagen de los sólidos, que nuestra lógica es sobre todo la lógica de los sólidos"[23]. Bergson se halla tácitamente de acuerdo con Nietzsche: la estructura cristalina, cristalizada, del intelecto, consolidada en el pináculo de la filosofía moderna en el *Yo pienso* kantiano, es pensamiento muerto, pero este pensamiento puede ser desolidificado, vivificado y transformado en el *eso/ello piensa* tan pronto como se esfuerce por "digerir" los procesos vitales que no descansan en una identidad final consigo mismos.

La vida que piensa, ya sea a través de nosotros o de la planta, es un grito lejano proveniente de un flujo indiferenciado de devenir, un vortex de inmanencia que incluye todo en su mezcla homogénea. El pensamiento viviente de la vida es apropiado, en cada caso, para la relación de un determinado organismo con su medio. El rol de nuestro intelecto, enunciado de este modo, es "asegurar la inserción perfecta de nuestro cuerpo en su medio"[24], no complaciéndose en la adaptación egoísta a cualquier precio sino creando a partir de este cuerpo y su mundo un conjunto unificado. El sentido filosófico de la "adaptación" bergsoniana es inequívoco, pues antes que repetir el tradicional mantra evolutivo de la "supervivencia del más apto", recuerda la noción de "adecuación" de la antigua Grecia, en tanto una cuestión de conveniencia, ajuste y, en última instancia, justicia.

Lo que adecua la vida de la planta a su ambiente y lo que configura el pensamiento de las plantas, ejercitado por la planta y su otro (es decir, su medio) como una sola unidad, no es lo mismo que aquello que es apropiado para el pensamiento del ser humano y su mundo de la vida integrados, aunque, debido al rol del alma vegetal en el hacer posible una vida compartida, podríamos esperar ciertos solapa-

[21] Karen Houle ha dado los primeros pasos en su reciente artículo "Animal, Vegetable, Mineral: Ethics as Extension or Becoming? The Case of Becoming-Plant" en *Journal for Critical Animal Studies* N° 9, 2011, pp. 89-116.

[22] H. Bergson, *La evolución creadora* en: *Obras escogidas*, op. cit., p. 434.

[23] H. Bergson, *La evolución creadora*, op. cit., p. 433.

[24] *Ibidem*.

mientos entre ambos tipos de intelección. La vida exige que, en medio de la naturaleza orgánica, dicha adecuación sea continuamente reconfigurada, ajustada y calibrada pues los conceptos inmutables y solidificados solo son útiles para orientarnos en un ambiente hecho enteramente de acero y bloques de concreto. El pensamiento de las plantas realiza esta función para la planta, adaptándola a su medio. La cuestión de la justicia ambiental, concebida en el sentido antiguo de *dikē* (que, como revela Heidegger en su lectura de Anaximandro, nombra a la vez un acuerdo o un desacuerdo [*jointure or a juncture*][25]), delinea pues el horizonte de este pensamiento, reuniendo [*conjoining*] a la planta y a su otro.

En un texto programático titulado "Pasos hacia una ecología de la mente", Bateson subraya las consecuencias epistémicas de este acuerdo, el cual, si es pensado hasta el final de su conclusión lógica, implica que la "unidad de la supervivencia es el organismo más el ambiente"[26]. El "eso/ello" [*it*] que piensa es más y menos que el "Yo". Más, porque es incapaz de pensar a través de un mero "Yo" divorciado del ambiente que compone la unidad de la supervivencia. Menos, porque esta unidad no es ni tan individuada ni tan autónomamente separada como el sujeto del pensamiento. Mientras que la planta está totalmente inmersa en el modo holístico de pensar y ser invocado por Bateson, el ser humano se pone por encima y en contra de su ambiente, abriendo una brecha en la unidad de supervivencia de la que participa. La consiguiente desarticulación o desajuste anuncia, además de la calamitosa injusticia (*adikia*) ambiental, la imposibilidad de la existencia continua del organismo; en el preciso momento en que afirma y celebra su exclusivo poder y autonomía, se socava a sí mismo persiguiendo y destruyendo al otro en él o fuera de él. Esto es lo que en el lenguaje filosófico moderno se llama "alienación": una condición ontológica repleta de efectos epistemológicos perjudiciales, incluyendo la locura. Si el ambiente, con el cual uno forma una unidad de supervivencia, es el Lago Erie y si uno "decide que quiere deshacerse de los productos residuales de la vida humana y que el lago Erie es un buen lugar para depositarlos", "uno vuelve loco al Lago Erie [y] su locura es incorporada en el sistema más amplio de nuestro pensamiento y experiencia"[27].

Ante la locura del pensamiento trascendente, el pensamiento de las plantas, inmanente al medio en el que se desarrolla, será el indicador de, o un ideal normativo concreto para, la versión batesoniana del *eso/ello piensa*. Nos permitirá, entre otras cosas, leer con nuevo ojos el famoso epigrama de Pascal "El hombre es un junco, el más débil de la naturaleza, pero es un junco pensante"[28]. El pensamiento de este junco es precisamente lo que lo hace débil, estropea su conexión integral con el ambiente, lo conduce a lastimarse a sí mismo y al mundo que lo rodea. Podríamos, no obstante, imaginar un tipo de debilidad diferente que estaría asociada con el pensamiento del junco humano y resultaría del darse cuenta de su debilidad, la fragilidad de su medio y de la conjunción (el "más") en el seno de la "unidad de supervivencia" de Bateson. Este darse cuenta nos acerca un paso más al pensamiento post-metafísico. Mitigando la excesiva separación de la mente humana respecto del contexto de su inmersión, le será otorgado al pensamiento no oposicional de las plantas la salvaguarda de la cordura de nuestro pensamiento y el mantenerlo ajustado a nuestro mundo de la vida. Un garante de la justicia ambiental, el *eso/ello piensa* vegetal moderará las tendencias letales del Yo pienso humano, negligente de los fundamentos no individuados del pensamiento y del contexto integral de su formalización. Parafraseando a Heidegger, no es un dios sino una planta lo que podrá salvarnos.

Deleuze y Guattari, quienes se apoyaron extensamente en las filosofías tanto de Bergson como de Bateson, también privilegiaron la no-oposicionalidad vegetal del pensamiento de las plantas. Escribieron: "Sabiduría de las plantas: incluso cuando tienen raíces, siempre hay un afuera en el que hacen rizoma

[25] M. Heidegger, "The Anaximander Fragment", en *Early Greek Thinking*, 13–58, trad. D. Farrell Krell y F. A. Capuzzi, New York, Harper and Row, 1984, p. 42.
[26] G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, p. 491.
[27] G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, op. cit., p. 492.
[28] B. Pascal, *Pensées*, trad. A. J. Krailsheimer, London, Penguin, 1995, p. 66.

con algo: con el viento, con un animal, con el hombre (y también un aspecto por el que los animales hacen rizoma, y los hombres, etc.)"[29]. La tercera instanciación del *eso/ello piensa* es el rizoma, que en lugar de oponerse, suplementa a su otro, atravesando, entre otras cosas, las distinciones metafísicas entre plantas, animales y seres humanos. El pensamiento rizomático es el pensamiento de la exterioridad en y como exterioridad, la inextricable relación con "un afuera", con algo otro, incluyendo partes de la naturaleza inorgánica, otros seres vivientes y los productos de la actividad humana. Su no identidad, en los escritos de Deleuze y Guattari, reproduce el carácter relacional de los sistemas eco-mentales de Bateson y del "ajuste" [*fitting*] del cuerpo a su ambiente de Bergson, de manera que el organismo y los elementos de la biósfera a la que pertenece forman nodos en la trama para siempre incompleta del rizoma. El pensamiento rizomático –o el pensamiento de las plantas en sí– tiene lugar en las interconexiones entre los nodos, en las "líneas de fuga" a través de las cuales las diferencias son comunicadas y compartidas, líneas estas que conducen a dichos puntos nodales fuera de sí mismos, más allá de la clausura ficticia de una identidad reificada y auto-suficiente. El *eso/ello piensa* vegetal no responde la pregunta por el "¿quién o qué piensa?" sino por el "¿cuándo y dónde ocurre el pensamiento?" porque este pensamiento, inseparable del lugar de su germinación, aflora de y retorna a la inmersión de la planta en su ambiente. Todo pensamiento radicalmente contextual es un digno heredero de la vida vegetal, la cual continúa desarrollándose, proliferando, entre otros lugares, en aquellos textos que exponen y revelan sus propios márgenes; la hermenéutica, el historicismo, la crítica inmanente y la deconstrucción son los nombres metodológicos de esta herencia.

Una respuesta preliminar a la pregunta por las condiciones espacio-temporales del pensamiento es que el pensamiento de las plantas sucede (1) cuando la supuesta identidad consigo mismos de los "sujetos" y los "objetos" que pueblan un determinado medio se atenúa, permitiendo que los ensamblajes rizomáticos pasen al primer plano y sean activados por el reparto de la diferencia entre sus distintos nodos y (2) cuando los espaciamientos y las conexiones, las líneas y las brechas de comunicación entre los participantes de este ensamblaje prevalecen por encima de lo que es delimitado en su seno. Si esta imagen del pensamiento es evocativa de las sinapsis, cuyos disparos dan cuenta de la actividad neuronal del cerebro, entonces debemos concluir que el cerebro es una elaboración neurológica del *eso/ello piensa* vegetal des-centrado: "La discontinuidad de las células, el papel de los axones, el funcionamiento de las sinapsis, la existencia de microfisuras sinápticas, el salto de cada mensaje por encima de esas fisuras, convierten el cerebro en una multiplicidad inmersa en su plan de consistencia o en su glia [...]. Muchas personas tienen un árbol plantado en la cabeza, pero en realidad el cerebro es más una hierba que un árbol"[30]. Cuando *eso/ello piensa*, lo hace de forma no jerárquica y, tal como la hierba que crece, se queda cerca del suelo, de la existencia, de la inmanencia de lo que está "aquí abajo". Las modulaciones vegetales rivales del cerebro, que mapean o bien una estructura arbórea vertical o bien una disposición herbácea horizontal sobre la organización neuronal, son en cualquier caso deudoras del pensamiento vegetal, el cual induce la no identidad del pensamiento humano, y hace que se asemeje a aquello que no es, a saber, la planta y su pensamiento. En el seno del sujeto que proclama "*Yo pienso*" reside el *eso/ello piensa* vegetal y sin sujeto, que a la vez apuntala y desestabiliza el pensamiento de este "Yo".

III. Filosofía como pensamiento de las plantas sublimado

Entre los siglos XVIII y XX, las capacidades aristotélicas del alma vegetal –la nutrición y la reproducción– fueron objeto de una renovación. El significado de este resurgimiento es difícil de sobreestimar, dado que ha culminado en el descubrimiento de la implicación directa de la intencionalidad vegetal en la sensación y la cogitación, es decir, en aquellas partes de la psique que, de acuerdo con *De anima*,

[29] G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, op.cit., p. 16.

[30] G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, op.cit., p. 20.

pertenecen a las almas de animales y humanos respectivamente.

Estamos familiarizados con la importancia de la digestión para Nietzsche, verdadero fisiólogo del pensamiento, agudamente consciente de la manera en que las funciones "más bajas" del cuerpo son relevantes para las expresiones más altas del espíritu. No solo las dietas, ligadas a la función nutritiva del alma vegetal, son responsables del estilo y el contenido de nuestro pensamiento sino que también el clima en que vivimos es determinante para el desarrollo de la cultura o la suma total del Espíritu (el clima tropical, por ejemplo, da lugar a "violentos contrastes, brusca alternancia del día y la noche, torridez y vistosidad de colorido, la veneración de todo lo súbito, misterioso, aterrador", etc.[31]). Dejando de lado la cuestión de si Nietzsche es lo suficientemente cuidadoso en la deducción de las relaciones causales que ligan la comida y el clima, por una parte, y las orientaciones cognitivas y culturales, por la otra, el esfuerzo por devolver el pensamiento y la cultura a la trama de sus condiciones materiales supone el reconocimiento de la vida vegetal, regulada de forma heterónoma por elementos que se hallan en su propio medio.

A pesar de la cautivante naturaleza de la contribución nietzscheana, es quizás Novalis el pensador de las plantas más explícito de la filosofía moderna. En su exposición sobre la sensación, Novalis deliberadamente despliega un imaginario y un lenguaje vegetales –"La sensación en general come, difiere o fecunda, concibe –es fecundada por la luz"[32]– a tal punto que hace converger las capacidades nutritivas y reproductivas del alma vegetal ("digiere o fecunda"). Es como si, en la sensación, estas capacidades fueran elevadas a una esfera espiritual superior, sublimadas e idealizadas, a pesar de que se encuentran atadas a la fuente vegetal. El sentido más ideal y luminoso –la vista– finalmente se conecta con aquello a lo que las plantas también tienden: "fecunda" y "es fecundada" por la luz, sin la cual no podría cumplir su función. A pesar de su celebrada idealidad, la vista –como todos los demás sentidos– está inmersa en la materialidad de la digestión, en la actividad nutritiva que no prescinde de la materialidad como un todo, digerida en el mundo del Espíritu.

Tampoco la sensualidad ni el placer prescinden de la lógica de la asimilación digestiva, puesto que "todo placer, todo incorporar y asimilar, es comer, o mejor: comer no es otra cosa que asimilación. Todo el placer espiritual puede ser expresado a través del comer. En la amistad, uno realmente come del amigo o se alimenta de él"[33]. Solo hay una diferencia crucial entre la asimilación vegetal y su permutación espiritual: ante la ausencia de interioridad, la primera asimila la planta a su otro mientras que esta última se apropia de lo otro. Imagínense un modo de pensar en el cual los pensamientos o juicios no estén almacenados en la interioridad de la consciencia –o alguna forma de estómago sublimado– sino que circulan por la superficie y se mantienen cerca de las apariciones fenoménicas de las cosas. Esta imagen del pensamiento no sonará rara para quienes están familiarizados con los principios básicos de la fenomenología, la cual además de negar la existencia de una realidad nouménica detrás de las cortinas del aparecer, arremete contra la noción de consciencia como una especie de cajón interior que almacena pensamientos y recuerdos de experiencias pasadas. A la vez, el privilegio otorgado a la luz en su consideración del conocimiento y la superficialidad esencial de los fenómenos, ponen a la fenomenología del lado del pensamiento de las plantas.

Hegel acepta que el acto de devorar una cosa es "la escuela más elemental de la sabiduría [*die unterste Schule der Weisheit*]," de la cual los animales no están excluídos[34] y que, debemos añadir, se predica de la capacidad nutritiva de las plantas. Pero no es de modo alguno seguro que el filósofo alemán mismo se haya graduado alguna vez de lo que despectivamente llama "escuela primaria". En todos y

[31] F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, op.cit., p. 157.
[32] Novalis, *Fragmentos de Novalis*, ed. R. Chafes, Lisbon, Assirio and Alvim, 1992, p. 79.
[33] Novalis, *Philosophical Writings*, ed. y trad. M. Mahoney Stoljar, Albany, SUNY Press, 1997, pp. 102–103.
[34] "[D]esesperando de esta realidad [*Realität*] y en la plena certeza de su nulidad, [los animales] se apoderan de ellas sin más y las devoran", G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces, México, FCE, 1985, p. 69.

cada uno de los estadios de la dialéctica, la asimilación del objeto, devorado por el Espíritu, indica la resolución de un enfrentamiento particular e instiga la progresión gradual del Espíritu desde la consciencia implícita hasta el saber absoluto. Por supuesto, la resistencia generadora de la dialéctica puede emanar de un objeto externo o puede derivar del Yo en tanto objeto que se relaciona consigo mismo en su autoconsciencia. Pero cualquiera sea el factor que la precipita, cada transición a un estadio superior es inconcebible sin una asimilación, consumo y consumación del obstáculo más efectivas en la interioridad realizada del Espíritu. No hay discontinuidades cualitativas entre los actos de comer y beber, entre las mediaciones exitosamente realizadas de los sujetos de la necesidad, el deseo, el entendimiento, la auto-consciencia, y sus correspondientes objetos, porque todos estos actos forman parte de la égida espiritual común de la asimilación. Todo lo Real deviene Racional como resultado de la Racional deglución, digestión y nueva manifestación, bajo una forma regurgitada, de lo Real antes inmediato.

En el camino hacia el saber absoluto, en el cual el Espíritu se habrá reconocido a sí mismo como Espíritu, el pensamiento de las plantas orquesta y asimismo delimita el proceso de asimilación; aunque distintas partes de la planta son fácilmente convertidas en alimento, el principio vegetal de la nutrición, que preside subrepticiamente el proceso dialéctico como tal, es indigerible e inasimilable. Los restos deconstructivos que conciernen a aquello que no puede ser consumido, digerido o de hecho deconstruido –restos que, en última instancia, ponen al sujeto cara a cara con la cuestión de la justicia– son signos de respeto por la resistencia absolutamente material inherente a la vida vegetal. Casi irreconocible, sublimada y sublime, *to threptikon*, el alma vegetal aristotélica, regula todos los procesos nutritivos, de modo que consumir o digerir sería, todavía, seguir sus preceptos.

Cuando en una entrevista de 1990 Daniel Birnbaum y Anders Olsson le preguntaron acerca de los paralelismos entre la lectura deconstructiva y un cierto estilo o manera de comer, Derrida respondió: "[Una lectura deconstructiva] implicaría respeto por aquello que no puede ser comido– respeto por aquello que, en un texto, no puede ser asimilado. Mis reflexiones acerca de los límites del comer siguen enteramente el modelo de mis teorías sobre lo que hay de indeterminado o intraducible en un texto. Siempre hay un resto que no puede ser leído, que debe siempre restar como extraño"[35]. Este resto es lo que, aproximadamente veinte años antes, en *Glas*, Derrida había designado como "bocados", aquellas obstinadas sobras que no podían hallar un lugar propio en la disposición del sistema hegeliano y que constituyen obstáculos materiales para las rutinas de idealización, comprensión racional y conceptualización. Para decirlo de otro modo, el pensamiento de las plantas preserva lo impensable en su seno: en términos hegelianos, insiste en la impenetrabilidad de una gran parte del "Espíritu inconsciente" por parte del Espíritu auto-consciente. Como la planta, solo está expuesto a la luz de forma parcial, dado que sus raíces están inmersas en la húmeda oscuridad de la tierra, en la materia incomprensible y en la intimidad sin sujeto y sin objeto que tiende a la abolición de la distancia.

En la filosofía occidental, la transición desde la ignorancia de lo inconsciente hacia la existencia consciente ha sido retratada como la emergencia desde la oscuridad hacia la luz del conocimiento[36]. En el brotar de la semilla desde el suelo y su búsqueda de la luz del sol, filósofos tan diferentes como Platón y Hegel vieron el precursor natural de la educación humana, mientras que los pensadores alemanes de los siglos XVIII y XIX detectaron lo que Meyer H.

[35] J. Derrida, D. Birnbaum y A. Olsson, "An Interview with Jacques Derrida on the Limits of Digestion", en *E-Flux Journal* N° 2, Jan. 2009, p. 4. Disponible en: http://worker01.eflux.com/pdf/article_33.pdf (último acceso 30 de mayo de 2012). Un siglo antes de Derrida, Friedrich Nietzsche había observado: "El hombre moderno. Sabe digerir mucho, *prácticamente todo*; es su clase de ambición" en *Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio*, §171, trad. D. Catrillo Mirat y F. J. Martínez, Madrid, EDAF, 1996, p. 216, mi énfasis). Este "prácticamente todo" constituye el límite material de la asimilación digestiva, el resto indigerible deconstructivo invocado por Derrida.

[36] Para un destacado recorrido de esta transición, cf. P. Vieira, *Seeing Politics Otherwise: Vision in Latin American and Iberian Fiction*, Toronto, University of Toronto Press, 2011.

Abrams llamaría luego el "genio vegetal"[37]. Nietzsche tilda a los filósofos metafísicos de "planta rara" –y es deseable, señala, que sea así[38]– no solo por su escasez a través de la historia sino también porque, a diferencia del resto de las plantas, estos parecen evadir el resplandor que emana tanto literalmente de la luz del sol como, en el caso de los seres humanos, de la seductora fluorescencia del mito. Tanto la vista como el pensamiento mítico son puntos de acceso a una realidad ilusoria, de la cual los filósofos quieren huir: "Ahora bien, los filósofos griegos se privan precisamente de este mito: ¿no es como si quisieran pasar del sol a la sombra, a la lobreguez?" "Pero," Nietzsche continúa, "ninguna planta evita la luz; en el fondo esos filósofos solo buscaban un sol más radiante, el mito no les era lo bastante puro, lo bastante luminoso"[39].

La luz de las Ideas, hacia las cuales el alma filosófica crece como si fuera una planta etérea en busca del sol, reemplaza con su claridad y brillo a la luz física, y su principio de crecimiento "espiritual" no diverge de sino que más bien modifica a la proliferación vegetal. En el platonismo, la "luz más brillante" es también más cálida, dado que su luminosidad eidética aún está relacionada con el tipo de calor que es generativo y creativo, que permite a los seres brotar en la existencia. No hace falta decir que este fértil calor del heliocentrismo filosófico está ausente en el pensamiento de la Ilustración, que analoga la razón con la luz neutra, capaz de iluminar todo de una forma fría y desapasionada, y ausente de la fenomenología del siglo XX, preocupada por los infinitamente variables modos del aparecer, por cómo las cosas llegan a ser, salen a la luz, son iluminadas con el sentido. Sin embargo, lo que une los tres mojones del pensamiento occidental es la manera en que ponen el movimiento vegetal hacia la luz al servicio de nuestro pensamiento acerca del pensamiento, una meta-teoría del conocimiento humano.

La relación del pensamiento de las plantas con el platonismo, la Ilustración y la fenomenología clásica es por lo menos ambigua. Ante todo, debemos ser conscientes de la posibilidad de que la búsqueda de un sol más brillante pueda degenerar, en cualquier momento y justo en medio de esta maravillosa luminosidad, en una nueva "época oscura", en la cual la existencia totalmente consciente y auto-consciente reprima el resto inconsciente del que no puede deshacerse; en la cual la vida vegetal –y, con ella, todo lo que pertenece a la esfera de la inmanencia– padezca una meticulosa enucleación tanto dentro como fuera del sujeto humano; y en la cual semejante represión de la oscuridad, en busca de la luz pura, corte todos los lazos del intelecto con sus raíces envueltas en la oscuridad. El límite al parentesco entre el pensamiento tradicional y la proliferación vegetal es precisamente este: el proyecto metafísico empeñado en dejar atrás la oscuridad de la mera vida atenta contra las condiciones de su propia existencia (o, para el caso, de cualquier existencia). Incapaz de dar cuenta del pensamiento coextensivo con los variados actos de vivir, la metafísica hace uso del poder de la negatividad y de la muerte incluso cuando parece estar creciendo hacia otro tipo de luz y afirmando la vida cuasi-divina de la mente. A pesar de ser una excrecencia del pensamiento de las plantas, corre el riesgo de convertirse en un crecimiento canceroso, sofocando la entidad de la cual extrae su vitalidad.

Si el pensamiento de las plantas ha de evitar quedar entrampado en las estrategias metafísicas precedentes que heredaron selectivamente y al mismo tiempo violaron la vida vegetal, entonces debe apreciar y ser receptivo a este otro polo de la vida, el polo de la oscuridad y las posibilidades que le son propias. En las palabras de Lev Shestov, "[p]arece que muy pronto los seres humanos sentirán que la misma fuerza, poco comprendida pero bondadosa, que nos arrojó a este mundo y nos enseñó, como a las plantas, a encaminarnos hacia la luz, preparándonos gradualmente para la vida libre, está empujándonos hacia una nueva esfera donde una nueva vida con sus propias riquezas nos espera. Y, quizás, en un futuro no tan distante, un inspirado poeta [...] exclame valiente y alegremente: 'Que desaparezca el sol y que haya oscuri-

[37] M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1971, p. 201 y ss.
[38] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos, Volumen III (1882-1885)*, FP verano-otoño 1884, 26 [452], trad. D. Sánchez Meca y J. Cornill, Madrid, Tecnos, 2010, p. 614.
[39] F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, op.cit., p. 168.

dad'"[40]. El pensamiento de las plantas está obligado a suscribir al deseo del "poeta inspirado" de Shestov en lo que atañe a la reconexión con sus raíces inconscientes a la vez que debe abstenerse del repudio indiscriminado de la luz. Vivir y pensar en y desde el medio, como una planta que participa de la luz y la oscuridad, no significa estar confinado en una bruma dialéctica donde la filosofía pinta "su gris sobre gris". Antes bien supone rehacerse uno mismo –el propio pensamiento, la propia existencia– a modo de puente entre elementos divergentes: devenir un lugar donde el cielo está en contacto con la tierra y la luz se encuentra con la oscuridad sin disiparla.

Traducción: Noelia Billi

[40] L. Shestov, *Apofeoz bezpochvennosti/The Apotheosis of Groundlessness*, Moscow, ACT, 2004, p. 119, [traducido del ruso por el autor y del inglés por la traductora].

La planta y el soberano. La vida de la planta y del animal en Derrida*

Jeffrey T. Nealon[1]

Resulta un tanto curioso que Jacques Derrida haya devenido una figura central en el campo de los estudios animales. Sin dudas, es irónico (aunque no equivocado) sugerir que, si las publicaciones acerca de estudios animales mantienen su ritmo de producción actual, Derrida será recordado dentro de una década principalmente como un pensador de lo animal antes que como un teórico de la *écriture* o un deconstruccionista de la metafísica occidental. Creo que no hay nada particularmente extraño en el hecho de que sus últimos ensayos, recogidos en *El animal que luego estoy si(gui)endo* (ed. inglesa de 2008; publicado originalmente en francés en 2006), hayan sido el puntapié inicial para el trabajo académico pionero de Cary Wolfe acerca de la animalidad y que Derrida sea todavía un autor principal para una infinidad de otros teóricos del animal que han seguido el camino trazado por Wolfe. Lo extraño, quizás, es que Derrida sea póstumamente elogiado por el periodismo *popular* norteamericano cuando la discusión es en torno a los animales –por ejemplo, en el bestseller de Safran Foer *Eating animals* (2010), donde Derrida es citado con aprobación algunas veces, e incluso en un lugar donde no se le prodigó ningún aprecio cuando estaba vivo, el *New York Times*. Si bien dejan en claro que siguen apegados a su libreto (quejándose de que "su escritura es casi imposible de capturar en una cita" –algo que evoca el titular del infame obituario que publicaron en 2004 por la muerte de Derrida, "Abstruso teórico muere a los 74 años"), en 2012 el *Times* nos informa, un poco de mala gana, que "Jacques Derrida ha tenido una influencia igual de fuerte" que la de Peter Singer cuando se trata de "el modo en que pensamos acerca de los animales".[2]

A lo largo de *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Derrida hace un gran esfuerzo por señalar que ha estado interesado en la cuestión del animal por mucho tiempo. Durante varias páginas resume la "horda de animales", las "innumerables criaturas" que recorren sus textos (2008: 37-41). Sin embargo, para alguien que busca hacer una revisión de todas las formas de vida tratadas en la obra de Derrida (incluida la vida de las plantas, que es lo que nos interesa aquí), su propio resumen en *El animal...* es un poco extraño. Por ejemplo, al comenzar a revisar su propio trabajo en torno a "la cuestión de lo viviente y del viviente animal" (2008: 34), Derrida va directamente y en primer lugar a "La mitología blanca" (1994), un ensayo que siempre tomé como versando en su mayor parte acerca de la naturaleza heliotrópica –es decir, vegetal– de la metáfora, en el texto del pensamiento moderno (tropos metafóricos como aquellas flores de la retórica que giran en dirección al sol de la verdad). En "La mitología blanca" Derrida señala que los pensadores occidentales desde Aristóteles han "sido arrastrados sin cesar, sin quererlo, por ese movimiento que hace girar al sol en la metáfora; o atraídos por lo que volvía a la metáfora filosófica hacia el sol. ¿Esta flor de la retórica no es (como) un girasol? incluso –pero ¿no es exactamente un sinónimo– análogo al heliotropo?" (1994: 289). Derrida continúa haciendo notar que la vida plantística de la metáfora está tanto dentro como fuera del *lógos* que define al *ánthropos* para Aristóteles. La metaforicidad (el movimiento de lo sensible a lo inteligible) hace posible el entendimiento pero simultáneamente hace imposible que la inteligibilidad escape del todo a su dependencia respecto de estas flores de la retórica, que están siempre ya demasiado crecidas: "Cada vez que la polisemia es irreductible,

* "The Plant and the Sovereign. Plant and Animal Life in Derrida", en: Jami Weinstein & Claire Colebrook (eds.) *Posthumous life: theorizing beyond the posthuman*, New York: Columbia University Press, 2017, pp. 105-135. Agradecemos al autor por la autorización para publicar esta traducción. [N. de la T.]

[1] Penn State University.

[2] Cf. "Animal Studies Cross Campus to the Lecture Hall." January 2, 2012, http://www .nytimes.com/2012/01/03/science/animal-studies-move-from-the-lab-to-the-lecture -hall.html.

cuando no se le promete ninguna unidad de sentido, estamos fuera del lenguaje [...] En el límite de este 'No querer decir nada', apenas se es un animal, mejor una planta" (1994: 287-288)[3].

De todas maneras, en el libro *El animal...* Derrida sugiere que "La mitología blanca" no es principalmente acerca de las figuras plantísticas del lenguaje sino más bien acerca de lo que más tarde llama "la animalidad de la escritura" (2008: 52): "Puesto que una de las metamorfosis más visibles, a mi modo de ver, de lo figural y, precisamente, de la figura animal sería quizás, para lo que me interesa, 'La mitología blanca'" (2008: 51-52)[4]. En efecto, incluso cuando Derrida recuerda el fundacional relato bíblico acerca del antagonismo intrahumano homicida (Caín y Abel) y destaca su conexión originaria con el sacrificio animal, parece extrañamente no interesado en el estatuto (incluso más abyecto) de la vida de las plantas en el contexto de este relato fundacional: "El hermano mayor, Caín, el agricultor, por lo tanto, el sedentario, ve cómo Dios rechaza su ofrenda de los frutos de la tierra, un Dios que, antes que éstos, prefiere como ofrenda los primogénitos del rebaño de Abel, el pastor" (2008: 59). Si bien es cierto que Caín y Abel es un relato acerca del rol fundamental del sacrificio animal que está en la base de las relaciones judeo-cristianas con el otro humano y con lo divino –demuestra, como dice Derrida en una frase concisa, que "lo político implica el ganado" (2008: 117)–, también se trata de un relato acerca de la abyección de la vida plantística en la formación de esa relación de crucial importancia entre el valor y el sacrificio (y por ende la elisión de la planta en el entero dispositivo de la "vida-como-sacrificio" que, como ha argumentado Agamben, es crucial para el pensamiento y la política occidentales). En suma, es Yahvé mismo quien abre este abismo fundacional entre una vida animal privilegiada, moralmente cargada (cuyo sacrificio tiene algún *sentido* –quizás es incluso la condición de posibilidad del sentido religioso y cultural) y una vida plantística sésil, necesaria pero abyecta (una forma de vida que esencialmente no tiene sentido). Como nos recuerda Derrida, Dios rechazó "su ofrenda vegetal [de Caín] y [prefirió] la ofrenda animal de Abel" (2008: 60), y de tal modo vemos inaugurarse uno de los ejes de la cultura judeo-cristiana: el sacrificio animal es el único sacrificio digno de llamarse así. Como se hace notar en *Glas*, parece que desde el principio "la flor está en (el) lugar de la significación cero" (2015: 39b).

En el curso de sus lecciones sobre *La bestia y el soberano* (2010 y 2011), Derrida se pregunta varias veces en voz alta si lo que tiene para decir acerca de la vida animal podría ser extendido también a la vida plantística. Por ejemplo, abre el segundo volumen de las lecciones con una especie de resumen del primero y su cuestionamiento de cualquier categoría del "animal en general", pero de inmediato insiste en que hay un piso común entre la vida humana y la del animal:

> Una vez que se ha tomado este tipo de precaución, una vez que se ha renunciado a decir algo sensato y aceptable mediante el concepto general y singular de "la" "bestia" o <de> "el" "animal", todavía se puede afirmar al menos que los seres vivos así llamados humanos y los seres vivos así llamados animales, los hombres y las bestias, tienen en común ser seres vivos (sea lo que sea que quiera decir la palabra *vida*, *bíos* o *zoé*, y suponiendo que se tenga derecho a excluir de ella a los vegetales, las plantas y las flores). (2011: 31)

Aquí Derrida claramente marca la exclusión de la vida vegetal de la discusión acerca de los "seres vivos" pero no la examina. Derrida incluso destaca con ahínco varias veces la sospechosa elisión de la vida plantística en el famoso curso de 1929-1930

[3] Derrida cita aquí la *Metafísica* de Aristóteles (1006a 12-15) acerca de la irreductibilidad de la no contradicción: "Sería ridículo buscar algo que decir frente al que nada tiene que decir, en la medida en que no tiene <nada que decir>. Un individuo así, en tanto que tal, sería ya como un vegetal".

[4] Si bien no quiero negar que "Mitología blanca" trata la cuestión de la animalidad –de hecho lo hace– solo quisiera notar aquí que el ensayo está también seriamente comprometido con la vida vegetal y el estatuto de la metáfora. El ensayo comienza así: "De la filosofía, la retórica. De un volumen, aproximadamente, más o menos –hacer aquí una flor, extraerla, subirla, dejarla, mejor, subirla, dejarla, mejor, subir, hacerse de día– apartándose como de sí misma, enrollada esta flor grave" (Derrida 1994: 249).

de Heidegger *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad* (donde Heidegger sostiene la tristemente célebre cuestión de que la piedra es sin mundo, el animal es pobre en mundo y el hombre es configurador de mundo). En un momento, meditando en voz alta acerca de la "ambigüedad de los vegetales y las plantas" en el esquema de Heidegger, Derrida pregunta abiertamente: "¿habría dicho Heidegger que la planta es *weltlos*, como la piedra, o *weltarm*, como el animal vivo?" (2011: 27).

Para obtener una respuesta a esta excelente pregunta, vayamos a la siguiente oración de Derrida: "Dejemos esto por el momento; la cuestión volverá de nuevo a nosotros más adelante" (2011: 27). Cuando en efecto reaparece más tarde en las clases, Derrida continúa:

> Heidegger se pregunta más de una vez cómo nos resulta accesible la vida, ya sea la animalidad del animal o la esencia vegetal de la planta (*die Pflanzlichkeit der Pflanze*): y, en dos ocasiones –lo cual encuentro muy interesante–, Heidegger clasifica la planta, el ser-planta de las plantas, lo vegetal, como suele decirse, entre los fenómenos de la vida, lo mismo que la animalidad del animal, pero nunca dedicará a ese ser vivo que es la planta la atención que concederá al ser vivo que es el animal. (2011: 154-155)

Muy bien, podríamos pensar, ahora sí, que nos encontramos con algo bueno. Pero en la siguiente oración, siguiendo el protocolo previamente establecido, Derrida cierra inmediatamente esta observación parentética y deja la cuestión de la vida vegetal completa, y extrañamente, en suspenso. Se pregunta: "Por consiguiente, ¿cómo nos es accesible la vida, desde el momento en que el animal –apunta Heidegger– no puede observarse?" (2011: 155).

De manera similar, cuando está discutiendo la iterabilidad, la repetición y la originalidad en el comentario sobre Heidegger, Derrida ofrece un comentario al margen acerca de la clonación:

> El *klón* es, por lo demás, en griego, al igual que el *clonos* en latín, un fenómeno de la *physis* como ese joven retoño o ese brote (antes que nada vegetal), ese crecimiento partenogenético del que hemos hablado en el momento de señalar que, antes de dejarse contraponer, como naturaleza o vida natural o biológica, a lo que no es ella, la extensión de la *physis* abarcaba todo lo que no es ella. Ahí también sería sintomático el hecho de que Heidegger no hable de la planta, no directamente, ni activamente, pues, al parecer, aunque la menciona, por supuesto, no la habrá tomado tan en serio, en cuanto vida, como a la animalidad. (2011: 108-109)

Interesante. A continuación, Derrida reflexiona acerca del ranúnculo, una flor de agua cuyo nombre significa pequeña rana. Luego, de vuelta a *Robinson Crusoe*. Nada más acerca de la exclusión de la planta en Heidegger.

Volviendo a *El animal que luego estoy si(gui)endo*, la única referencia a las plantas surge cuando Derrida cita un pasaje del curso de 1929-1930, donde Heidegger meditaba: "No decimos: la piedra duerme o está despierta. Pero ¿qué ocurre con la planta? Aquí ya estamos menos seguros. Resulta extremadamente problemático saber si la planta duerme y ello porque es problemático saber si vela" (2008: 175). En este punto, Derrida comenta tentadoramente: "habría que detenerse bastante tiempo en esto" (2008: 175), en la cuestión del sueño y la vida vegetal planteada por Heidegger. Pero en lugar de hacer eso, Derrida abandona de nuevo la cuestión de forma inmediata y sin mayor comentario para permanecer en la senda del animal. Pareciera que, cuando se aboca a la vida animal, la didascalia derridiana para el discurso en torno a la vida plantística se parece a la famosa acotación shakesperiana en *Cuento de invierno*: "Sale, perseguido por un oso" (3.3.1550).

Desde cierto punto de vista, es completamente entendible relegar a un segundo plano la cuestión de la vida plantística en el marco de una investigación dedicada a la vida animal (seguir una única senda, a los fines de ver a dónde conduce específicamente). Pero en otros lugares Derrida parece no tanto preguntarse acerca de la exclusión de las plantas en una discusión más amplia acerca de la vida, sino más bien p*rofundizar* dicha exclusión. A pesar de su implacable puesta en cuestión de las consideraciones heideggerianas acerca de la animalidad y

su descontento, Derrida nunca deja de seguir y adherir a la insistencia heideggeriana en que la cuestión de la vida está estrechamente relacionada en todos los niveles con la cuestión del mundo –es decir, con la relación de un ser singular con la posibilidad, la futuridad y consigo mismo (como otro). Derrida interroga de forma consistente la caracterización heideggeriana del animal como "pobre de mundo", y dedica muchas páginas y tiempo de su seminario a deconstruir la "estructura del como tal" que Heidegger reserva exclusivamente a los mundos humanos (Heidegger insistirá en que recordemos que los humanos son los únicos que se relacionan con el mundo *como* mundo, con un campo de posibilidades como tal; por su parte, los animales en Heidegger tienen un acceso limitado al mundo y la agencia, no son formadores o configuradores de mundo. Estos meramente tienen cierto comportamiento en su ambiente pero no pueden transformarlo, básicamente porque no tienen acceso al *lógos*)[5]. Contra este sentido, Derrida insistirá a través de su lectura de Heidegger en que ser pobre en mundo supone un cierto acceso al mundo y por ende a los privilegios del terreno humano.

De todas formas, es muy importante recordar que el proyecto derridiano de deconstruir el binarismo humano/animal *no* halla su justificación en la "concesión" de los privilegios humanos a los animales –si tal cosa fuera posible– sino que más bien se despliega al compás de una reflexión acerca de si acaso los humanos no serán también "*weltarm*", criaturas pobres de mundo que meramente tienen cierto comportamiento en su ambiente antes que ejercer una agencia soberana sobre este. Finalmente, la obsesiva pregunta derridiana será si acaso tanto los "animales" como los "humanos" comparten el destino construido para los animales en el pensamiento occidental: sin tener acceso a la vida o la muerte "como tales", nosotros –como los animales– no morimos sino que solo cesamos de existir. Como escribe Derrida, cuando discute a Heidegger y la animalidad la "regla de la estrategia [...] no consistiría solo en desplegar, multiplicar, hojear la estructura del "como tal" o la oposición del "como tal" y del "no como tal", ni tampoco en devolver al animal aquello de lo que Heidegger dice que está "privado", sino en la necesidad de preguntarse si el hombre, por su parte, posee el "en cuanto tal" (2008: 188).

Pero incluso en el marco de esta minuciosa crítica de Heidegger, Derrida continúa aceptando (y de hecho se basa en) el método comparativo heideggeriano que define a la "vida" en términos de "mundo". Para decirlo de otro modo, la coincidencia más obvia entre Heidegger y Derrida es su común rechazo de la tematización biológica o metafísica de la vida. Recordemos al Heidegger de *Mundo, finitud, soledad*: "el peso principal de las consideraciones [que hacemos aquí] no recae sobre una metafísica temática de la vida (planta y animal)" (Heidegger, 2001: 243); en lugar de eso, ese "peso principal" recaerá en la cuestión ontológica del mundo. Lo cual casi equivale a decir que Heidegger define la vida como un conjunto específico de de *relaciones* o *capacidades* emergentes antes que como una suerte de substrato originario que anima a todas las cosas vivas. Sin dudas, el "método comparativo" heideggeriano pretende primero y principal perturbar esta ingenua "metafísica de la vida". El proyecto de Heidegger espera "liberarnos definitivamente de la ingenuidad en la que nos movíamos al principio, cuando inicialmente creíamos que aquello que aquí está como problema, la piedra, el animal, el hombre o también la planta, son algo que para nosotros, en cierto sentido, está dado uniformemente en un nivel" (Heidegger, 2001: 257).

Derrida quiere, antes que nada, cuestionar la confianza de Heidegger en lo que respecta al acceso privilegiado y exclusivo de los humanos a esa cosa llamada mundo (y meditar acerca de si hay algún acceso a algo así como el "en cuanto tal"). Pero en la obra tardía derridiana, él continúa siguiendo a Heidegger en la definición de la vida (y la muerte) a través de esta temática dominante del mundo. Por ejemplo, cuando publica la edición francesa de sus varios textos memoriales/fúnebres (publicados ori-

[5] Recuérdese a Heidegger: "[de acuerdo a esta perspectiva] se aprecian ya diferencias. [...] Las fijamos en tres tesis: 1) la piedra (lo material) *es sin mundo*; 2) el animal es *pobre de mundo*; 3) el hombre *configura mundo*." (2001: 227). Más tarde, Heidegger continúa planteando directamente que "eso que llamamos *configuración de mundo* es también y justamente el *fundamento de la posibilidad interna del* lógos." (2001: 399).

ginalmente en inglés como *The Work of Mourning* [El trabajo del duelo]), Derrida cambia el nombre de la compilación a *Chaque fois unique, la fin du monde* [Cada vez única, el fin del mundo]. En la introducción de *Chaque fois unique*, Derrida expone lo que llama la "tesis" de la compilación:

> la muerte del otro, no únicamente pero sí principalmente si se le ama, no anuncia una ausencia, una desaparición, el final de *tal* o *cual* vida, es decir, de la posibilidad que tiene un mundo (siempre único) de aparecer a *tal* vivo. La muerte proclama cada vez el *final del mundo en su totalidad*, el final de todo mundo posible, y *cada vez el final del mundo como totalidad única, por lo tanto irremplazable y por lo tanto infinita.*
>
> Como si la *repetición* del final de un todo infinito siguiera siendo todavía posible: el final del *mundo mismo*, del único mundo que existe, cada vez. Singularmente. Irreversiblemente. Para el otro y de una extraña manera para el provisional superviviente que soporta la imposible experiencia. Esto es lo que quiere decir el mundo". (2005c: 11)

De acuerdo con un desafío de índole levinasiana al sentido del mundo heideggeriano –como relación del *Dasein* con las posibilidades abstractas del Ser, el mundo derridiano, en contraste, es abierto por la singularidad radical del/de los otro(s), un mundo finito de posibilidad futura que es cada vez único. Entendido como apertura a la necesaria finitud o alteridad que marca "nuestras" vidas, el mundo es siempre acechado por el fin, en la medida en que la temporalidad finita de la mortalidad es lo que hace posible la "vida" en primer lugar.

Como explica Martin Hägglund en *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, en Derrida la "estructura-de-la-huella del tiempo es la condición de la vida en general. Lo que sea que hagamos, ya hemos siempre dicho sí a la venida del futuro, dado que sin esta nada podría suceder" (2008: 96). Si la vida es definida por las relaciones de un ser singular con las posibilidades futuras (un ser que está vivo está inexorablemente abierto al futuro y asimismo está necesariamente abierto a la mortalidad), entonces la muerte comprende el final radical del mundo. En el final de la capacidad de una cosa viviente de sobrevivir en el tiempo, cuando ese ser ya no está vivo no escapa al tiempo de alguna manera sino que la muerte lo deja sobre-vivir (o no) a través de esa mismísima estructura-de-la-huella (a través, entre otras huellas, de los recuerdos del "sobreviviente provisorio"). Hägglund glosa este sentido de "mundo" derridiano: "El otro es infinitamente otro –su alteridad no puede ser superada o recuperada por nadie más– porque el otro es finito… Cuando alguien muere no es meramente el fin de alguien que vive en el mundo; se trata más bien del fin del mundo como tal, dado que cada uno es un origen singular e irrecuperable del mundo" (2008: 111). Hägglund hace muchos esfuerzos por lograr argumentar convincentemente que el mundo derridiano es un sitio donde la única definición de vida es la vida de los seres finitos (no hay Dios –no hay principio intocable de pureza o de duración eterna– y ni siquiera es deseable que lo haya, lo que explica el "ateísmo radical" del título de Hägglund). Y cuando uno de esos seres singulares finitos no es más, el único "mundo" que esa persona abrió y habitó termina también.

Sencillamente, si no hay otro mundo, entonces la muerte es cada vez el fin de todo el mundo. Derrida lo resume elocuentemente en su elegía por Louis Althusser:

> Lo que acaba, lo que Louis se lleva consigo, no es solamente tal o cual cosa que habríamos compartido en un momento dado o en otro, en un lugar u otro, es el mundo mismo, un determinado origen del mundo, el suyo sin duda pero también el del mundo en el que yo he vivido, en el que hemos vivido una historia única, irrepetible en cualquier caso y que habrá podido tener diferentes sentidos para cada uno de nosotros, como el sentido que tuvo para él también pudo ser diferente, éste es un mundo que para nosotros es el mundo, el único mundo, que se precipita a un abismo del que ninguna memoria –incluso si conservamos como conservamos, la memoria– podrá salvarle. (2005c, 128)[6]

[6] Véanse las reflexiones de Derrida (2005c) en su carta a la viuda de Max Loreau: "Me faltan las fuerzas para tomar la palabra públicamente y recordar cada vez otro fin del

Algo que también explica el interés obsesivo de Derrida por el verso de "Vasta bóveda encandecida" del poema de Paul Celan: "El mundo se ha ido, yo tengo que llevarte"[7]. Después de la muerte, "sobrevivimos" (o no) solo como una serie de huellas en una serie de otros archivos, otros recuerdos, otros actos, otras bases de datos, otras citas.

Es importante notar que el trabajo crucial de Derrida acerca de la animalidad extiende estos conceptos de vida, muerte y mundo más allá del ámbito exclusivamente humano (formulando, así pues, la pregunta más seria al análisis heideggeriano de la muerte y el mundo como exclusivos del *Dasein*). Por ejemplo, en el segundo año del seminario sobre la pena de muerte (la sesión del 10 de enero de 2001), Derrida insiste en que

> la muerte que uno hace o deja venir [...] no es el fin de esto o aquello, este o aquel individuo, el fin de un quién o un qué en el mundo. Cada vez que se muere, es el fin del mundo. No el fin de un mundo, sino del mundo, de la totalidad del mundo, de la apertura infinita del mundo. Y este es el caso para cualquier ser viviente, desde el árbol al protozoo, del mosquito al humano, la muerte es infinita, es el fin de lo infinito. El final de lo infinito. (118–119) [Traducción de la versión en inglés. N. B.]

Por supuesto, hay mucho para decir acerca de esta asombrosa apertura derridiana del "mundo" y la finitud más allá de lo humano, y volveremos a la pregunta de Heidegger y el fin del mundo en breve.

Pero aquí quisiera concentrarme en un punto muy específico: Derrida tematiza el mundo como una cuestión de vida y muerte, una relación única en la cual un "ser viviente" o una entidad singular se relaciona de alguna manera con una "apertura infinita" (el mundo como un drama en el cual "cualquier ser viviente", humano o no, lidia de alguna manera con el "final de lo infinito"). De todas maneras, dada la definición de vida que también se configura aquí (como la relación de una entidad singular con la finitud del mundo), no está claro en absoluto que la mayor parte de las plantas esté técnicamente entre "los vivientes" en el esquema derridiano. (Esto a pesar de que Derrida incluya aquí al árbol –que como insisten Deleuze y Guattari, es la forma de planta más arborescente e individuada). Como ha escrito Robert Gasché a propósito del trabajo de Hägglund, va quedando cada vez más claro que "Derrida es esencialmente un filósofo de la vida, pero de la única vida que hay –la vida de los seres finitos"[8]. No quiero hacer aquí un hincapié particular en el sentido derridiano de que la temporalidad es el factor definitorio de los "seres finitos" (el sentido de que vivir es esencialmente sobrevivir –"sobrevivir" en relación con un futuro indefinido pero mortal). Antes bien, me gustaría enfatizar el requerimiento derridiano de que la vida y el mundo solo corresponden a "seres" singulares, cada vez únicos. En suma, si la apuesta es un cierto tipo de apertura al futuro finito en un organismo individuado (una relación con el mundo), no es claro que muchas plantas –especialmente aquellas que son colectivos rizomáticos– estén jugando el juego de la vida. En cualquier caso, parece claro que la cuestión de qué está vivo y qué no en Derrida permanece atada a la cuestión del mundo, la futuridad y al menos algún indicio de relación con la mortalidad y la futuridad "como tales" por parte de un ser individual (aunque no necesariamente humano).

Hägglund es el comentarista reciente que ha realizado el trabajo más extenso sobre Derrida y esta

mundo, el mismo, otro distinto, y que cada vez es nada menos que un origen el mundo, cada vez solo, cada vez el único mundo que en su final se nos aparece como lo que fue en su origen, solo, único, y aquello que debe al origen, es decir, lo que habrá sido, más allá de todo futuro anterior" (110). Véase también la remembranza de Derrida para su amigo Jean-Marie Benoist: "la muerte no nos priva solamente de una vida en el mundo o de una parte de nosotros, sino cada vez, sin límite, de alguien para quien el mundo, y en primer lugar nuestro mundo, se habrá abierto de una manera a la ve finita e infinita, mortalmente infinita" (121).

[7] Véase Derrida (2005a; especialmente p. 141 y ss.), como así también las numerosas oportunidades en que comenta extensamente este verso de Celan en *La bestia y el soberano.* [La versión del verso de Celan en español proviene de la traducción de P. Celan en: *Obras completas*, trad. J. L. Reina Palazón, Madrid: Trotta, p. 251.]

[8] Esta cita proviene del texto aprobatorio de Gasche al libro de Hägglund, *Radical Atheism*, publicado en la contratapa.

cuestión de la vida, aunque me gustaría destacar para el lector interesado que el libro de Richard Doyle *On Beyond Living: Rethorical Transformations of the Life Sciences* (1996) inauguró este debate acerca de la vida entre los académicos derridianos hace veinte años. En un intercambio post-publicación, se le preguntó a Hägglund acerca de la ambigüedad en torno a "la cuestión del alcance de la "vida" en *Radical Atheism* –acerca de la distinción entre la *différance* como condición de (im)posibilidad de todo y como condición solo de las cosas vivientes y su lógica de supervivencia. Hägglund respondió:

> Mi respuesta es que todo lo temporal está sobreviviendo, pero no todo está vivo… El isótopo que tiene una tasa de decaimiento de radioactividad a lo largo de billones de años está, de hecho, sobreviviendo, dado que permanece y se desintegra en el transcurso del tiempo, pero es indiferente a su supervivencia dado que no está vivo. Las dos moscas [que Derrida refiere a partir de un fósil datado en cincuenta millones de años], por otra parte, tienen un proyecto, necesidades y deseo. Como cualquier otro ser viviente, no pueden ser indiferentes a su propia supervivencia. Esta distinción es decisiva para la definición de la vida en *Radical Atheism*. La razón por la que me concentro en la vida es porque solo con el advenimiento de la vida hay deseo en el universo. La supervivencia es una condición incondicional para todo lo que es temporal, pero solo para un ser viviente es incondicional la afirmación de la supervivencia, dado que solo un ser viviente se preocupa por hacerse durar a través de un intervalo de tiempo. (2009: 245–246)

Podríamos decir muchas cosas acerca de esta cita, pero en general parece bastante convincente como lectura de Derrida. "La supervivencia es la condición incondicional de todo" en la obra de Derrida, pero no todo es "un ser viviente": los isótopos o los volcanes existen y cambian en el tiempo (sobreviven como entidades), pero no están "vivos" en la medida en que no tienen nada análogo al interés o el deseo (no tienen mundo fantasmático) –"dado que solo un ser viviente se preocupa por mantenerse a sí mismo a través de un intervalo de tiempo"[9].

De modo que la presión que quiero ejercer aquí sobre la cuestión de la vida plantística en Derrida no tiene que ver con el hecho de que las plantas existan en el tiempo o con la lucha continua por la supervivencia en tanto condición para la definición de la vida[10]. Este instinto por sobrevivir es evidente en las plantas, desde la lucha del bosque por la luz del sol hasta la competencia de las raíces en busca de agua o nutrientes del suelo, o la agencia de las plantas al repeler predadores o atraer polinizadores. De todas maneras, me pregunto si acaso muchos ti-

[9] El mundo derridiano en este sentido es sin dudas una "ficción" o un "fantasma". Como escribe Derrida (2011), "esto sería *como* si actuásemos *como si* habitáramos el mismo mundo y habláramos de la misma cosa y habláramos la misma lengua cuando sabemos muy bien –y ahí es donde el fantasma encuentra justamente su límite– que no es así en modo alguno" (2011: 325). El mundo, en otras palabras, es una suerte de ficción o proyección que posibilita, que mantiene a raya lo que Derrida llama la "ansiedad infantil pero infinita de que no haya el mundo" (2011: 123). Como explica Michael Naas (2009) en su trabajo especializado sobre el tema, "El fantasma [derridiano] puede ser descrito, entonces, como una proyección por parte del sujeto que luego es tenida como algo externo al sujeto, una proyección que luego tiene efectos reales […] y efectos que luego refuerzan el fantasma" (255). Así pues, como tal el fantasma está en el origen de la noción de mundo, como una especie de ficción necesaria que, debido a su necesidad respecto del mundo social, nunca puede ser eliminada. Como señala Naas, para Derrida "el fantasma no es un error que deba compararse con la verdad; no es una imitación, imagen o representación que deba compararse con lo real sino que está emparentada con lo que Freud, en *El porvenir de una ilusión*, llama una 'ilusión'. No una representación o mala representación de cómo las cosas son sino una proyección por parte del sujeto o del Estado-Nación de la manera en que se querría que las cosas sean –y, por ende, en algún sentido, de la manera en que llegan a ser, con todos sus efectos reales y concomitantes" (207).

[10] Este sentido de la vida como seguir-viviendo o supervivencia sigue siendo de crucial importancia para Derrida hasta el final. Véase su última entrevista: "Siempre me interesé por esa temática de la supervivencia, en la cual el sentido *no se añade* al vivir o al morir. Se da ya en el origen: la vida es supervivencia. Sobrevivir en sentido corriente quiere decir continuar viviendo, pero también vivir *tras* la muerte. […]Todos los conceptos que me han ayudado a trabajar, como el de la huella o lo espectral, estaban vinculados al «sobrevivir» como dimensión estructural" (2005b, 2).

pos de plantas (un muro de hiedra, una pradera de pasto, un estanque de nenúfares –sin mencionar a los ancestros de las plantas, las algas) pueden ser tematizados como un "ser" único y singular o un "sí mismo". Un campo de pasto azul de Kentucky es más un colectivo (una mancha de vida a través de series de sitios emergentes) que un singular y definido "ser" viviente. Para hacer la pregunta un poco más específica: en los pastizales que todavía cubren más del 30 por ciento de la superficie terrestre ¿las briznas individuales de hierba o los tallos de margaritas están "vivos" en el sentido derridiano? ¿Todas las plantas tienen acceso al fantasma de la futuridad (o a su falta)? ¿Cada una de las briznas de hierba tiene un "mundo", cada vez único? Quizás cuando Sean Gaston (2013) escribe en *The Concept of World from Kant to Derrida*, "esta ficción del mundo es una parte ineludible de la vida y la muerte, de animales y humanos viviendo y muriendo juntos. Siempre está la posibilidad de que no haya mundo, pero el mundo sigue siendo una ficción necesaria" (133), plantea la pregunta de forma más concisa: ¿esta "ficción del mundo" compartida por "animales y humanos" se extiende a la vida vegetal?

Mi sensación es que, en los términos de esta discusión derridiana acerca de la vida y el mundo, una amplia gama de la vida vegetal permanece *weltlos* –y por ende técnicamente no "vive"– en la medida en que no cualquier planta es necesariamente una entidad singular y en consecuencia no puede tener una relación única con la futuridad o con el "cada vez único" fantasma acerca de la (in)finitud que es el "mundo". Si, como argumenta Timothy Clark (2013) en "What on World Is the Earth?", el mundo derridiano es "algo engañoso en lo cual uno no puede no creer, sencillamente por estar vivo" (18), entonces parecería que las plantas no están vivas, o al menos no están vivas en ningún sentido similar al de los humanos o los animales, porque las plantas (hasta donde sabemos) no proyectan o no pueden proyectar el fantasma ficcional de un mundo. Para formular la cuestión de otra manera: cuando Hägglund argumenta que los seres vivientes en Derrida "no pueden ser indiferentes a su propia supervivencia" (a su propio futuro), es en gran medida porque son *seres*, organismos individuales cuya supervivencia o futuro pueden ser tematizados (da lo mismo si es de forma ingenua o fantasmática) como "propios". De manera similar, cuando Clark argumenta que el mundo es algo en lo que "uno no puede no creer", yo enfatizaría menos la cuestión derridiana del "creer" (o no) en el mundo y aplicaría más presión sobre la cuestión del "uno" que estaría creyendo (o no). En efecto, el "uno" deseante sigue siendo tan completamente fantasmático como el "mundo" posible para Derrida, pero la necesidad de algo así como una proyección o un deseo de la conciencia permanece en ambos términos de esta definición de "vida". En suma, si algo no es un ser individuado (si no es un sitio fantasmático para vivir un mundo singular de sus más propias posibilidades deseantes), entonces esa cosa creo que no está técnicamente "viva" en los términos derridianos.

Por supuesto, hay muchas alarmas que inmediatamente se encienden ante esta afirmación aparentemente perversa de que las plantas no están vivas para Derrida: en primer lugar, las plantas están obviamente "vivas" en el sentido biológico cotidiano, tanto para Derrida como para todo aquel que trata estas difíciles cuestiones, y también debo admitir que las cosas se complican considerablemente cuando Derrida incluye específicamente al árbol en su lista de seres vivientes singulares con acceso al mundo. Las cosas se ponen considerablemente turbias aquí, sin dudas, puesto que una serie de grandes robles, cada uno creciendo de una bellota individual, pueden ser fácilmente considerados seres vivientes únicos, con un mundo singular de apertura fantasmática a otros cosas vivientes (este ave, ardilla o conjunto de humanos) y marcados desde el principio por la eventual finitud de esas posibilidades, pero un conjunto de álamos, por otro lado, comprende un colectivo rizomático (que es único, indudablemente, pero cada árbol individual no es realmente un "cada uno" genéticamente hablando). Quizás las plantas que se reproducen sexualmente (a través de la polinización y la distribución de semillas) tienen "mundos" en la medida en que sus descendientes son seres "cada vez únicos" (semejantes a un recién nacido humano o animal), mientras que las plantas que se reproducen rizomáticamente (subterráneamente a través de estolones que se extienden) son *weltlos*. Aquí podríamos notar que Derrida de hecho en ciertos momentos

ofrece el parto como el ejemplo privilegiado del acontecimiento (el arribo absoluto que finalmente no puede ser calculado de un modo puramente racional), a pesar de que sus comentarios acerca de la clonación y de la "tecnicidad originaria" (el tema de que siempre ya somos copias tecnológicas antes que originales orgánicos)[11] complicarían de inmediato, me parece, todo privilegio indiscriminado de la reproducción sexual sobre la asexual –para no mencionar el sospechoso antropomorfismo inherente al atribuir mundo solo a las cosas que se reproducen de la manera en que los humanos lo hacen.

Deberíamos también preguntarnos en este punto acerca de la referencia derridiana al "mundo" de los protozoos, un ejemplo que me imagino que elige más que nada por su etimología griega (*protos-zoon*, primera vida o primer animal). Por supuesto, considerar los reinos de lo unicelular abre una serie de preguntas incluso más amplias y difíciles para este discurso acerca de la vida y el mundo, y mucho más aún para cualquier discurso acerca de los privilegios del humano único como punto de referencia para la vida misma, en la medida en que por cada célula "humana" en cada uno de nuestros cuerpos individuales hay diez "otras" células (literalmente trillones de microorganismos)[12]. Para decirlo brevemente, en el nivel micro, la entidad humana o animal "cada vez única" comienza a parecer como compuesta por complejos de otras formas de vida, muchas de las cuales se reproducen de forma asexual. Mirados desde el mundo de los protozoos, los cuerpos vivientes (como los cuerpos humanos) parecen menos seres individuados y más una especie de pradera: un enjambre de formas de vida enredadas y conectadas, con mucha de su actividad vital teniendo lugar en un nivel imperceptible para el ojo desnudo. En cualquier caso, hay muchas preguntas aquí, y voy a admitir ya mismo que no estoy seguro de tener alguna respuesta definitiva concerniente al estatuto liminal de la vida vegetal en Derrida.

De todas maneras, como intentaré sugerir en el resto de este ensayo, esta elisión derridiana de las plantas en relación con la vida no es meramente evidencia de que Derrida cruelmente desprecie o ignore al reino vegetal. Antes bien, la cuestión excluida acerca de las "plantas, flores y vegetales" en Derrida está menos conectada transversalmente con el discurso de la vida animal que con la temática de la *physis* misma (a menudo traducida como "naturaleza" pero inclinándose más bien a tener el sentido griego de aquella "potencia de crecimiento" vinculada con la vida vegetal, la condición de posibilidad de toda emergencia). Como sucede con *différance*, *physis* comprende una potencia de emergencia que permanece indiferente a esta o aquella forma de "vida", a este o aquel ser individual o a su mundo: una necesaria condición de (im)posibilidad que (al final, o desde el principio) es enteramente indiferente a cualquier piedra, animal, planta o humano individual.

Para ser claros: no estoy interesado aquí en acusar a Derrida de zoocentrismo en su trabajo acerca de la vida animal. A la vez que sería negligente no reflexionar acerca del silencio incómodo en torno a la vida vegetativa tanto en el relato derridiano del pobre tratamiento que la filosofía ha dado a los animales como así también, y quizás aún más, en el amplio espectro de trabajos recientes sobre la biopolítica y la animalidad –donde la obra derridiana ha encontrado un nuevo y ameno hogar. Aquí estoy *siguiendo* a Derrida, no *criticándolo* –lo rastreo como el animal que luego él es. Pero al hacerlo también estoy siguiéndolo como una planta –siguiendo la pista de las innumerables semillas que ha diseminado de la flor de la deconstrucción.

Para poner mis cartas sobre la mesa, quiero sugerir que una cantidad abundante de recursos para pensar acerca de la vida plantística en la obra de Derrida se hallan en su obra maestra de 1974 (hoy, aparentemente, casi olvidada) *Glas*. Entre los muchos otros debates en los que *Glas* participa (Hegel contra Genet, la ley contra el criminal, la filosofía contra la literatura, la normalidad contra lo queer, lo propio contra lo impropio), aquí quiero demorarme con la puesta en escena del animal contra la planta –la vida entendida como animalidad contra la vida entendida

[11] Acerca del nacimiento como arribo absoluto, véase de Derrida "Artefactualidades" (1998: 25 y ss); sobre la tecnicidad originaria, véase Bradley (2011).

[12] Véase el Human Microbe Project del NIH, http://www.nih.gov/news/health/jun2012/nhgri -13.htm.

como vegetalidad, la reproducción animal como apropiación contra la lluvia expropiadora de polen o néctar por parte de la flor, las religiones animales de sacrificio ennoblecedor (desde los innumerables sacrificios animales del judaísmo hasta el cordero de Dios cristiano) contra las religiones de la flor de gasto excesivo (desde el homicida Caín, cuyos frutos de la tierra disgustaron a Dios, hasta las antiguas religiones de la flor de la India y los cultos báquicos de la vid). Quiero incluso llegar a sugerir que las palabras finales de Derrida en su último seminario (el volumen 2 de *La bestia y el soberano*) realizan un giro no hacia el animal y la pregunta por las formas de vida "más elevadas" sino hacia el "mundo" vegetal de indiferencia y crecimiento descontrolado y canceroso, no hacia la animalidad individuada de *bíos* o *zoe* sino hacia la *physis* vegetal en tanto potencia o acontecimiento de surgimiento inhumano. Quizás, al final, la planta (como figura privilegiada del *pheuin*, el crecimiento o surgimiento mismo) no tiene acceso al mundo porque encarna y despliega algo previo (y sin dudas superior) al problema del mundo: ¿la Planta y (o quizás incluso *como*) el Soberano?

Al menos quisiera demostrar que la notable ausencia de pensamiento deconstructivo acerca de la vida vegetal en la obra tardía de Derrida halla una gran compensación en *Glas*, obra que realiza lo que podríamos llamar una deconstrucción clásica de la oposición animal/planta. La minuciosa investigación en *Glas* de lo que Derrida llama "la cuestión de la planta, del *phuein*, de la naturaleza" lo conducirá a plantear directamente: "La deconstrucción práctica del efecto trascendental está actuando en la estructura de la flor" (2015, p. 21b). Asimismo, estoy siguiendo lo que Michael Naas (2009) en *Derrida from Now on* irónicamente llamó

> un principio hermenéutico casi infalible cuando se trata de chequear alguna hipótesis o tesis que concierna al trabajo de Jacques Derrida. El principio funciona más o menos así: argumentá extendiéndote ampliamente por el corpus derridiano [...] pero al final fijate si en *Glas* la cuestión no estaba ya explicada, de principio a fin, en 1974. (208)

Glas

Como señaló irónicamente John Leavey, uno de los traductores al inglés de *Glas*, en su conferencia de 2012 ante la Modern Language Association, el texto experimental de Derrida de 1974 es un sólido ganador del galardón "mejor libro que nunca has leído", el juego académico que a veces aparece luego de varios vasos de vino en las cenas entre universitarios. Así pues, la oscuridad de *Glas* constituye como mínimo un irónico apoyalibros del trabajo inmensamente popular de Derrida acerca de la animalidad. Y deberíamos señalar rápidamente que *Glas* es considerado de forma justificada un célebre monstruo, que consiste en dos columnas en cada página (extra ancha) del texto, una sobre Hegel y la otra sobre Jean Genet. Y por supuesto que decir "está escrito en dos columnas" lleva a subestimar bastante las dificultades que *Glas* presenta, dado que Derrida complica su propio esquema binario insertando continuamente otros textos dentro de las columnas ("tatuajes" de textos con tipos de fuentes diferentes en cajas, junto con citas, definiciones de diccionario y otras pausas donde intervienen muchas voces o textos). Más allá de cualquier cosa que sea, un texto como *Glas* es una comedia de *tour de force* (y el género es literalmente la comedia, un círculo –el principio es el final, al estilo de *Finnegans Wake*). Y la broma está dirigida directamente al más serio y trágico de los proyectos filosóficos, el de Hegel. La última palabra de la columna de Hegel (si es que tiene una "última palabra") es literalmente "comedia"[13]. En un mundo que póstumamente ha decidido que Derrida es o bien un pensador de los animales o bien un pensador triste de "las plegarias y las lágrimas", *Glas* nos recuerda intensamente otro

[13] El penúltimo parágrafo de la columna de Hegel es el "último" en la medida en que la propia última sección es de hecho el comienzo. La página 1 es una continuación de la última página, y la columna empieza en la mitad de una oración, "por lo restante –hoy, para nosotros, aquí, ahora– de un Hegel, ¿qué?" (Derrida 2015: 7a). El penúltimo (aunque secretamente último) párrafo de la columna de Hegel concluye: "El silogismo del arte espiritual (*épos*, tragedia, comedia) conduce a la religión estética hasta la religión revelada. A través, por tanto, de la comedia" (291a).

Derrida, el filósofo de la alegría performativa maliciosa y la producción artística de vanguardia. Y el Derrida que es un pensador de la vida vegetal.

Los lectores familiarizados con *Glas* me disculparán si realizo un breve mapa introductorio para quienes no han frecuentado el texto. En primer lugar, obviamente las dos columnas de texto están dispuestas para testear las leyes hegelianas de la superación dialéctica –la famosa *Aufhebung* hegeliana, el motor del progreso dialéctico: afirmación, negación, síntesis. La pregunta más obvia planteada por el texto (y la que se formula en cualquier intento por "leerlo") concierne a la primera columna, que recoge el proyecto del progreso dialéctico planteado por Hegel –"Cálculo superior y sin resto: eso es lo que quiere ser la conciencia" (2015: 71a). La pregunta que inaugura el libro y "resta" a través de él es si acaso esta conciencia puede, como Hegel nos llevaría a creer, "superar" a la columna B (que en este caso concierne al nombre propio de la impropiedad misma, el proyecto literario de un deseo queer transgresivo y masoquista llevado adelante en los escritos literarios de Jean Genet). Tal como lo dice una voz (¿la de Derrida tal vez?):

> ¿Por qué pasar un cuchillo entre dos textos? ¿Por qué, al menos, escribir dos textos a la vez? ¿Qué escena se está representando? ¿Qué se desea? Dicho de otro modo, ¿de qué se tiene miedo?, ¿quién?, ¿de quién? Por supuesto, se quiere tornar la escritura en algo inaprensible. Cuando tenemos la cabeza aquí, se nos recuerda que la ley del texto está en lo otro, y así hasta nunca acabar. […]. Ya no se nos permite saber dónde está la cabeza y dónde el cuerpo de dicho discurso (2015: 76b)

Si bien leer *Glas* parece algo alejado de la experiencia común de responder a textos, la estrategia derridiana será mostrar que semejante intertextualidad multiplicante es la práctica más básica de todo leer y escribir: incluso "si me pongo en línea y creo –ingenuamente– estar escribiendo un solo texto a la vez, volvemos a lo mismo, todavía hay que contar con el coste del margen" (2015: 77b), y el texto demuestra esta indecidibilidad productiva en un amplio espectro de regímenes discursivos. Sin dudas, *Glas* se mueve como una planta o una vid, "al aglutinar más que al demostrar" (2015: 88b), haciendo una polinización cruzada, deviniendo invasivo, encolando (104–105b), y sobre todo mediante lo que Derrida llama "injertar" (vegetales), cortando algo de un texto e hibridándolo con otro (2015: 136). Quizás lo único que *Glas* no permite es la superación dialéctica –y Derrida sugerirá que esta es de hecho la única ley de la dialéctica: su condición de posibilidad es simultáneamente su condición de imposibilidad.

Por supuesto, para Hegel un cierto tipo de indecidibilidad ("demorarse con lo negativo") es absolutamente necesario para el progreso del espíritu –que constantemente debe arriesgar el saber y la vida mediante la confrontación (y la superación) de la ignorancia y la muerte. Esto es una suerte de resumen de la dialéctica: se niega la diferencia y se la eleva (aunque sea momentáneamente) a un nivel superior de síntesis a través del movimiento del deseo. La dialéctica enseña, como mínimo, cómo hacer de lo negativo algo productivo –con la muerte por ejemplo: hay que tomar a la muerte como algo interior a la vida, demorarse con ella y elevarla, transformarla en un motor del progreso y el descubrimiento, antes que tratar a la negatividad de la muerte como un pozo sin fondo de desesperación. De otra manera, la muerte sencillamente vence. La otredad que confronta lo negativo hegeliano no es, pues, paralizante, sino que más bien es lo que la conciencia requiere para hacerse más fuerte, más segura de sí, para progresar: la conciencia debe nutrirse de los restos cada vez que una oposición es adjudicada, reapropiándose dichos restos, elevándolos. Si bien a menudo Hegel es tachado de pensador totalizante, es importante observar que su visión de lo absoluto no es un estado estático sino el movimiento sin fin del deseo: el Espíritu Absoluto quizás no es nada más que el mandato permanente de soltarse uno mismo para encontrarse –eternamente arriesgarse a morir para superar la muerte.

Derrida demuestra en *Glas* que Hegel es, como tal, un pensador del deseo animal como motor del saber y el progreso, pero este deseo animal debe ser negado y elevado –el espíritu debe hacerlo culturalmente respetable. Como escribe Derrida, en Hegel "El sentir humano todavía es animal. La limitación

animal la siento, en cuanto espíritu, como una constricción negativa de la que procuro liberarme, como una carencia que intento colmar. [...] El hombre solo pasa del sentir al concebir sofocando el impulso, cosa que, según Hegel, no podría hacer el animal." (2015: 32-33a). Y por supuesto esta tensión hegeliana entre "el momento animal y el momento espiritual de la vida" (2015: 33a) da inicio a un proyecto biopolítico que se vuelve muy familiar para nosotros durante el transcurso del siglo XIX y hasta nuestros días: el proyecto de ordenar el deseo animal del hombre y refinarlo (o no) a través de la educación, la represión o la normalización de la cultura. La cuestión de la animalidad subyacente del hombre recorre a todos los pensadores que han dado lugar a lo que entendemos como "nuestra" época biopolítica (Nietzsche, Freud, Darwin, Schumpeter), y la lectura derridiana de Hegel llega a una conclusión similar a la de Foucault en *Las palabras y las cosas*: la modernidad no nace, como algunos pensadores de la animalidad nos han hecho creer, del rechazo o la abyección de la animalidad sino más bien de la total incorporación del deseo animal en la definición fundamental de lo humano[14].

Por su parte, Derrida no rechaza este proyecto "animal" hegeliano en absoluto, sino que de hecho lo intensifica, lo somete a la prueba de sí mismo: ¿Tiene o tendrá éxito al final este apetito animal de apropiación de la otredad? ¿Puede lo negativo ser tan fácilmente economizado, hacerlo rendir como saber en un nivel superior? Como resume Derrida las obsesiones de *Glas*, "Queda en él un resto, algo irresoluble, impracticable, innormal o innormalizable. Y esto es lo que aquí nos interesa y nos constriñe" (2015: 11a): el texto se demora sobre esos restos que se niegan a ser levantados, normalizados, incorporados, sabidos.

Pero *Glas* no solo pone en escena una lucha maniquea de normas versus exceso, con algo parecido al exceso como ganador inevitable. Esta es la versión popular del proyecto de la deconstrucción pero en ningún lado es más claro que en *Glas* que Derrida sencillamente no celebra una indecidibilidad negativa –la flor, la literatura, el deseo queer, la madre, la hermana, etc. No se trata de que estos "indecidibles" sean simplemente la otra cara del proyecto hegeliano de dar cuenta de todo, sino que comprenden su propia (y para Derrida superior) forma de totalización, una forma que de hecho puede dar cuenta de su propio y necesario fracaso, de sus propios restos, de una forma positiva más que negativa En suma, la novela que *Glas* pone en escena no es meramente Hegel versus Genet (totalización versus indecidibilidad, filosofía versus literatura animal versus planta), sino que el libro lleva a cabo dos modos diferentes de totalización, lo que Derrida llama dos modos diferentes de "decir todo"[15].

En cualquier caso, Derrida incesantemente testea la lógica de elevación de los restos hegeliana, contrastando a Hegel con Genet en una serie de temas –desde la muerte hasta el entierro (literalmente, la normalización de los restos peligrosos –hacer el duelo a partir de la melancolía), pasando por la cuestión de la familia (que es básicamente la normalización de un deseo sexual que de otro modo sería peligroso, elevándolo al nivel de la propiedad –aunque existen muchas discusiones en torno al hijo bastardo de Hegel y a la extraña atracción por su hermana loca). Pero voy a argumentar que el choque binario que se privilegia en *Glas* no es tanto filosofía versus literatura sino animal versus planta.

Plantas y animales en Glas

En el inicio de la columna de Hegel, de forma muy económica Derrida señala dos momentos del corpus hegeliano que quiere interrogar: "Dos pasajes muy determinados, parciales, particulares, dos ejemplos. Pero el ejemplo quizá se burle de la esencia. Primer pasaje: la religión de las flores. [...]Segundo pasaje:

[14] Véase mi "The Archaeology of Biopower" (e/p) para un desarrollo de este argumento.

[15] Cuando fue interrogado por Derek Attridge acerca de lo que mentaba como literatura, o lo que significaba para él estar dedicado a la literatura cuando era un hombre joven, Derrida contestó: "la literatura [...] me parecía, de modo confuso, la institución que le permite a uno decirlo todo, según todas las figuras. [...] La institución de la literatura en Occidente, en su forma relativamente moderna, está ligada a una autorización para decirlo todo y, sin duda, al advenimiento de la idea moderna de democracia" (Derrida 2017: 117-118).

la columna fálica de la India." (2015: 8a). ¿Por qué, uno puede preguntarse, estos dos extraños momentos de los textos de Hegel, el primero de la *Fenomenología* y el segundo de la *Estética*? ¿Cómo pueden ser momentos privilegiados la religión de las flores y la "celebración dionisíaca" de los cultos de la fertilidad (prácticas provenientes de las antiguas India y África) para empezar a pensar acerca del pensador europeo moderno más ambicioso de la Ilustración? Inicialmente, podríamos empezar a responder la pregunta "¿por qué Derrida comenzaría aquí?" aventurando que estos son dos momentos originarios, y quizás preoriginarios, en Hegel. Todo en Hegel se mueve de a tres por supuesto (afirmación, negación, síntesis) y su vista de ojo de águila de la historia y la religión no son excepciones: como el inicio de la Fenomenología mismo, que se mueve de cierta certeza sensible, a través de la conciencia desdichada, hacia los primeros indicios de algo parecido al saber, la historia para Hegel se mueve del mundo antiguo (y sus ingenuas religiones –de certeza sensible– de la flor inocente y del deseo fértil) a través del temprano mundo judeo-cristiano del remordimiento y la culpabilidad, hacia su superación dialéctica en la Ilustración cristiana en curso en los tiempos de Hegel.

De modo que la religión de las flores o los cultos de fertilidad del mundo antiguo son momentos menos originarios que preoriginarios en Hegel, ingenuidades imposibles. Como la certeza sensible (la condición necesaria pero de ninguna manera suficiente para la percepción), la religión de las flores comprende una fase histórica que existe en el sistema hegeliano solo para ser superada. Como escribe Derrida:

> [La religión de las flores en Hegel] ni siquiera es un momento, una parada. Se agota casi en un pasar (*Übergehen*), un movimiento evanescente, el efluvio que flota sobre una procesión, el paso de la inocencia a la culpabilidad. La religión de las flores sería inocente; la religión de los animales, culpable. No queda resto de la religión de las flores […], o apenas; procede a su propia culpabilización, a su propia animalización, al devenir culpable y, por tanto, serio, de la inocencia (2015: 8a)

Derrida luego cita al Hegel de la *Fenomenología*: "La inocencia de la *religión de las flores*, que no es sino la representación de sí mismo sin el sí mismo, pasa a la seriedad de la vida agonística, a la culpa de la *religión de los animales*; la quietud y la impotencia de la individualidad contemplativa se convierten en el destructivo ser-para-sí" (2015: 8a) y en consecuencia a los dramas del progreso, la historia, la ley y la política. Como los lugares de donde provienen (África e India), las religiones de la flor son literalmente prehistóricas para Hegel; son meramente un "quieto e impotente" estado de la naturaleza que aún debe ser negado, debe ser superado y llevado a la dimensión dialéctica que es la cultura. Como indica la cita de Hegel que Derrida copia luego: "La meta de la naturaleza es matarse a sí misma y horadar la corteza de lo inmediato, de lo sensible, consumirse como el Fénix, para surgir, rejuvenecida, fuera de esa exterioridad, en cuanto espíritu" (2015: 135a). La naturaleza debe ser elevada y transformada; la naturaleza debe devenir cultura.

Y recordemos que un cierto resurgimiento de la religión de la flor inocente (bajo el nombre moderno de "romanticismo") es uno de los blancos principales de Hegel en la *Fenomenología* –especialmente apunta con el romanticismo obsesionado con la naturaleza de Goethe y Schelling, "representación tan pretenciosa como difundida en la convicción de nuestro tiempo" (Hegel 1985: 9), ironiza Hegel. Funcionando como un ingenuo "mal infinito" –la naturaleza como in-diferencia preoriginaria, incapaz de dar cuenta del progreso o de dirigirlo– esta modernísima religión de la flor es célebremente ridiculizada por Hegel como "la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos" (Hegel 1985: 15).

Y aún así, Derrida pregunta, y aún así… Del mismo modo en que la certeza sensible será difícil de dejar atrás en el ascenso de la conciencia hacia el saber, podríamos resumir todo *Glas* como la extendida pregunta planteada al discurso de Hegel: si el pensamiento de Hegel acerca de la cultura y la ley es un proceso gradual que extrae sacrificio cultural, progreso y saber de una naturaleza indiferente e insignificante –animalizando la planta, por decir así, y luego humanizando al animal– ¿será alguna vez capaz este proyecto de ganar y mantener la velocidad de

escape respecto de su otro primario y condición de posibilidad, una especie de *physis* preoriginaria? La pregunta permanece: ¿puede la dialéctica "escapar" o "superar" la otredad de la cual depende para avanzar: la naturaleza, la *physis*, la planta, el crecimiento y el surgimiento *–esa indiferencia preoriginaria que (secretamente) reclama y conduce la ley*? ¿Se puede "entrenar" el acontecimiento del surgimiento con el deseo como falta, la vergüenza o la propiedad? ¿O es el acontecimiento del surgimiento indiferente a la cultura –simplemente no es el tipo de cosa que mansamente se someterá a semejante "progreso" hacia fines más elevados? ¿Y acaso semejante sistema de diferenciación cultural no requiere la producción (incesante) de restos cada vez más indiferentes para que el sistema en su totalidad sea capaz de moverse hacia un nivel superior? Más restos, más deseo, escalones más elevados para el espíritu: "Al alejarse de la naturaleza, al negarla en él, al relevarse, sublimarse, idealizarse se vuelve cada vez más deseante. De este modo el deseo humano es más deseante que el deseo animal; el deseo masculino es más deseante que el deseo femenino, el cual se mantiene más cerca de la naturaleza. Más deseante y, en consecuencia, más insatisfecho y más insaciable" (Derrida 2015: 190a). Del mismo modo en que la naturaleza debe ser culturizada, así también la planta debe ser animalizada: "Cuanto más nos elevamos en la jerarquía diferenciadora de la animalidad […], tanto más capaz es el organismo de asimilar cuerpos extraños o totalidades orgánicas diferenciadas" (2015: 132a).

Para pasar rápidamente por todos los avatares de la religión de la planta en *Glas* –la literatura, lo queer, el convicto, la erección, la hermana loca, el hijo ilegítimo, todas las formas del deseo no significativo–, la pregunta para todos ellos sería similar: ¿pueden estos estados "preoriginarios", no normativos, finalmente ser normativizados, animalizados, economizados, se puede hacerlos rendir, hacerlos progresar hacia un saber más elevado? ¿Es posible que la inerte o indiferente condición de posibilidad de la superación dialéctica sea meramente absorbida por el movimiento del saber, negada y elevada a lo absoluto por el motor del espíritu?

En el nivel macro, *Glas* pone en escena para nosotros una confrontación entre la animalidad del movimiento apropiador y civilizador del espíritu y la "ley" de la naturaleza de la planta –que Hegel concederá que es crecimiento, sí, surgimiento, sí, pero un tipo de crecimiento indiferenciado y descontrolado que es finalmente el anatema del progreso del espíritu de o la ley–, y no porque la naturaleza o la planta (o la literatura, llegado el caso) sea meramente inerte sino porque son peligrosas. El "mal infinito" de la planta debe ser educado por el animal como el "buen infinito" de la culpabilidad, el deseo por objetos sobre lo cual el espíritu puede trabajar. El deseo animal es "superior" para Hegel porque ese deseo puede ser reprimido, superado, entrenado. El deseo de la planta meramente crece sin *telos*, sin un fin propio (o una muerte propia) –y la lógica aquí es la clásica: en Aristóteles, la *psuke* o alma vegetativa despliega una sola potencia, la habilidad para crecer. Pero esa potencia no tiene entelequia, dado que las plantas no tienen una forma ideal hacia la cual crecen –tan solo crecen descontroladamente hasta que no crecen más.

Así pues, por ejemplo, Derrida nos recordará la manera en que Hegel se refiere a lo femenino y sus prejuicios filosóficos en lo que concierne a la mujer y la planta:

> Este discurso sobre la diferencia sexual pertenece a la filosofía de la naturaleza. Concierne a la vida natural de los animales diferenciados. Sin decir palabra acerca de los animales inferiores y acerca del límite que los determina, excluye las plantas. En ellas, primera "*Potenz*" del proceso orgánico, no habría diferencia sexual. […] En este sentido, la hembra humana, que no ha desarrollado la diferencia o la oposición, se mantiene más cerca de la planta. (Derrida 2015: 131a)

O como escribe Hegel, "La diferencia entre el hombre y la mujer es la misma que hay entre el animal y la planta" (cit. en Derrida 2015: 214a).

De modo que para Hegel la planta debe ser "animalizada" en el mismo sentido que la mujer debe ser *varonizada*, la familia debe ser nacionalizada y la mera materia debe ser elevada por el espíritu: sin el momento de la superación, no hay nada sino crecimiento "natural" canceroso, sin aspiraciones

al mejoramiento o a fines superiores: la vida nutritiva, sin un "mundo".

Nuevamente es la planta, que Derrida continuamente conecta con la cuestión de la *physis*, lo que permanece como eje de las indagaciones de *Glas*. No el animal, que Derrida demuestra una y otra vez que ya es incorporado por Hegel en el movimiento del espíritu (de hecho, podría decirse que la animalidad es el fundamento de ese movimiento del deseo). El deseo animal de Hegel es el motor del discurso dialéctico, mientras que el "deseo de la planta" desplegado sin cesar en la columna de Genet no "conduce" a ninguna parte, o a ninguna parte *propia*: masturbación, deseo queer, la prisión, el bajo mundo del ladrón, la catexis sobre la madre –¿puede alguna de estas cosas ser elevada? Como una flor, y conectada centralmente con las erecciones que pueblan el texto de Genet como flores, este "otro" deseo surge intensamente y se demora por un momento antes de liberar su semilla al viento y perderse. Cae, como resto, hacia abajo, como si volviera al suelo/fundamento del mal infinito –opuesto a aquellos restos que constituyen el motor del saber superior. La columna de Genet de *Glas* resiste resueltamente esa elevación, se queda con el deseo no reproductivo, con la certeza sensible, con la planta: *physis*. Con una ironía apoteótica, a causa de Hegel, se muestra finalmente que el deseo queer de Genet es "deseo natural" –la planta, la flor, el bandido queer, todos permanecen indiferentes a la cultura, a la elevación. Y Derrida claramente lo demuestra en la columna de Genet a través de la figura de la erección, ese signo privilegiado de la soberanía masculina y el poder reproductivo, que por supuesto es "elevado" por medios que están en gran medida más allá del control racional de cualquier sujeto. En la columna de Genet, las erecciones crecen como flores y diseminan su semilla por todos lados, pero su actividad no conduce a nada que Hegel reconocería como un estadio "superior".

Y por supuesto esta actividad no normativa es tanto más necesaria por cuanto el progreso cultural depende de un resto que finalmente no puede controlar: cualquier dialéctica progresiva debe producir continuamente cada vez más restos nuevos, indiferentes, insignificantes –material que surge indocumentado y que precisa ser transformado en algo con sentido, negado y elevado. Derrida resume concisamente la lectura de la dialéctica hegeliana de *Glas*,

> Aquí no hay elección: cada vez que se mantiene un discurso contra lo trascendental, una matriz –la estricción misma– constriñe al discurso a poner lo no-trascendental, el afuera del campo trascendental, lo excluido, en posición estructurante. La matriz en cuestión constituye lo excluido como trascendental del trascendental, como simili-trascendental, como contra-banda trascendental. La contra-banda *todavía* no es la contradicción dialéctica. Llega a serlo necesariamente, es cierto, pero su todavía-no no es todavía la anticipación teleológica, lo que hace que no llegue a ser nunca contradicción dialéctica. *Resta* como otra cosa distinta de lo que, necesariamente, tiene que devenir. Esa sería la ley (no dialéctica) de la estrictura (dialéctica) (2015: 272a).

En el marco de esta ley general de la dialéctica, el surgimiento de la diferencia solo puede lucir como indiferencia, un resto que todavía-no está sujeto a la ley. Pero por supuesto el surgimiento de este todavía-no, esta diferencia indiferente, al final es el principio estructural de todo el discurso. La dialéctica quedaría rancia como la cerveza de anoche sin el surgimiento del acontecimiento, el resto, el contrabando. Lo "excluido" (el mal infinito de la naturaleza supuestamente in-diferente) se halla, de hecho, en una "posición estructurante", "la ley (no dialéctica) de la estructura (dialéctica)". La estructura a través de la cual este resto es inevitablemente producido por la superación dialéctica es trabajado más concisamente en *Glas* de acuerdo a la lógica de la planta, aunque de nuevo vale la pena recordar que la planta es conectado por Derrida directamente con el *phuein* de la *physis* –la potencia de crecimiento y surgimiento que, a su vez, está ligada con la "naturaleza" en la mayor parte del pensamiento occidental: "la esencia de la flor aparece en su desaparición, vacila como todas las mediaciones representativas, pero se excluye también de la estructura oposicional" (2015: 274a).

Cuando resume las apuestas y los movimientos de *Glas* más tarde en el texto, Derrida pregunta directamente "¿Cuán lejos hemos llegado?" Al responder, Derrida retorna a su señalamiento del inicio acerca de la planta y el animal en Hegel:

> ¿Por qué la planta y el animal, la planta y después el animal? […]. Ninguna oposición se puede formar sin comenzar a interiorizarse. Esta organicidad no deja ya de enlazarse consigo misma en la planta, pero la vida se representa en ella solo por anticipación. La guerra efectiva, como oposición interior a lo vivo, no se desencadena todavía. La planta, en cuanto tal, vive en paz: sustancia, ciertamente, y todavía no había sustancialidad en la luz; pero sustancia sosegada, sin esa guerra interior que caracteriza a la animalidad. No deja ya de haber la vida y el sí mismo, pero todavía no la guerra del deseo. Vida sin deseo – la planta es una especie de hermana. (2015: 273a)

Hacia el final, Derrida sugiere que Hegel elude la vida plantística porque "La subjetividad de la planta todavía no es para sí misma. El criterio sobre esto es clásico: la planta no se da su propio lugar (2015: 273a).

De Glas a la palabra final

Para retornar de *Glas* a la lógica del trabajo derridiano tardío acerca de la animalidad, es difícil no concluir que el análisis de Derrida sobre la planta en Hegel retrocede inmediatamente ante el tema central de Hegel, los privilegios animales de la conciencia humana. Recordemos nuevamente que el trabajo derridiano acerca de la animalidad no se ofrece en pos de elevar al animal (sugiriendo que el animal es similar a los humanos en cuanto a la sensación, el sufrimiento, la muerte, la relación con el mundo, etc.), sino que más bien se pregunta si acaso todo lo que el pensamiento occidental ha dicho acerca del animal (se "comporta" en lugar de actuar, no tiene acceso como tal a las cosas, no sabe nada de la finitud) no es finalmente todo lo que puede decirse de los humanos también.

En *Glas* esto parece claramente la estrategia y la lógica de la obsesión derridiana con la planta también: ¿son los humanos alguna vez elevados al nivel de ser "para ellos", dándose a sí mismo su propio lugar? ¿O acaso los humanos son de alguna manera cercanos a las plantas –al fin y al cabo, sujetos enteramente a sus medios, viviendo, creciendo sin entelequia, y muriendo indiferentemente; respondiendo como pueden a los acontecimientos que suceden a su alrededor, acontecimientos o surgimientos en el interior de un mundo físico en gran medida indiferente a todas las formas de vida particulares "como tales"? En suma, *Glas* se pregunta: ¿Puede lo que Hegel llama "la indiferencia inocente" de la vida de las plantas (2015: 275a) finalmente ser incorporada, dominada y dejada atrás por el trabajo diferenciante del espíritu, "la determinidad y la negatividad" (2015: 275a)? ¿El deseo humano-animal finalmente triunfa sobre la *physis* vegetal? ¿O es al revés en mayor medida? Lo cual sugeriría que la *physis* es menos "inocente" que "soberana".

De hecho, uno se queda pensando si acaso el trabajo de Derrida acerca de la vida plantística en *Glas* no sube la apuesta en torno a la cuestión de la vida, mucho más que el trabajo acerca de la animalidad –en la medida en que *Glas* sugiere que algún tipo de lógica plantística es "superior" a la lógica animal del humanismo de Hegel. (De allí el incremento de la apuesta –el trabajo derridiano acerca de los animales demuestra que la lógica de la animalidad podría ser, de hecho, idéntica a la lógica del humanismo, pero hasta donde sé, nunca sugiere que la lógica de la animalidad es de alguna manera superior a la lógica del humanismo).

Creo que el mejor lugar para explorar el resultado de esta cuestión es el final propiamente dicho del itinerario de Derrida, el último seminario antes de su repentina muerte por cáncer de páncreas: la segunda serie de las lecciones sobre *La bestia y el soberano*, donde a la vez reabre y se ve trágicamente forzado a terminar su largo estudio de Heidegger y la cuestión de la animalidad. Este último seminario es único, como ha mostrado definitivamente Michael Naas en *The End of the World and Other Teachable Moments*, en la medida en que está marcado por una investigación discontinua pero obsesiva acerca de una sola palabra que es clave en los textos de Heidegger de los años 30, la palabra alemana *Walten* (como una forma de violencia soberana, originaria). Como Derrida mismo dice (2011) en la última lección de lo que terminó siendo su último seminario, "tardíamente en mi vida de lector de Heidegger, acabo de descubrir una palabra que parece obligarme a mirar todo desde una nueva perspectiva"

(2011: 338). Resumiendo lo que toma del trabajo sobre la animalidad de Heidegger en el segundo tomo de *La bestia y el soberano*, dice

> retengo esa curiosa inconsecuencia que consiste en definir la animalidad mediante la vida, la vida mediante la posibilidad de la muerte y, sin embargo, sin embargo, en negar el morir propiamente dicho al animal [...] Lo que le faltaría [al animal] no es el acceso al ente sino al ente *en cuanto tal*, es decir, esa delgada diferencia entre el ser y el ente que, como veremos, surge de lo que solo puede denominarse cierto *Walten.* (2011: 157-158)

En su último seminario, Derrida vuelve una última vez al trabajo heideggeriano sobre la animalidad y el mundo, recordándonos la estrategia original de Heidegger: pensar la vida no como una esencia, una propiedad o una cosa sino pensar diferentes formas de vida siempre en el marco de una serie de relaciones respecto de sus orígenes y posibilidades, de la *physis* y el mundo. Siguiendo una ontología fundamental, Heidegger insiste en que debemos retornar a la *physis* a los fines de repensar lo que la vida humana es. Como nos recuerda Derrida:

> Recuerden ustedes que, para Heidegger, –porque tendremos que pensar en eso con toda seriedad–, la *physis* todavía no es la naturaleza objetiva, sino la totalidad del mundo originario en su aparecer y en su impulso originario. Hacia ese "mundo" originario, hacia esa *physis* más vieja que la naturaleza objetiva de las ciencias naturales [...] habremos de volver nuestro pensamiento para hablar de nuevo y de otro modo del ser en el mundo del hombre o del *Dasein* y de los animales, de su relación diferencial con ese mundo que se les supone común y no común. (2011: 34)

En el transcurso de este seminario final, Derrida rastrea el incesante uso por parte de Heidegger de la palabra *Walten* y sus variaciones en el marco de la conversación sobre las cuestiones de la animalidad, el mundo y la muerte, sugiriendo que para Heidegger hay algún tipo de darse originario incluso antes del "mundo" de posibilidades del *Dasein* –o al menos sugiriendo que lo que se privilegia en la noción heideggeriana de la *physis* está menos teñido por la "inocencia" preoriginaria de Hegel que con un cierto tipo de violencia originaria. Como escribe Derrida: "*walten*: es siempre la fuerza de esa misma palabra que dice una fuerza, un poder, un dominio, incluso una soberanía no comparable con ninguna otra ["más soberana que cualquier soberanía" añade oralmente durante la sesión] – de ahí la dificultad que experimentamos para pensarla, para determinarla y, por supuesto, para traducirla" (2011: 166). Finalmente, Derrida arriesga esta traducción de *Walten* en Heidegger: "una soberanía de última instancia, [...] un superpoder que decide acerca de todo en última o en primera instancia" (2011: 337). Y Derrida continuamente observa el vínculo entre *Walten* y la cuestión de la *physis* en Heidegger: "*Physis* quiere decir ese *Walten* total por medio del cual el hombre mismo queda traspasado (*durchwaltet*) y sobre el cual no tiene poder, ni es dueño de él [...] Dicho de otro modo, esa soberanía todopoderosa del *Walten* no es ni solamente política ni solamente teológica. Excede, pues, y precede a lo teológico-político" (2011: 69). Derrida sigue defendiendo "mi insistencia en *Walten*, aquí, como figura del poder absoluto, de la soberanía antes incluso de su determinación política" a través de su vínculo originario con la *physis*:

> Heidegger [...] nos explica que, si traducimos de un modo más inteligible y más claro (*deutlicher*), si nosotros (es decir, él) traducimos *physis* no tanto por crecimiento (*Wachstum*) cuanto por *Walten* (por "*sich selbst bildenden Walten des Seienden im Ganzen*", el predominio autoconstituyente, autoformado, soberano del ente en conjunto), si por consiguiente traducimos *physis* mejor por *Walten* que por *Wachstum* (por poder soberano antes que por crecimiento) es –dice pues expresamente Heidegger– porque es más claro (*deutlicher*) y más próximo [...] al sentido originario, al sentido intencional, al querer-decir del sentido originario o al querer-decir originario de la palabra *physis*. (2011:68)

Dando vueltas de nuevo en torno al *Walten*, que concierne a lo soberano, reino originario de la *physis* –Derrida parece insinuar que piensa la vida y la muerte no en los términos de un acceso animal o humano al mundo sino en los términos de una potencia "vegetal" de crecimiento o surgimiento que es indiferente al hombre o al animal y que, en consecuencia, no es tanto animadora o garantizadora sino más bien devastadora en su indiferencia. Al final del día, podríamos decir que la *physis-como-walten* podría de hecho comprender la realización irónica del hegeliano sueño universal para la filosofía: una fuerza originaria que de hecho constituye todo e impera sobre todo, todo el resto. Pero esa fuerza resulta ser la *physis*, y no la *Bildung*; vegetal y no animal; naturaleza y no cultura. La condición de posibilidad de una vida, pero no viviente.

Al final de todo, habrá sin dudas alguna especie de totalización esperando al humano –como le ha sucedido al 99,9 por ciento de todas las especies vivientes que ya se han extinguido en la historia del planeta. Pero esa totalización soberana nos sucede *a* nosotros, y no *para* nosotros. Derrida cierra su análisis de Heidegger precisamente en este punto: "el *als*, la *als-Struktur* [estructura del como tal] [de acceso al mundo] que distingue al hombre del animal es, por lo tanto lo que la violencia del *Walten* hace posible" (2011: 348). La "estructura del como tal" del mundo humana-animal depende enteramente, en otras palabras, de un campo previo de fuerzas indiferentes, "un superpoder que decide acerca de todo en última o en primera instancia". Del mismo modo en que los humanos violentamente desplazaron a la *physis* para hacer lugar al Antropoceno, ese mismo *walten-como-physis* –en última instancia– nos desplazará violentamente y nos sucederá a todos y cada uno de nosotros.

Lo cual nos devuelve a *Glas* y la serena indiferencia de la planta como la figura más intensa de la potencia de la *physis* –una lógica todavía más superior para su originaria, soberana fuerza, de surgimiento y crecimiento, emparejada con su total indiferencia respecto de tal o cual ser viviente. Como el tiempo profundo de la *différance*, la planta derridiana no *tiene acceso* a un mundo pasado o futuro, pero quizás eso es solo porque el *walten* originario de la *physis* vegetal comprende tanto el pasado absoluto como el futuro posthumano. Como irrupción intensa de la *physis*, la planta como tal no está técnicamente viva en Derrida (no tiene mundo fantasmático ni singularidad), pero es la condición de (im)posibilidad de la "vida". Volviendo a *Glas*, esta obra nos muestra finalmente que los supuestos privilegios de la vida animal-humana deseante surgen por necesidad de un principio no viviente –*physis, différance,* vida vegetal, llámese como se quiera– que necesariamente aflige y marca la supuesta presencia viva del *Geist* o del mundo. El surgimiento sucede en el tiempo, pero ni el surgimiento ni el tiempo deben ser confundidos con los fantasmas correlacionistas del deseo humano. El fin del mundo sin dudas, pero quizás el comienzo de algo como los "estudios críticos de la vida".

Traducción: Noelia Billi

Bibliografía

Bradley, Arthur. 2011. *Originary Technicity: The Theory of Technology from Marx to Derrida*. New York: Palgrave.

Clark, Timothy. 2013. "What on World Is the Earth?", *Oxford Literary Review* 35 (1): 5–24.

Derrida, Jacques. 1994. "La mitología blanca" en: *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1994, pp. 247-311.

——. 1998. "Artefactualidades". En *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires: EUDEBA.

——. 2001. *The Work of Mourning*. Ed. y trad. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Chicago: University of Chicago Press.

——. 2003. *Chaque fois unique, la fin du monde*. Ed. Pascale-Anne Brault y Michael Naas. Paris: Galilée.

——. 2005a. *Sovereignties in Question: The Poetics of Paul Celan*. Trans. Thomas Dutoit. New York: Fordham University Press.

——. 2005b. "Última entrevista a Jacques Derrida: Estoy en guerra contra mí mismo". Trad. S. Royo. *A Parte Rei*, 37. Disponible en: http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/entrevista37.pdf

——. 2005c. *Cada vez única, el fin del mundo*. Trad. M. Arranz. Valencia: Pre-Textos.

——. 2008. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.

——. 2010. *Seminario La bestia y el soberano*. Volumen I. Buenos Aires: Manantial.

——. 2011. *Seminario La bestia y el soberano*. Volumen II. Buenos Aires: Manantial.

——. 2014. *The Death Penalty*. Vol. 2. Trad. P. Kamuf. Ed. G. Bennington, M. Crépon y T. Dutoit. Chicago: University of Chicago Press.

——. 2015. *Glas/Clamor*. Madrid: Oficina de Arte y Ediciones.

——. 2017. "Esa extraña institución llamada literatura. Una entrevista de Derek Attridge con Jacques Derrida". *Boletín del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*, n° 18, pp. 115-150.

Doyle, Richard. 1996. *On Beyond Living: Rhetorical Transformations of the Life Sciences*. Palo Alto, Calif.: Stanford University Press.

Foer, Jonathan Safran. 2010. *Eating Animals*. Boston: Back Bay Books.

Gaston, Sean. 2013. *The Concept of World from Kant to Derrida*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.

Hägglund, Martin. 2008. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

——. 2009. "The Challenge of Radical Atheism: A Response", *New Centennial Review* 9 (1): 227–252.

Heidegger, Martin. 2007. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Trad. A. Ciria. Madrid: Alianza.

Hegel, G. W. F. 1985. *Fenomenología del espíritu*. Trad. W. Roces.Madrid: FCE.

Naas, Michael. 2009. *Derrida, from Now on*. New York: Fordham University Press.

——. *The End of the World, and Other Teachable Moments from Jacques Derrida's Final Seminar*. New York: Fordham University Press. (e/p)

Nealon, Jeffrey T. "The Archaeology of Biopower: From Plants to Animals in Foucault's *The Order of Things* and *History of Madness*." In *Biopower: Foucault and Beyond*, ed. Nicolae Morar et al. Chicago: University of Chicago Press. (e/p)

Conspiraciones vegetales en la narrativa de Juan Cárdenas

Sebastián Figueroa[1]

1. Introducción

En este ensayo analizo las conspiraciones vegetales que atraviesan la narrativa de Juan Cárdenas a partir de la novela *El diablo de las provincias* (2017) y el cuento/ensayo "Volver a comer del árbol de la ciencia" (2018). Me interesa explorar en estos textos cómo un complot organizado por las plantas para apoderarse del mundo nos permite visualizar las relaciones entre nosotros y los monocultivos que sustentan el modelo del agronegocio. Esto recupera la idea, desarrollada por Ricardo Piglia en su "Teoría del complot" (2001), de que las narrativas de la conspiración, gracias a sus juegos con la realidad y la ficción, nos permiten visualizar aquellas "fuerzas oscuras" del capitalismo que "definen el mundo social", pero que el sujeto es incapaz de comprender. O, como sostiene Fredric Jameson (1990), las narrativas de la conspiración nos permiten cartografiar las relaciones entre nosotros y el sistema global en una época histórica marcada por las fuerzas discontinuas del capitalismo. En esa línea, mi argumento es que las conspiraciones vegetales que observamos en la novela de Cárdenas permiten visualizar "el funcionamiento secreto de lo real" (Piglia 5) que se encuentra oculto en las plantaciones de monocultivos. Para esto, desarrollo primero un apartado sobre la ontología política de las plantas, en el que discuto las implicaciones políticas que tiene relacionarnos con las plantas como sujetos con intencionalidad y consciencia. En este mismo apartado analizo el modo en que ciertas plantas se transforman en vehículos para la expansión del capital, colonizando territorios y modos de relacionarnos con la naturaleza, así como eliminando aquellas plantas y animales que obstaculizan la circulación de valor. Posteriormente, examino en detalle *El diablo de las provincias* enfocándome no sólo en una posible conspiración para transformar al personaje principal en un instrumento del monocultivo, sino también en la degradación del entorno a causa del agrocapitalismo.

2. Un complot bananero

En "Volver a comer del árbol de la ciencia" (2018), el escritor colombiano Juan Cárdenas expone, en la boca de un ingeniero agrónomo de la United Fruit Company, una teoría de la conspiración organizada por las propias plantas para explicar la impresionante expansión de los cultivos de plátanos en Colombia: "creemos que nos estamos aprovechando del plátano, lo explotamos al máximo [...] Pero, ¿y si fuera al revés? Es decir, que no somos nosotros los que nos aprovechamos del plátano, sino que es el plátano el que nos tiene a todos esclavizados, trabajando para él, para su especie" (42). Así, en vez de poner a las plantas a trabajar para nosotros, se trataría de "un plan maestro del plátano para poner a los humanos a su servicio, usándonos para que lo sembremos, para que lo llevemos de un lado a otro, a lo largo de kilómetros y kilómetros, de una civilización a otra, por los siglos de los siglos" (43). Esta lectura conspirativa del plátano interpone un punto de vista diferente en torno a las relaciones de continuidad entre plantas y seres humanos que animan las teorías sobre ontologías vegetales. Aquí no se trata solamente de las plantas como especies vegetales que influencian lo biológico y lo social al mismo tiempo, sino de las plantas como sujetos con un rol clave en el monocultivo industrial y las relaciones de explotación que lo hacen posible.

Esta teoría de la conspiración adquiere mayor fuerza en el caso del plátano en la medida que este constituye uno de los monocultivos más emblemáticos del capitalismo agrícola. Se trata del *plátano* como *planta*, pero también como mercancía en el contexto de una *plantación*. "Volver a comer del árbol de la ciencia" se sitúa precisamente en el con-

[1] University of Pennsylvania, Haverford College.

texto de una economía de este tipo. El cuento se centra en el Sr. Bradshaw, gerente de la United Fruit Company, quien regresa de una reunión con el General Cortés Vargas tras una masacre de trabajadores que se habían negado a seguir cortando banano para la empresa debido a las condiciones de trabajo infrahumanas a las que estaban sometidos. El trasfondo histórico del relato es la Masacre de las Bananeras ocurrida en Ciénaga, cerca de Santa Marta, en 1928, en la cual cientos de trabajadores en huelga fueron asesinados por el ejército tras no llegar a un acuerdo con la empresa. Transitando libremente entre la ficción y el ensayo, el cuento intercala el relato de estos hechos con especulaciones teológicas sobre el plátano y su complot contra los seres humanos para apropiarse del mundo. Por medio de fragmentos apócrifos de la Biblia y el Corán que relacionan el banano con el fruto prohibido, el narrador señala que desde que comimos del árbol del conocimiento buscamos zanjar la brecha entre nosotros y la naturaleza a través de una "correspondencia entre nuestro cuerpo y el mundo natural" (38). El narrador se detiene particularmente en la doctrina de las signaturas, que dicta que la semejanza de ciertos frutos o plantas con los órganos del cuerpo pueden utilizarse como remedios para estos. El banano destaca entre estos frutos no sólo por su semejanza física con el pene o con los dedos de la mano, sino porque su forma "hace pensar en una cosa vagamente humanoide" poseedora de una "rara forma de conciencia" (39).

Las reflexiones interpuestas por el narrador anticipan el final de la historia, en donde el ingeniero agrónomo de la compañía, luego de comentar los avances en la producción de más resistentes y fructíferas cepas de banano, expone su teoría de la conspiración vegetal al Sr. Bradshaw. Este intuye que las delirantes ideas del ingeniero pueden ser consecuencia de la masacre contra los trabajadores de la empresa, por lo que le aconseja tomar unos días de descanso mientras las cosas siguen "su curso natural" (43). Esta frase adquiere, sin embargo, una connotación siniestra, pues lo natural ha dejado de ser una realidad pasiva, a la espera de ser explotada por los seres humanos, para convertirse ahora en una entidad conspirativa.

Si bien las palabras del ingeniero pueden ser tomadas efectivamente como una reacción paranoica de la realidad causada por los violentos incidentes de la masacre, pienso que también deben ser leídas en consonancia con los avances del capitalismo agrícola en la manipulación genética de semillas para el desarrollo de monocultivos comerciales. En otras palabras, la teoría de la conspiración enunciada por el ingeniero, más que una forma de distorsionar la realidad por medio de un complot organizado por el plátano para apoderarse del mundo, es una forma de hacer visible la manera en que el capitalismo reorganiza la naturaleza a través de un régimen de violencia y alteración de los ciclos naturales. Esto coincide con la visión, introducida por Jason W. Moore (2015), de que "el capitalismo no es un sistema económico; no es un sistema social; es una manera de organizar la naturaleza" (2)[2]. En efecto, Moore sostiene que el capital no se produce *a partir* de la naturaleza, entendida como recursos necesarios para la producción de valor, sino que emerge *a través* de esta, creando regímenes ecológicos ligados a historias simultáneas de poder y de acumulación entre agentes humanos y extra-humanos. En este sentido, el capitalismo de plantación en la era moderna se caracterizaría no solo por sus nuevos regímenes de explotación, sino que también por introducir la biotecnología en el proceso productivo, manipulando la naturaleza para su beneficio. Por esta razón, Moore señala que, en vez de analizar qué hace el capital a la naturaleza, debemos tratar de entender cómo "la naturaleza trabaja para el capitalismo" (12).

Ahora bien, si la conjetura sobre una conspiración vegetal para apoderarse del planeta proporciona alguna forma de claridad para comprender el funcionamiento moderno del capitalismo de plantación, esto solo es posible si rompemos con la mirada antropocéntrica para revelar que las plantas no son entidades pasivas, sino que entidades conscientes y capaces de acción. Esto invierte la noción, propagada desde la época clásica por Platón y Aristóteles, de que las plantas son especies inmóviles e irreflexivas situadas por debajo de lo animal y lo humano

[2] Todas las traducciones del inglés son de mi autoría a menos que se indique lo contrario.

en el orden de la naturaleza[3]. Así, la teoría del complot propuesta por Cárdenas pone en crisis la relación de sujeto/objeto entre seres humanos y naturaleza promovida por la filosofía occidental. Cabe recordar que esta visión de la naturaleza ha sido un aspecto clave del proceso de acumulación capitalista en la medida que la reduce a recursos a la espera de ser explotados por los seres humanos para alimentar sus fantasías de desarrollo. En ese sentido, ver a las plantas como especies conspirativas nos permite abrir una perspectiva no-antropocéntrica sobre el mundo y, a la vez, desmontar algunas categorías fundamentales de nuestra problemática relación con la naturaleza en el sistema capitalista.

3. Ontología política de las plantas

Para acoger la perspectiva no-antropocéntrica de las plantas y simultáneamente derivar una crítica al sistema capitalista sobre la naturaleza debemos considerar el rol fundamental que las plantas juegan en la creación y sostenimiento de las condiciones de vida tal como la conocemos. Las plantas son responsables de la creación de la biósfera, así como de toda la vida en el planeta al regular el ciclo hidrológico que regula la temperatura. Por otra parte, representan el 99% de la biomasa en la Tierra y proveen alimentos a todas las demás especies en algún segmento de la cadena alimenticia. Por esa razón, Emanuele Coccia (2019) sostiene que las plantas deben ser consideradas la primera forma de vida inteligente de la Tierra. A través de las raíces, que son como el cerebro de las plantas, estas exploran el subsuelo y extraen los nutrientes que necesitan. Las plantas se conectan de este modo con las capas geológicas y le dan forma al planeta –y donde hay forma, "hay una mente que estructura la materia" (107). Al momento de dar forma al mundo, las plantas no buscan apartarse espiritualmente de este, como ha sido el caso de la especie humana. Al contrario, las plantas buscan mezclarse íntimamente con todas las demás formas de existencia y sumergirse en su entorno –e inmersión, para Coccia, significa una relación con el mundo mucho más profunda que la de la conciencia (39).

La interconexión de las plantas con todas las formas orgánicas e inorgánicas de existencia es uno de los aspectos fundamentales de las ontologías vegetales. En esa línea, Michael Marder (2013) afirma que las plantas tienen la capacidad de revelarnos el mundo desde la heteronomía: "la vida vegetal encuentra su fundación ontológica siempre afuera de sí misma, esto es, en la cambiante e inmanente relación que establecen con los otros" (67-74)[4]. Esta visión del mundo desde la heteronomía pone en crisis la excepcionalidad ontológica y autonomía política del ser humano en tanto forma de vida privilegiada en la Tierra, exigiendo que nos relacionemos con ellas no como objetos, sino como sujetos con un lenguaje propio. Para este fin, Duchesne-Winter (2019) afirma que es crucial no solamente pensar *sobre* las plantas, sino que también pensar *con* ellas. Esto implica deshumanizar el pensamiento humano y participar, por medio de la observación, el cultivo sustentable, la alimentación consciente o la ingesta de drogas, de las formas vegetales de habitar el espacio y el tiempo. Solo de esta manera es posible aprehenderlas como entidades afectivas e intelectuales con capacidad de relacionarse, de sentir, de interpretar, de registrar el pasado y por tanto de modificar el futuro.

[3] Tanto como Platón como Aristóteles consideran a las plantas la forma más baja del alma debido a la incapacidad de estas para moverse y tener razonamiento. En el *Timeo*, por ejemplo, Platón señala que las plantas son seres pasivos que están atados a un solo espacio y tienen como función última servir de alimentos para los animales y los seres humanos (*Timeo* 77a-c). En su tratado sobre el alma, por otra parte, Aristóteles afirma que las plantas habitan una zona intermedia entre lo animado y lo inanimado y presentan las formas más simples de vida (nutrición, crecimiento, reproducción), mientras que los animales poseen movimiento y los seres humanos razonamiento. Esto coloca a las plantas en el último lugar en la jerarquía de las almas (*Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez 2003).

[4] Para Marder, el encuentro del pensamiento vegetal (*plant thinking*) requiere de la integración de una perspectiva hermenéutica y deconstructiva a la vez, culminando de ese modo el proyecto de destrucción de la metafísica occidental por medio de la invocación de un no-sujeto constituido por una multiplicidad de especies y una relación primordial con la estructura biológica de planeta.

Aunque la relación de las plantas con el entorno parece ser en primera instancia de equilibrio y armonía, esto no es necesariamente así. Como ha argumentado Duchesne-Winter, "las plantas son magníficas, sí, pero potencialmente peligrosas o benévolas como cualquier otro ser" (3). Por esta razón, coincido con Michael Pollan (2001) en entender la relación entre los seres humanos y las plantas desde el punto de vista del poder y el deseo. "Lo único que les interesa a las plantas", afirma Pollan, "es hacer copias de sí mismas" y para ello estimulan "el deseo en los animales –insectos o gente– para que repartan sus genes por el mundo" (xv). Así, en vez de domesticación de ciertas plantas y animales por parte de los seres humanos, como el caso de los cultivos y las mascotas, se trataría más bien de una coevolución entre estos y los seres no-humanos. En el caso de la agricultura, por ejemplo, esta sería una forma de obtener alimentos por medio de la manipulación de los ciclos naturales de las plantas y, simultáneamente, "algo que los pastos [de cultivo] nos han hecho a nosotros para conquistar a los árboles" (xv). En un régimen agrícola de carácter capitalista, no obstante, los seres humanos no sólo producimos los alimentos que necesitamos, sino que también imponemos formas de valoración y dominación sobre las plantas, la tierra y el trabajo de otros. En un régimen capitalista, en otras palabras, la agricultura desvela la lógica perversa que puede tomar nuestra relación con las plantas.

El régimen de dominación que impone el capital sobre las plantas se expresa principalmente en la plantación. Esta puede ser definida como la producción de monocultivos comerciales no sustentables para satisfacer la demanda de los mercados mundiales. Al mismo tiempo, la plantación es un espacio de poder, un modo de fijar el capital en el espacio que implica un reordenamiento total de la vida a partir de la expropiación de tierras, la explotación de trabajo humano y la alienación de la comida. Las plantaciones suelen también imponer un solo tipo de planta –muchas veces exótica– por sobre otras –generalmente nativas. Esto puede verse en la transferencia de cultivos comerciales desde las metrópolis a las colonias y viceversa, como son el caso de la caña de azúcar o del cacao en el siglo XVI. Estas transferencias son formas de imperialismo ecológico en la medida que contribuyen a la propagación de un orden cultural y biológico basado en la explotación de cuerpos considerados subalternos (Crosby 2004). La relación entre monocultivos exóticos y especies endógenas reproduce así la relación entre colonizadores e indígenas. Más aún, el monocultivo aparece como una de las herramientas fundamentales de dominación del Hombre Blanco. En este sentido, los monocultivos aparecen como la expresión más pura de lo que Vandana Shiva (1993) llama una monocultura de la mente, es decir, una estructura social que promueve el desarrollo capitalista como meta universal de la humanidad, asimilando la diversidad cultural, política e incluso biológica bajo el paradigma de una sola clase, raza y género de especie.

A consecuencia de su expansión por todos los rincones del planeta, los monocultivos comerciales han generado una profunda crisis en la salud y la soberanía alimentaria de comunidades pobres principalmente del sur global, que se ven obligadas a migrar o someterse al régimen de explotación del agro-negocio. La intervención de las corporaciones agrícolas en todas las etapas de la cadena alimenticia significa asimismo una apropiación de las condiciones de reproducción –y por tanto de la vida– por el capital (Shiva 2000). Más aún, el agronegocio se considera una causa directa del cambio climático debido a las altas emisiones de carbono, la desertificación de los territorios y la pérdida de biodiversidad. En esa línea, Donna Haraway (2015) argumenta que vivimos en la época del Plantacionoceno, ese período histórico que se inicia con la plantación de esclavos y continúa con mayor ferocidad en la propagación planetaria de la industria global de alimentos.

4. El diablo de las provincias y la religión del monocultivo

La monocultura de la mente estudiada por Shiva se puede apreciar en *El diablo de las provincias*, novela de Juan Cárdenas del 2017 en la que un biólogo, tras regresar a Colombia después de quince años viviendo en Europa, es víctima de un complot organizado por oscuras fuerzas económicas y religiosas para trabajar para los monocultivos de palma aceitera en el Valle del Cauca. La primera parte de la no-

vela se centra en el difícil proceso de adaptación que vive el biólogo a la ciudad que llama "ciudad-enana" o "ciudad-pueblo" por su carácter provincial y retrógrado. El reencuentro con afectos, memorias, paisajes, frutas, colores y sonidos que creía olvidados o extintos, lo convence de "adaptarse" nuevamente a las condiciones del lugar que dejó hace tantos años. Después de una mirada más cuidadosa, sin embargo, el biólogo detecta algo extraño en el paisaje. Autopistas, supermercados, centros comerciales y nuevos desarrollos inmobiliarios están transformando profundamente la ciudad y sus alrededores, en donde se han establecido compañías agrícolas, mineras y petroleras para la explotación a gran escala de recursos naturales. Paralelamente, una iglesia de tipo pentecostal conocida como El Caballero de la Fe se ha infiltrado en la política, la economía y en casi todos los ámbitos de la vida social en la ciudad, difundiendo un entusiasmo fanático por el progreso económico y la circulación de ideas negacionistas en torno al cambio climático, cuyos efectos se hacen notar lentamente en el medio ambiente.

A través del proceso de adaptación del biólogo a la "ciudad-enana", la novela expresa una tensión entre reservas de naturaleza en proceso de desaparición y un nuevo régimen ecológico y económico que reorganiza el territorio para la explotación capitalista. Un ejemplo crucial es la finca familiar fuera de la ciudad, en la que el tío del biólogo solía plantar "papas, lulos, tomates, guayabos, guamos y varias especies de pasiflora [donde] llegaban bichos voladores, aves, insectos, murciélagos, colibríes y vencejos". El biólogo y su hermano solían mirar este jardín durante horas, contemplándolo como una sinfonía de sonidos, formas y colores mientras escuchaban las locas ideas del tío sobre los misterios de la naturaleza americana. Sin embargo, la finca de su tío, como muchas otras en el área, había sido "colonizada" por los "nuevos bloques de vivienda social" que se alzaban "como cualquier otro monocultivo" en toda la ciudad. Estas transformaciones del paisaje se repiten a lo largo de la novela, mostrando la desaparición de las ecologías locales debido a la expansión del monocultivo, una percepción que es en sí misma el producto de la reorganización del capitalismo de las relaciones entre la naturaleza y la sociedad. Por lo mismo, en vez de paisaje, lo que el biólogo observa es el proceso de "despaisamiento" del entorno en que creció. Este concepto, recuperado por Jens Andermann (2018) a partir de las reflexiones de Bernardo Canal Feijoo en torno a la degradación ambiental en el noroeste argentino durante los años 30 y 40, se define como la pérdida simultánea de paisaje y de país producto "de la inserción disfuncional, colonial-extractiva, de la frontera silvestre en la economía capitalista" (216). De este modo, el biólogo, que regresa a su país sintiéndose ya un extraño, se enajena aún más de la realidad en la medida que el paisaje que conoció en el pasado ya no existe y poco puede hacer para detener el proceso de deterioro causado por la extracción de recursos naturales.

En el caso de la "ciudad-enana", el nuevo orden impuesto por el capital sobre el paisaje aparece vinculado a ideas religiosas de carácter creacionista que circulan por el pueblo. Estas ideas actúan como una poderosa herramienta política que atribuye el orden de la naturaleza a una voluntad externa, justificando la crisis ecológica resultado de la explotación descontrolada de recursos como iteración de esa voluntad. En una conversación entre el biólogo y una lideresa política, por ejemplo, esta menciona un reportaje sobre una supuesta "pirámide recién descubierta en la Antártida gracias al deshielo de los polos". El biólogo interviene diciendo que la parte importante de la historia no era tanto la pirámide como el hecho de que el hielo polar se estuviera derritiendo a causa del cambio climático, a lo que la mujer responde que "lo del cambio climático es pura historia [...] terrorismo científico [...]. La obra de Dios es perfecta y el planeta tiene un termostato, que sabe cómo regular la temperatura" (69). Así, lo que para el biólogo es efecto de la acción humana, para la mujer es expresión de la inteligencia divina. Por otra parte, en una de sus clases sobre teoría de la evolución en el internado para mujeres en donde ha conseguido trabajo como profesor substituto de biología gracias aparentemente a la mediación de un poderoso empresario amigo de su madre ligado a El Caballero de la Fe, una de las estudiantes le pregunta "si Dios había hecho que cada animal y planta tuviera su propia tarea". El biólogo replica que había cosas en la naturaleza "que parecían contra toda razón,

todo diseño", y pone como ejemplo el aguacate, un fruto que era originalmente alimento para un tipo de elefante del Mioceno conocido como "gonfotéridos". Después de la extinción de esta especie, el aguacate permaneció miles de años sin una función hasta que los seres humanos lo transformaron en alimento nuevamente: "La naturaleza no deja de inventar cosas, pero buena parte de lo que inventa es inútil durante milenios y no es raro que una adaptación se estropee". A pesar del ejemplo dado por el biólogo, la estudiante responde recelosamente que "Dios tiene un plan para todos […] también para el aguacate" (17-19). La estudiante expresa de este modo una visión religiosa de la naturaleza que atribuye la evolución y el cambio climático a una voluntad externa, justificando así la explotación descontrolada de recursos como un mandato de esa voluntad. Al mismo tiempo, la estudiante parece apuntar a la función que el propio biólogo deberá ejercer en el orden monocultural que predomina en la "ciudad-enana".

La función de biólogo en el orden del monocultivo se le revela durante un sueño en una fiesta organizada por una amiga de juventud del biólogo que ahora se dedica a producir una telenovela basada en la época de la esclavitud en el Valle del Cauca. La fiesta tiene lugar en una hacienda famosa por "emplear miles de esclavos en sus plantaciones" que servirá como locación para la telenovela. Durante la fiesta, el biólogo es "emboscado" por su exnovia, una científica que trabaja para la creciente industria de la palma aceitera. Esta le ofrece trabajar en una investigación contra el "escarabajo picudo", una plaga de la palma aceitera que generaba pérdidas millonarias y se había vuelto un "auténtico dolor de cabeza para la economía del sector agrícola" (84-85). Si bien el biólogo toma la oferta de trabajo hecha por su exnovia con entusiasmo al principio, el verdadero objetivo de la investigación se le revela mientras duerme junto a la piscina al siguiente día. En el sueño, el biólogo ve dos hombres de color negro salir de la hacienda y perderse en los cañaverales. El biólogo decide seguir a uno de ellos, pero cuando se interna en la plantación, entra en la dimensión paralela del monocultivo. En esta dimensión el tiempo humano se cancela para dar cabida al "tiempo inhumano de las plantas que desean prescindir de todas las demás plantas" (89). En efecto, sumergido en la plantación el biólogo descubre que plantas como la caña de azúcar, el plátano, la palma de aceite, incluso el "pasto nacional-socialista" que los seres humanos han cultivado por siglos, conquistando territorios y esclavizando otros seres humanos para este fin, en realidad han sido una forma de expandir unos mismos tipos de plantas por el planeta hasta el punto de dominarlo. De este modo, la investigación sobre el escarabajo picudo no sería sino parte del "plan maestro de las plantas […] que quieren dominar el mundo", para el cual "nos están usando a nosotros como esclavos", pues incluso "las corporaciones, que fingen actuar en nombre del capitalismo", en realidad son "agentes al servicio" de "las plantas del fin de todos los tiempos […] para apoderarse del mundo" (90).

Aunque al biólogo "no le gustaban las teorías de la conspiración", por ser "poco elegantes, farragosas", reconocía que estas proporcionaban "esquemas de inteligibilidad en contextos donde lo irracional amenaza con desdibujarlo todo" (107). Así, tras el sueño, el biólogo sospecha que puede ser víctima de un complot del monocultivo para transformarse en un instrumento de este en su lucha a contra el escarabajo picudo, o como lo ha puesto Anna Tsing (2011), para llevar a cabo la economía de muerte de las plantaciones contra todo aquello que impide su libre propagación por el planeta. Por esta razón, el biólogo decide rechazar la oferta, denunciando la forma en que había crecido el negocio de la palma aceitera, "a punta de tierras robadas, deforestación salvaje y muertos por todo el país" (136). Más aún, en una de sus clases en el internado, el biólogo afirma que los seres humanos "somos una plaga […] peores que el gorgojo", pues "no solo acabamos con lo que hay en la superficie, nos metemos al interior de la tierra y sacamos oro, carbón, petróleo […] estamos destruyendo el planeta, estamos modificando radicalmente toda la vida" (95). A pesar de su resistencia, no obstante, hacia el final de la novela el biólogo es secuestrado por un grupo criminal, aparentemente ligado a la iglesia de El Caballero de la Fe, que lo obliga bajo amenaza de muerte a colaborar en la investigación contra la plaga del gorgojo, es decir, para que cumpla el mandato del monocultivo. El lí-

der del grupo criminal le asegura que no tiene sentido hacer tantos cuestionamientos al orden que rige en la "ciudad-pueblo", pues tanto el biólogo como él mismo, el líder de la banda, no son más que técnicos, funcionarios de un orden que debe mantenerse estable. Por esa razón, después de ser liberado en un monocultivo de pintos, el biólogo decide aceptar el trabajo, resignarse al orden social que impera de la ciudad y satisfacer el mandado del monocultivo. De esta manera, la novela finaliza recuperando uno de los aspectos esenciales del sistema de plantación, que es su tendencia a tomar violentamente las naturalezas humanas y extrahumanas para destruir otras formas de vida y excluir cualquier futuro que no sea el del régimen capitalista.

En *El diablo de las provincias*, como podemos ver, Cárdenas despliega un escenario de conspiraciones vegetales para revelar no sólo la hegemonía del monocultivo transgénico de palma aceitera en el suroeste de Colombia, sino también el nuevo régimen ecológico en el que estamos situados a nivel global. En este, la naturaleza ha dejado de ser un medio de donde se extraen recursos para convertirse, gracias a avances científicos y tecnológicos, en una fuerza productiva en sí misma. Si bien es cierto que la producción capitalista ha sido históricamente un espacio de negociación entre lo humano y lo extrahumano, nunca se habían alterado a tal punto las condiciones ecológicas que no podamos controlar las consecuencias de este modo de producción. La naturaleza capitalista se convierte entonces en una creatura que se vuelve contra su creador. Como consecuencia, en vez de que la naturaleza trabaje para nosotros, hemos terminado sin saberlo nosotros trabajando para ella. Esto lleva a otro nivel la idea planteada por Jason W. Moore de que la naturaleza trabaja para el capital. Para Cárdenas, se trata de entender más bien cómo los humanos se han convertido en un mero instrumento de la plantación. Esto se puede leer como una variante de lo que Morton (2013) designa como agrilogística, esto es, la transformación de los seres humanos en infraestructura agrícola debido a nuestra dependencia alimentaria hacia los monocultivos. Esta dependencia, paradójicamente, condiciona nuestra supervivencia a la extinción de las condiciones de vida en la tierra debido al impacto negativo que tiene la agricultura transgénica en la salud humana y en el equilibrio biólogo del planeta. *El diablo de las provincias* interpone así una visión sumamente pesimista de la lucha entre el sujeto y el agrocapitalismo, cuestionando incluso la capacidad política del ser humano para sobrevivir como especie. Esto pareciera sugerir que es mejor renunciar a nuestro sueño de tener control sobre las plantas, pues si nos resignamos a trabajar para ellas, si aceptamos meramente ser instrumentos de la naturaleza, quizá aprendamos finalmente a vivir como una especie dependiente de otras.

Bibliografía

Aristóteles. *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2003.

Andermann, Jens. *Tierras en trance. Arte y naturaleza después del paisaje*. Santiago: Metales Pesados, 2018.

Cárdenas, Juan. *Volver a comer del árbol de la ciencia*. Colombia: Planeta, 2018.

——. *El diablo de las provincias*. *Fábulas en miniaturas*. Cáceres: Periférica, 2017.

Coccia, Emanuele. *The Life of Plants: a Metaphysics of Mixture*. Cambridge, UK; Medford, MA: Polity Press, 2019.

Crosby, Alfred W. Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900–1900. Cambridge: Cambridge University P, 2004.

Duchesne Winter, Juan. Plant theory in Amazonian Literature. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2019.

Haraway, Donna. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities* 6: 159-165, 2015.

Jameson, Fredric. "Cognitive Mapping". Nelson, C. y Grossberg, L., eds. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Champaign: University of Illinois Press. 347-60, 1990.

Marder, Michael. *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*. Foreword by Gianni Vattimo and Santiago Zabala. Columbia University Press. 2013.

Moore, Jason. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capita*l. London and New York: Verso, 2015.

Morton, Timothy. She Stood in Tears amid the Alien Corn: Thinking through Agrilogistics. *Diacritics* 41, 3: 90-113, 2013

Piglia, Ricardo. Teoría del complot. Fundación START, Buenos Aires, Argentina. 4-5, 2001.

Platón. *Timeo*. *Diálogos VI*. Trad. M. A. Durán et al., Madrid: Gredos. 1982, pp. 123-255.

Pollan, Michael. *The Botany of Desire: A Plant's-Eye View of the World*. New York: Random House Publishing Group, 2001.

Shiva, Vandana. "Life inc.": biology and the expansion of capitalism markets. *Sostenible* 2, 2000: 79-92.

——. Monocultures of the Mind. *Trumpeter* 10, 4, 1993.

Tsing, Anna. Arts of Inclusion, or How to Love a Mushroom. *Manoa* 22, 2: 191-203, 2010.

Parque de la Estación: democracia participativa y sostenibilidad ambiental

Fabio Márquez[1]

Introducción

El Parque de la Estación es un espacio verde público originado de la iniciativa ciudadana en la Ciudad de Buenos Aires, que conlleva años de organización vecinal para sostener la demanda en la creación de este lugar y a la que fueron agregándole conceptos de calidad asociados a la sostenibilidad ambiental y la democracia participativa. Es un caso singular que abreva de otras experiencias porteñas con similitudes que sirvieron de referencia, para en este caso acumular varias cuestiones que fueron tenidas en cuenta, generando un modelo de producción y gestión de espacio público de modo contemporáneo.

El debate sobre la contemporaneidad en el diseño del espacio público urbano se va saldando claramente hacia la capacidad de desarrollar proyectos basados en la sostenibilidad ambiental. Lo más importante ya no es solo lo ornamental desde lo estético, sin despreciarlo, pero en todo caso construyendo nuevas valorizaciones estéticas, que se expresan en procesos en los que se produce la obra y su sostenimiento posterior, el valor agregado de dinámicas ecosistémicas propias de la naturaleza y el uso de materiales reutilizados con minimización de la huella ecológica para producirlo.

Si bien no es una novedad, pareciera que en ciertos ámbitos profesionales no se han enterado aún de estas cuestiones. Cuando nos referimos a sostenibilidad ambiental estamos mencionando una conjunción de tres niveles diferentes que tienen que aportar para que sea así. Esos tres niveles son económicos, sociales y ecológicos. Económicos, porque debe ser lo más austera posible y con los recursos económicos y financieros necesarios, sin derroche ni opulencia y con origen transparente. Sociales, porque debe tener a la sociedad involucrada como protagonista, ya sea participando en la toma de decisiones como también priorizando a la población local vinculada en su desarrollo. Ecológicos, porque debe incluir elementos naturales de modo ecosistémico, ya sea preservando elementos naturales, restaurándolos o recreándolos, o incorporándolos en el espacio urbano. Entonces debemos dejar claro que si no están estos tres niveles actuando de manera integrada y presente, no podemos mencionar que es sostenible ambientalmente. Porque no es más o menos sostenible algo, sino que es o no es sostenible. Muchas veces, quizás las más, encontramos el uso incorrecto o poco honesto sobre que algo es sostenible, cuando no lo es y se lo promociona exclusivamente en que tiene algo "verde" en su imagen o elaboración. Será sostenible si se eligen especies nativas o autóctonas locales desarrolladas en vivero para tal fin, si se mejoraron correctamente los suelos donde se plantan esos árboles, si se planificaron las especies según la espacialidad de los lugares para que luego no haya que hacerles podas drásticas para que esos individuos quepan cuando sean adultos, que se garantizará un buen mantenimiento de riego y tutorado, con campaña de sensibilización en la población vinculada. Si se preservan construcciones de arquitectura de valor patrimonial cultural. A la sostenibilidad ambiental hay que incluirle un contexto cronológico, porque en la mayor parte de los casos requiere de tiempo. Tiempo para

[1] Fue coordinador de la Mesa de Trabajo y Consenso del Parque de la Estación de agosto de 2018 a agosto de 2020. Es licenciado en Diseño del Paisaje UMSA, con cursos de posgrado en Patrimonio y Turismo Sostenible, UNTreF; de Evaluación de Impacto Ambiental, FADU-UBA; y maestrando en Maestría en Gobierno Local, UNQ. Profesor de Ecología del Paisaje, Conceptualización del Diseño del Paisaje, Planificación y Diseño del Paisaje III, y Planificación Estratégica, de Licenciatura de Diseño del Paisaje, Facultad de Artes, UMSA; de Paisaje y Biodiversidad en Áreas Urbanas, Maestría Tecnologías Urbanas Sostenibles, Facultad de Ingeniería UBA; de seminario Diseño Participativo del Paisaje, Maestría Paisaje, Medioambiente y Ciudad, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, UNLP. Actualmente es director de la Comisión de Participación Social de ACUMAR (Autoridad de la Cuenca Matanza Riachuelo).

los procesos y para que los resultados vayan generando los resultados deseados. Por ello debe ser muy bien planificada su instrumentación. Los apuros en general producen malos resultados y, en sostenibilidad ambiental, producen situaciones no muy sostenibles. El paisaje verde urbano contemplando las dinámicas propias de los elementos de la naturaleza, aportando cambios estacionales, sonidos, movimiento, mayor variedad de colores y sorpresas. Por supuesto se produce un cambio cultural desde las personas hacia una nueva tipología de jardines, más asilvestrados, con menor mantenimiento, menos artificiales en su aspecto, priorizando plantas originales locales ante híbridos muy lindos a la vista, pero que no aportan al ecosistema. Sin uso de agroquímicos y menor consumo de agua.

El Parque de la Estación, por la ley que lo crea, está vegetado exclusivamente con flora nativa rioplatense, la flora autóctona local. Por lo que es también una referencia sobre este nuevo tipo de paisaje urbano con jardines asilvestrados y la fauna silvestre convocada.

Historia de la demanda

En el año 2000, un grupo de habitantes de los barrios de Balvanera y Almagro de la ciudad de Buenos Aires iniciaron el reclamo para que terrenos desafectados del uso ferroviario de la estación 11 de Septiembre del Ferrocarril Domingo Faustino Sarmiento se reciclen en espacios verdes públicos. Ubicados alrededor de las vías del tren que va llegando a la estación, sobre ambos lados tanto sobre las calles Bartolomé Mitre como sobre Tte. Gral. Juan Domingo Perón, se trata de terrenos ya sin uso ferroviario, que no solo podían paliar el déficit de verde público en los barrios que tienen el más bajo promedio de metros cuadrados de espacios verdes por habitante de la ciudad, sino a su vez evitar que se reutilizaran por la especulación inmobiliaria en probables nuevas construcciones, complicando más la densidad poblacional urbana barrial. Los predios de la demanda están ubicados en la Comuna 3, lindando con la Comuna 5, la calle Gallo es el límite jurisdiccional entre ambas comunas. En la Comuna 3 el promedio de espacio vede público es de 0,40 m^2 por habitante y en la Comuna 5 es de 0,20 m^2, por lo que son las dos comunas con menor promedio de espacios verdes públicos por habitante de la ciudad.

Este grupo de vecinas y vecinos no dejaron de insistir, y en el año 2004 ingresaron a una parcela abandonada sobre la calle Perón, entre Jean Jaurés y Anchorena, para empezar a hacer una plaza por sí mismos. De modo austero fueron vegetándola, bajando plantas de sus balcones y armando canteros reutilizando antiguos adoquines. La bautizaron como "Plaza del Mientras Tanto", ya que los funcionarios de gobierno les decían que les parecía bien la idea, pero siempre había excusas para no avanzar con el tema. Luego lograron que a partir de sus propuestas la Legislatura de la Ciudad denomine por ley a la plaza como "Julio César Fumarola", periodista del barrio que fue asesinado por la Triple A en 1974. Inaugurándose en el año 2008 con el estreno de ese nombre y una intervención de mejora realizada por el Gobierno de la Ciudad.

No conformes con esa placita, a lo largo de los años no dejaron de reclamar por el parque y fueron constituyendo un colectivo informal pero muy referente, que terminó denominándose "Vecinos x el Parque de la Estación". Nunca dejaron de reunirse y organizar actividades, con la característica de ser un grupo abierto a los que quisieran sumarse, sin cargos de conducción, sin formalidad legal, con toma de decisiones de modo consensuado y sin restricciones por pertenencia partidaria, religiosa o social. Organizaron pintadas de murales por el parque en los muros ferroviarios, recorridas abiertas por los espacios para concientizar sobre el lugar, eventos festivos y nunca dejando de presentar notas a organismos nacionales y de la ciudad sosteniendo el pedido. En la plaza Fumarola realizaron plantaciones participativas de especies de flora nativa, al incorporar esta valoración sobre el tipo de plantas que proponían para el futuro parque.

En el año 2014, a partir de la presentación de un proyecto del bloque del Frente para la Victoria, logran que la Legislatura de la Ciudad cambie la zonificación de varias parcelas incluidas en los reclamos, pasando de Urbanización Futura (UF) a Urbanización Parque (UP) en el Código de Planeamiento Urbano de la Ciudad, con la sanción de la Ley N° 4944. Con esta nueva zonificación, solo podría haber par-

ques en estos terrenos, por más que sean del Estado Nacional. Este hito devolvió entusiasmo para seguir sosteniendo la lucha.

En abril del año 2016 Vecinos x el Parque de la Estación organiza una amplia reunión de convocatoria especial, para compartir el modelo de parque que se proponía, en el Instituto de Enseñanza Superior N° 2 Mariano Acosta, escuela cercana al lugar reclamado. En tantos años transcurridos fueron incorporando valor agregado al reclamo de parque público, y en esta reunión quisieron generar un punto de inflexión compartiendo detalles de lo demandado. Como pilares de la presentación realizada ante numeroso y diverso público, se incluyeron participación ciudadana en el diseño del parque y en su posterior gestión, a través de una Mesa de Trabajo y Consenso con la elaboración de un Plan de Manejo del Parque, proponiendo una gestión asociada entre vecinos y gobierno. Asimismo, que se preservaran, restauraran y reciclaran las construcciones ferroviarias existentes, que aunque no estaban catalogadas como patrimoniales por la Ciudad, se las considerara como tal dada su singularidad constructiva y antigüedad, ya que son del siglo XIX y del primer ferrocarril argentino. Se incluyeron nuevos usos para el gran galpón ferroviario: que su reciclado fuera para dotar de espacios deportivos necesarios para las escuelas públicas de la zona, áreas culturales con salas para talleres y auditorio, biblioteca, vivero de plantas nativas, centro de interpretación histórica, entre otras funciones. También que las áreas verdes fueran de flora nativa rioplatense para que, desde el concepto de biodiversidad, convoque mariposas y aves. Todo esto era una propuesta sólida y madurada en tanto tiempo de lucha, basada en experiencias anteriores que sucedieron en la ciudad tomadas como referencias. Una de ellas, la del Parque Avellaneda, que tiene legalmente constituida su Mesa de Trabajo y Consenso (Ley N° 1153 del año 2003), como instancia de gestión de este espacio verde público y desde donde se elaboró el Plan de Manejo con sucesivas actualizaciones desde el año 1995, en que comenzó a funcionar así. La otra experiencia es la del Parque de Flora Nativa Benito Quinquela Martín, que se inauguró en el año 2006 y cuyo proyecto se elaboró a partir de jornadas abiertas a la participación social, para consensuar el diseño del nuevo espacio verde público, que además fue el primero con flora nativa rioplatense de la ciudad. Tanto el diseño participativo del parque como el hecho de que su vegetación fuera de flora nativa estaban expresamente enunciados en la ley que lo creó (Ley N° 1464 del año 2004).

En esa asamblea abierta que fue la reunión en el Mariano Acosta, entre otros legisladores presentes, el legislador Carlos Tomada propuso transformar la propuesta en un proyecto de ley, que él estaba dispuesto a impulsar en la Legislatura. Así fue como se redactó el proyecto que desde Tomada y su bloque legislativo comenzó a debatirse entre los diferentes bloques y comisiones temáticas de la Legislatura, abriéndose camino paso a paso, en que los vecinos fueron a exponer sus fundamentos a las reuniones de las diferentes comisiones por donde pasó el proyecto, al que se sumaron proyectos de otros bloques con la intención de crear el parque, aunque el cuerpo central era el que se desarrolló con la gente de Vecinos x el Parque de la Estación, presentado por Tomada. El acuerdo se logró, con algunos recortes del oficialismo, especialmente dejando como no vinculantes algunos artículos que en el proyecto original eran vinculantes, como los instrumentos participativos.

Luego de una primera votación el 6 de octubre de 2016 y la audiencia pública posterior con más de 100 oradores, finalmente el 7 de diciembre de 2016 se vota la ley en segunda lectura en el recinto de la Legislatura, con 57 votos afirmativos (de los 60 posibles), unanimidad de todos los presentes, sancionada como Ley N° 5734. Después de 16 años de lucha por el parque, en un año se precipitó todo y a un ritmo vertiginoso se alcanzó esta instancia que parecía utópica. El esfuerzo común tan claramente focalizado con contenidos sólidos y razonabilidad de la propuesta, generó de modo integral en un momento oportuno la concreción de un sueño de tantos años.

Antes de la votación definitiva de la ley y ante lo inminente de su sanción, el Gobierno de la Ciudad organizó el proceso de diseño participativo con la comunidad del barrio. Hubo mucho debate sobre la metodología aplicada en el sentido de la manera de participar, en cantidad y calidad, y se avanzó consen-

suando y definiendo cuestiones centrales entre quienes participaron y el equipo técnico del Gobierno de la Ciudad. Algunas de esas cuestiones fueron que el parque y el área de juegos infantiles no estuvieran enrejados, accesibilidad, anfiteatro y otras.

En marzo de 2018 se inició la obra a través de una licitación pública, que luego de una apertura parcial en septiembre de ese año, se terminó de inaugurar en junio de 2019: se trata del espacio del parque donde se encuentra el gran galpón ferroviario. Quedan pendientes de agregar los terrenos sobre la calle Bartolomé Mitre, como se enuncia en la ley de creación del parque.

El Parque

Un ícono del Parque es el gran galpón ferroviario con sus 3670 m2 de superficie (de 205 m de largo y 17,90 m de ancho), restaurado estructuralmente y organizado en su espacio interior para desarrollar varias nuevas funciones. Se encuentra dividido interiormente en tres sectores principales:

- Espacio para la práctica de deportes colectivos y ejercicios físicos, con uso prioritario para las escuelas públicas de la zona que carecen de espacio de estas características para educación física y deportes.
- Salón de usos múltiples, para eventos colectivos tanto artísticos como sociales.
- Biblioteca y Defensoría de niños, niñas y adolescentes.

Estos tres sectores cuentan con núcleos de baños, y el espacio deportivo con vestuarios. Entre estos tres sectores están los accesos principales al galpón, que son dos espacios vegetados y con luz natural cenital. En uno de ellos hay un invernáculo para producir plantas nativas con sentido educativo y en el otro un jardín interior.

Está pendiente establecer un centro de interpretación del parque, que cuente su historia y particularidades de la biodiversidad que lo compone.

Además del gran galpón hay otras construcciones patrimoniales que se restauraron, como los testeros de otro galpón más pequeño que desgraciadamente fue demolido en el año 2011, que han sido restaurados y reutilizados articulándolos con los nuevos elementos presentes en el parque. Uno de ellos actúa de fondo del escenario del anfiteatro parque y el otro como límite entre la vereda exterior del parque y el área de juegos infantiles. También hay dos arcos de entradas de los antiguos accesos vehiculares al predio que fueron restaurados como testimonios de cuando este lugar era un espacio de la transferencia de cargas que llegaban por el ferrocarril, que pasaron a ser portales de accesos al parque. Asimismo se mantuvo una antigua báscula inglesa para camiones de principios del siglo XX.

Se han organizado muchas plantaciones participativas de flora nativa, con plantas provistas por los viveros de la APrA (Agencia de Protección Ambiental), de la CEAMSE (Coordinación Ecológica Área Metropolitana), del Grupo Árboles Nativos de Aves Argentinas, Fundación Chicos Naturalistas y otras especies donadas por particulares. Muchas de estas plantaciones no solo han sido para enriquecer la biodiversidad, sino especialmente para reponer plantas perdidas por el deficiente mantenimiento de las empresas privadas que han prestado el servicio para el Gobierno de la Ciudad. La empresa Cunumí realizó muy mal la jardinería en la obra de construcción del parque, luego la empresa Ecología Urbana fue la primera en hacerse cargo del mantenimiento, para sucederla Alghieri, que es la empresa que está actualmente a cargo. Todas ellas se han esmerado en hacer las cosas mal o directamente no hacerlas. Los vecinos y vecinas que participan en la gestión del parque tienen que reclamar incluso que rieguen, porque ni eso hacen bien. Vergonzoso.

Antes de construirse el parque no había registros manifiestos de mariposas en la zona. Para marzo de este año, se habían observado 22 especies diferentes de mariposas y una gran variedad de aves inhabituales para el barrio. En muy corto tiempo la biodiversidad se expresa notoriamente.

Gestión del Parque

En 2018, se constituyó la Mesa de Trabajo y Consenso para el Plan de Manejo del Parque (que es el instrumento para la gestión participativa), en donde en agosto de 2020 se elaboró el primer plan de manejo para lo que resta del año, como primer ensayo para un plan más integral que se espera desarrollar

para 2021 hacia fin de año. Los objetivos del Plan de Manejo son tanto para cuestiones técnicas de mantenimiento del lugar, como para las decisiones políticas de gestión pública del predio. A pesar que el Gobierno de la Ciudad no reglamentó aún la Ley del Parque y no designó quién lo administre, la Mesa de Trabajo y Consenso se reúne mensualmente, con participación de comuneros de ambas comunas (3 y 5) y de la Dirección General de Antropología Urbana. Se constituyeron cuatro grupos de trabajo temáticos: Ambiente y Ecología, Cultura y Deportes, Patrimonio e Historia, y Comunicación. Estos grupos de trabajo son de participación abierta y desarrollan actividades específicas o comunes a todos los grupos, como festivales o encuentros culturales (actualmente a través de la conectividad virtual por la pandemia).

Este parque no es solo un parque con el perfil que le da la impronta participativa vecinal. Con las actividades del galpón reciclado y las características de su espacio verde, constituye una nueva centralidad barrial que dinamizó el entorno urbano del parque, provocando dinámicas positivas que mejoran la calidad de vida de los habitantes cercanos. Además, ha fortalecido las relaciones sociales barriales, actuando como espacio público integrador, inclusivo y contenedor de sus usuarios y usuarias.

¿Quiénes son los autores de este parque? Un montón de gente y a lo largo de todos esos años. Podríamos afirmar sin temor a equivocarnos que no hay en esta ciudad un parque en el que haya participado más gente en su creación. Y esto es maravilloso, producto colectivo como pocos y luchando contra todas las adversidades que lo planteaban como un imposible.

La experiencia de creación y actualmente de gestión participativa del parque ha sido inspiradora y motivante para otros colectivos sociales, que ante el déficit manifiesto de espacio verde público que tiene la Ciudad de Buenos Aires, reclaman con este tipo de valores agregados en que Vecinos x el Parque ha hecho escuela. Porque el parque ha terminado por ser un modelo de construcción de ciudadanía: democrática, participativa, transparente, solidaria, sostenible y contemporánea. Está muy claro que, si hubiera que enunciar un caso ejemplar de espacio público contemporáneo, el Parque de la Estación debe ser una cita referencial ineludible.

Cantero sobre Av. Díaz Vélez

Plantación participativa

Portal de Av. Díaz Vélez

Entrevista a Alejandro Meitin de *Casa Río Lab*

Por Colectiva Materia

La Colectiva Materia entrevistó a Alejandro Meitin, artista, abogado, innovador social y fundador de *Casa Río Lab*. Desde allí colabora con jóvenes, agricultores, artistas, activistas, arquitectos, arquitectos paisajistas, autoridades locales y expertos en control de la contaminación para crear propuestas sobre ríos y ecosistemas costeros.

¿Qué es Casa Río?

Casa Río[1] es un espacio fluyente, un lugar de encuentro y capacitación en prácticas creativas con compromiso ambiental orientado a la investigación de laboratorio, colaboración comunitaria y la organización activista, que se encuentra ubicado en la boca del estuario del Río de la Plata, en el tramo final de la inmensa cuenca del Plata.

Nuestro accionar está dirigido a la reflexión y acción en prácticas creativas con compromiso ambiental desde donde producir nuevas herramientas de visualización, recuperar y valorizar experiencias locales, planificar acciones de incidencia territorial, editar publicaciones, generar exhibiciones, llevar adelante estrategias de mediación, compartir información y desarrollar diferentes maneras de articulación junto a otras organizaciones. Nuestro interés es el de coproducir investigaciones, compartir experiencias y prácticas que generen capacidades que fomenten nuevas políticas públicas que incorporen la dimensión ecosistémica de la planificación de uso de las zonas costeras, incorporadas a marcos de trabajo de políticas medioambientales nacionales e internacionales desde los siguientes ejes transversales: arte, medio ambiente, conocimiento científico, acercamiento sensible y saber local.

Casa Río también es un borde, una orilla, una zona litoral desde donde analizar y especular sobre el futuro del área metropolitana, a fin de comprender las transformaciones que están dando cuerpo a los mundos urbanos contemporáneos.

¿Cómo piensan la relación estética-política en relación con este proyecto?

La intersección entre la lucha política y la degradación ecológica está en el centro del debate artístico en el cono sur de América. Varios artistas de la región han enfocado su trabajo en estos temas urgentes, haciendo una serie de preguntas interrelacionadas: "¿Qué ejercicios de imaginación política debemos realizar para salir de este territorio de monocultivo?", "¿Quién diseña los territorios? ¿Y para quién están diseñados?", ¿Qué significa ecología humana?", "¿Cómo podemos incluirnos en el tejido ecológico como seres humanos?"

En este sentido, *Casa Río* desarrolla su trabajo a escala bio-regional en el área de la Cuenca del Plata, a través de prácticas de investigación acción, develando el potencial específico del arte desde un actuar involucrado con el entorno y la vida en la que tiene lugar, para conectar a personas, grupos comunitarios y organizaciones utilizando la metáfora orgánica de la expansión rizomática. En este sentido, las cuencas hidrográficas se han convertido en renovadas áreas de sensibilidad geopolítica, ricas en

[1] https://www.casariolab.art/

disputas territoriales y por lo tanto necesitadas de nuevas "cartografías públicas".

¿Cuál es, si la hubiera, la especificidad de una militancia ambientalista asumida desde la perspectiva artístico-teórico-sociopolítica de Casa Río?

Estas dos categorías, las del arte y el activismo, son co-constitutivas y están mutuamente implicadas en los mismos fenómenos emergentes, con puntos clave de contacto, influencia e intercambio. En estas prácticas el arte es una parte integral de un proceso de trabajo compartido, producido conjuntamente o en negociaciones con grupos, activistas, asociaciones, etc. Desarrollando un activismo lento y una pedagogía basada en la pregunta, vamos generando narraciones compartidas. Este trabajo es una tarea integrada por métodos, estructuras organizativas, formas estéticas y resultados sociales de una serie de procesos artísticos que están íntimamente vinculados a un territorio basado en un enfoque socio-ecológico, contra modos unilaterales y tecno-políticos de describir la realidad.

Se forman así comunidades experimentales donde el compromiso de los participantes se manifiesta en su inmersión en este proceso de creación donde el pensamiento y el debate público se convierten en el material central y el núcleo constitutivo del trabajo, el que involucra a un colectivo social en la puesta en escena de micro-utopías de interacción humana. Estos constituyen un movimiento cultural centrado más en la creatividad social que en la autoexpresión propia del mundo del arte tradicional y recorre también un camino diferente al de la denuncia, que en muchos casos es el foco de la actividad de las organizaciones ambientalistas. La denuncia tiene una gran importancia, porque evidencia un síntoma, pero en nuestro caso el interés se enfoca en inspirar andamiajes estético-poéticos que nos permitan develar futuros posibles. El trabajo se constituye entonces como un conjunto de fuerzas y efectos que operan en numerosos registros de significado de interacción discursiva a través de formas asociativas de base suelta y empatía mutua. De esta manera intentamos movilizar interdependencias de retroalimentación para activar los imaginarios, esos magmas simbólicos que alientan y estimulan la acción humana al margen de causas y razones de carácter puramente lógico.

¿Cuál/es es/son el/los aspecto/s de las lógicas de existencia de lo vegetal que encuentran más relevantes para su práctica teórica y/o artística?

A finales del año 1994 junto a otros integrantes del colectivo artístico-ambiental Ala Plástica[2] y con el asesoramiento de la Lic. Nuncia Tur, del Departamento de Botánica del Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata, comencé a investigar el sistema de propagación del Junco (*Schoenoplectus californicus*) con la finalidad de lle-

[2] https://alaplastica.wixsite.com/alaplastica

Junco - Especies emergentes, 1995-2011
Desembocadura del arroyo La Guardia. Punta Lara, Ensenada, costa del Río de la Plata.

var adelante un ejercicio artístico de remediación de un ecosistema degradado en la costa sur del estuario del Río de la Plata[3]. El junco crece en zonas litorales. Coloniza rápidamente el suelo a través de sus rizomas subterráneos. Su emergencia provoca la creación de nuevos territorios por sedimentación, favoreciendo el ingreso de otras especies. El agua, después de su paso por estas zonas, muestra importantes reducciones de contaminantes de todo tipo. A partir de modelos complejos se diseñaron áreas de plantaciones y se aplicaron técnicas de crecimiento inducido. El trabajo incluyó también la realización de instalaciones escultóricas temporarias elaboradas con fibras naturales y jornadas de diálogos sobre la relación humano/naturaleza que reunieron a pobladores, artesanos, científicos, naturalistas, ambientalistas, representantes políticos y de empresas con impacto en la ribera del río, para intercambiar opiniones y experiencias, y participar en la intervención.

El estudio del extraordinario sistema de propagación del junco, su vocación de creación de nuevos territorios y su capacidad depurativa, derivó en la activación de la metáfora de la expansión rizomática y de la emergencia (conectora de la cualidad emergente de estas plantas con el carácter emergente de ideas y prácticas), lo que dio inicio a una serie de ejercicios interconectados, orientados a sostener sistemas socio/naturales amenazados, cada uno de ellos vinculado con la ecología biocultural del estuario del Río de la Plata y el delta del Paraná.[4]

De aquella época hasta hoy se han sucedido una larga serie de ejercicios en los que el arte es parte integrante de un trabajo compartido, producido en conjunto o en negociaciones con habitantes y organizaciones del Delta del Paraná y la costa del Río de la Plata. En estos casos el compromiso de los participantes se da por la inmersión en ese proceso y el

pensamiento y el debate público se convierten en material central y núcleo constitutivo del trabajo.

Siguiendo esta línea de acción a partir de 2018 desde *Casa Río* comenzamos a desarrollar una serie de desplazamientos a los que denominamos "Territorios de Colaboración, Pedagogías de lo Anegado"[5] una movida en la que artistas investigadores, ayudándose con un mapa interactivo[6] como herramienta de percepción colectiva para dejar huellas de su pasaje, se sumergen en la "pedagogía de lo anegado", o sea, la tentativa de dejarse instruir por el territorio mutante de los humedales a partir de la experiencia corporal de navegar, caminar, recorrer y encontrarse con sus pobladores para conocer la singularidad de sus visiones y modos de vida, los conflictos que los atraviesan, sus desafíos y expectativas. De ellas nació una exhibición internacional realizada en 2019 en el Centro Cultural Parque de España de Rosario[7]. Los resultados de este trabajo y de los antecedentes previos se encuentran reflejados en nuestro libro *La Tierra ~~NO~~ Resistirá*[8] de reciente publicación. Este libro es a la vez el catálogo de la exhibición La Tierra NO Resistirá y una parada más de un viaje interminable a través de la poética del río y la vida que nace en sus meandros. Un acercamiento que pretendemos deje interrogantes que permitan expandir los horizontes de comprensión sobre la inmensa riqueza de estos vastos ecosistemas y la simbiosis que se desarrolla entre los diferentes seres vivos que lo habitan,

[3] https://issuu.com/alaplastica/docs/1995_-_iniciativa_bioregional_l_jun

[4] "Emergent Rhizomes: Posthumanist Environmental Ethics in the Participatory Art of Ala Plástica", Agosto, 2016. Vera Coleman Arizona State University https://issuu.com/alaplastica/docs/coleman-confluencia31.2?workerAddress=ec2-54-166-228-153.compute-1.amazonaws.com

[5] https://territorios.casariolab.art/campa%C3%B1as/

[6] https://mapa.casarioarteyambiente.org/

[7] https://territorios.casariolab.art/exhibicion/2

[8] https://territorios.casariolab.art/publicaciones/

los que hacen del humedal un modelo del que aprender nuevas formas de habitar y relacionarse entre los seres humanos y no humanos.

Desde Casa Río vienen militando la ley de Humedales. ¿Pueden explicarnos su contenido e importancia para los modos de pensar lo vegetal y los territorios que llevan adelante?

El corredor de humedales de agua dulce más extenso del planeta transcurre por el denominado valle central de la Cuenca del Plata. Son 3400 km por donde los ríos Paraná y Paraguay corren, libres de represamientos, regando gigantescos ecosistemas de enorme valor biocultural, desde el Gran Pantanal del Alto Paraguay, pasando, antes de la confluencia del Paraguay con el Paraná, por los bañados de Ñeembucú en el Bajo Paraguay, los Esteros del Iberá, el Paraná Medio, el macrosistema de humedales del Delta, hasta la franja costera sur del estuario del Río de la Plata donde llegan las últimas estribaciones de la selva paranaense.

Los humedales son ecosistemas con enorme valor biológico, social, cultural y económico. Son parte integral de los sistemas naturales que hacen posible la Vida en la Tierra. Pero los humedales se pierden y degradan cada día. Entre los principales impulsores de la pérdida de humedales se encuentran la agricultura y ganadería industrial, la minería, la urbanización, el cambio climático, etc.

A partir del año 2017, distintas organizaciones de la sociedad civil de Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay y de los Países Bajos comenzamos a ejecutar un programa al que hemos denominado Humedales Sin Fronteras. El objetivo de esta alianza está orientado a resistir proyectos insustentables, realizar acciones de restauración o llevar adelante discusiones en ámbitos políticos, académicos y financieros tanto a escala local como regional e internacional, con la finalidad de incidir sobre proyectos o acciones que pongan en riesgo la calidad de vida de la región y la integridad de los ecosistemas.

En nuestro país es necesario instalar la importancia de los humedales y la necesidad de protegerlos en la agenda política de los gobiernos. Por eso, Argentina necesita una ¡Ley de Humedales Ya![9] que establezca presupuestos mínimos de protección ambiental para estos ecosistemas, que sea fruto de una amplia y efectiva participación, integrando la visión desde los territorios, de las personas que habitan, trabajan y conocen los humedales. Una Ley de Humedales necesita regirse desde una visión ecocéntrica, y bajo principios tales como el ecosistémico, preventivo, precautorio, de no regresión, equidad intergeneracional, transparencia y participación, perspectiva de derechos y protección de los bienes comunes.

Para permitir la continuidad de los procesos ecológicos es necesario no separar la biodiversidad de la cultura como dimensiones del territorio. Resguardar en forma integral los ecosistemas, la vida de los pobladores, los procesos históricos, los conocimientos, las creencias, y las prácticas en las que se pone en juego un tejido simbólico-biótico de la cultura del humedal, es parte de una misma tarea.

Un río es todo lo que fluye y lo que nace en su camino.

[9] https://www.leydehumedalesya.org/

Un Manifiesto Zombie: la condición no-humana en la era del capitalismo avanzado*

Sarah Juliet Lauro y Karen Embry

El zombie es uno de los monstruos que más ha prevalecido en el cine de la segunda mitad del siglo XX y, como muchos han notado, ha experimentado un resurgimiento aún mayor (o deberíamos decir, resurrección) en el cine británico y norteamericano en los últimos cinco años[1]. Los zombies están en todas partes, desde los videojuegos y libros de comics[2] hasta el manual escolar de ciencias. El zombie se ha convertido en un concepto científico por el cual definimos procesos cognitivos y estados de ser, de animación subvertida y de conciencia latente. En neurociencia existen "agentes zombie"[3], en informática existen "funciones zombie"[4]. Incluso en los noticieros[5] encontramos "perros zombie", "corporaciones zombie" y "fiestas zombie". La ubicuidad de la metáfora sugiere que el zombie goza de una aceptación cultural sostenida, y vamos a investigar por qué este espectro ha capturado la imaginación norteamericana por más de un siglo. Queremos analizar más profundamente al zombie con el fin de sugerir su utilidad

* "A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism", *boundary* 2, 35: 1, primavera de 2008, pp. 85-108. Deseamos agradecer a las siguientes personas por su invaluable aporte y apoyo: Marc Blanchard, Colin Milburn, Caleb Smith, Michael Ziser, Joshua Clover, Tiffany Gilmore, Maura Grady, Courtney Hopf, Shannon Riley, and Jack Martin.

[1] Películas como *Shaun of the Dead*, dirigida por Edgar Wright (Big Talk Productions, 2004); *28 Days Later*, dirigida por Danny Boyle (British Film Council, 2002*); Dawn of the Dead*, 2004 Remake, dirigida por Zack Snyder (Strike Entertainment, 2004); *Land of the Dead*, dirigida por George A. Romero (Atmosphere Entertainment, 2005); y la serie de películas de *Resident Evil*, dirigida por Paul W. S. Anderson (Constantin Film Produktion GmbH, 2002) y Alexander Witt (Constantin, 2004). Ver el libro de Peter Dendle, *The Zombie Movie Encyclopedia* (Jefferson, N.C.: McFarland, 2001); el de Jay Slater, *Eaten Alive!* Italian Cannibal and Zombie Movies (London: Plexus, 2002); y Stephen Thrower, *Beyond Terror: The Films of Lucio Fulci* (Guildford, UK: FAB Press, 1999).

[2] Por ejemplo, *Bogus Dead, Zombie Commandos from Hell, Carnopolis, Containment*, y *Biohazard*. Ver "todas las cosas zombie", http://www.allthingszombie.com/comics_reviews.php.

[3] "Los colegas Christof Koch y Francis Crick (famosos por la hélice de ADN) piensan que los 'agentes zombie' –es decir, comportamientos de rutina que son realizados constantemente sin siquiera pensarlos– son una faceta tan central en la conciencia humana que merecen una seria atención científica" ("Zombie Behaviors Are Part of Everyday Life, According to Neurobiologists", 11/02/2004, Caltech Media Relations, http://pr.caltech.edu/media/Press _Releases/PR12491.html).

[4] Las "funciones Zombie" o "procesos zombie" en informática se refieren a múltiples funciones, incluyendo: "1. Término usado para describir un proceso que no está haciendo nada, pero utiliza recursos del sistema. 2. Una computadora configurada maliciosamente para hacer el trabajo de otro programa o usuario. Una computadora zombie es frecuentemente una computadora o servidor que fue comprometido para ayudar a un usuario malicioso para realizar un ataque de negación de servicio (Denial Of Service attack, DoS) o ataque DDoS. 3. Al referirse al chat o IRC, un zombie o fantasma se refiere a un usuario que perdió la conexión pero que sigue logueado al servidor del chat". ("zombie," Computer Hope, http://www.computerhope.com/jargon/z/zombie.htm).

[5] Luego de que científicos de la Universidad de Pittsburgh, del Centro Safar de Investigación en la Resucitación, "anunciaran que habían encontrado la manera de revivir perros hasta tres horas después de la muerte clínica", los artículos se referían al experimento como uno que involucraba "perros zombie" (*Pittsburgh Tribune-Review*, 29/06/2005). Una edición reciente de la sección de negocios del domingo en el *New York Times* publicó un artículo declarando la existencia de "Zombies Biotecnológicos", corporaciones que deberían estar extintas financieramente pero que aún así siguen vivas (*New York Times*, 11/02/2007). Un tiroteo tuvo lugar en la que fue llamada "fiesta zombie" en Seattle (*Seattle Times,* 25/03/2006).

como objeto óntico/fantológico[6] que muestra algunos de los elementos más desconcertantes de nuestro momento sociohistórico, objeto en el que muchxs están tratando de adivinar qué le espera a la humanidad tras el capitalismo global –si es que queda algo.

Nuestra tesis fundamental es que existe una tensión irreconciliable entre el capitalismo global y la escuela teórica del post-humanismo. Este es un ensayo lleno de zombies: el zombie histórico, folclórico, de origen haitiano, que revela mucho acerca de la posición de sujeto y su relación con la dialéctica del amo y el esclavo; el zombie muerto-vivo del cine contemporáneo, que cada vez más parece salir a los tumbos de la pantalla hacia nuestro mundo real (como metáfora, este zombie revela mucho acerca de la manera en que codificamos a sujetos inferiores como no merecedores de vida); y, por último, presentamos un zombie que todavía no existe, un experimento mental que expone los límites de la teoría posthumana y que muestra que solo podemos volvernos posthumanxs ante la muerte del sujeto. A diferencia del "Manifiesto Cyborg" de Donna Haraway, nosotras no proponemos que la posición del zombie sea de liberación –de hecho, en su historia y en sus metáforas, el zombie es con más frecuencia un esclavo. Nuestra intención es ilustrar que el cuerpo irreconciliable del zombie (vivo y muerto a la vez) plantea la insuficiencia del modelo dialéctico (sujeto/objeto) y sugiere, con su propia dialéctica negativa, que la única manera de alcanzar verdaderamente lo posthumano es volviéndose antisujeto.

Proponemos que la lectura del zombie como un objeto óntico/fantológico revela mucho sobre la crisis de la corporización humana, la manera en que opera el poder, y la historia del sometimiento del hombre y de la opresión de sus "Otros". Aquí, rastreamos al zombie desde sus orígenes haitianos hasta sus más recientes encarnaciones en la cultura popular. Dado que existen múltiples valencias en juego, lo mejor parece ser designar la distinción tipográficamente: está el *zombi* haitiano, un cuerpo resucitado de entre los muertos para trabajar en los campos pero profundamente asociado con su rol en la Revolución haitiana (por consiguiente, resuena tanto con las categorías de esclavo como con la de rebelión de los esclavos[7]); y está también el *zombie,* la importación estadounidense del monstruo, que en su encarnación cinematográfica se ha transformado en un asustador a la mano para representar varias inquietudes sociales. El *zombie* también puede ser un estado metafórico autoasumido o impuesto sobre otra persona. A ese zombie se lo ha hecho representar a un capitalista autómata (*Dawn of the Dead*)[8] y a un simpatizante comunista (*Invasion of the Body Snatchers*)[9] y, cada vez más, a la contaminación viral (*28 Days Later*). En su pasaje de *zombi* a *zombie*, esta figuración, que en principio fue sólo un esclavo sonámbulo individualmente resucitado de entre los muertos, se convierte en algo malvado, contagioso y plural. Nuestro manifiesto proclama la posibilidad futura del *zombii*, un ser sin conciencia propia [*consciousless*] que es un organismo de enjambre, y el único espectro imaginable que podría ser realmente posthumano.

1. Zombi(i)/es, una introducción

Una pieza reciente de literatura humorística, *Guía Zombie de supervivencia: una completa protección de los muertos vivos*, de Max Brooks, está escrita como

[6] En parte, estamos afirmando que existe algo así como un zombie materialmente real; por consiguiente, un objeto óntico, para nuestro interés, no sólo está en el caso del zombie en tanto cosa epistémica. Sin embargo, siguiendo a Derrida, también tomamos la naturaleza paradójica del zombie como "ni siendo ni no-siendo"; aunque, por supuesto, el zombie es más sustancial que el fantasma. El zombie reside en algún punto intermedio entre lo óntico y lo fantológico. Ver Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. J. M. Alarcón y C. De Peretti, Madrid: Trotta, 1995.

[7] Los rituales vudú eran comúnmente utilizados para comunicar y motivar el sentimiento anti-blanco en los momentos previos a la Revolución Haitiana. Ver Ott, T. O., *The Haitian Revolution, 1789–1804,* Knoxville: University of Tennessee Press, 1973, p. 47. En muchos relatos, hay alguna sugerencia de que las hordas que protestaron para liberarse del yugo de la opresión se habían vuelto insensibles al dolor a través de prácticas de vudú.

[8] *Dawn of the Dead*, dirigida por George A. Romero (Laurel Group, 1978), y la versión remake, de 2004.

[9] *Invasion of the Body Snatchers*, dirigida por Philip Kaufman (Solofilm, 1978).

un manual de instrucciones para derrotar una embestida de ataques zombie. El libro podría también estar cerca de revelar qué es lo que tiene el zombie que cautiva la imaginación humana: "Las armas de guerra convencionales son inútiles contra estas criaturas, como lo es el pensamiento convencional. La ciencia para terminar con la vida, desarrollada y perfeccionada desde el comienzo de nuestra existencia, no puede protegernos de un enemigo que no tiene 'vida' que terminar"[10]. La inmortalidad es un atributo definitorio del zombie, que aterra y seduce a la vez. Como señala Brooks, en una era en la que las armas de destrucción masiva pueden borrar ciudades enteras a su antojo, el enemigo formidable es aquel que no puede ser destruido privándolo de la "vida". O, como alardea el reciente comercial publicitario de la película de clase B *El regreso de los muertos vivientes: Necrópolis [Return of the Living Dead*: *Necropolis]*: "No podés matar lo que ya está muerto"[11].

En el verano de 2005, hubo un gran despliegue publicitario en torno al estreno de *La tierra de los muertos vivientes* (*Land of the Dead*), la última entrega de la serie de películas zombie de George Romero. En una entrevista televisiva que promocionaba esta última película, a Romero le preguntan qué haría si los zombies fueran a tomar el control del planeta. Contestó que iría directamente a conseguir que lo muerdan: "De ese modo podría vivir para siempre", dijo. La ironía es que la declaración nos empuja a preguntar qué tipo de vida sería esa y, al mismo tiempo, revela que nuestra fascinación con el zombie es, en parte, una celebración de su inmortalidad y un reconocimiento de nosotros mismos como esclavizados por nuestros cuerpos.

¿Por qué aterroriza el zombie, y qué es lo que explica la perdurable actualidad de la amenaza zombie? ¿Es solamente que el zombie se burla de nuestra mortalidad y, si es así, es diferente al miedo que inspiran otros monstruos inmortales, como el vampiro? Una interpretación psicoanalítica afirma que somos más plenamente conscientes de nosotros mismos como sujetos cuando sentimos miedo –específicamente, cuando nos sentimos amenazados por una fuerza externa a nuestros cuerpos[12]. Sencillamente, el miedo incrementa nuestra percepción de nosotros mismos en tanto individuos, porque nuestra individualidad es puesta en peligro en situaciones que constituyen una amenaza para la vida. En ninguna parte este drama es plasmado más intensamente que en el modelo del zombie: el zombie es un antisujeto, y la horda zombie es un enjambre en el cual no queda ningún rastro del individuo[13]. Por lo tanto, a diferencia del vampiro, el zombie plantea un terror doble: está el miedo primario de ser devorado por el zombie, una amenaza planteada principalmente para el cuerpo físico, y el miedo secundario de que uno se volverá parte de la horda monstruosa, al perder la propia conciencia. Ambos miedos reflejan un reconocimiento de la propia mortalidad, y en última instancia revelan el miedo primordial de la pérdida del "sí mismo"; sin embargo, en la figura del zombie, el cuerpo y la mente son antinomias separadas. El zombie es diferente de otros monstruos porque el cuerpo resucita y es retenido: solo la propia con-

[10] Brooks, M., *A Zombie Survival Guide: Complete Protection from the Living Dead*, New York: Three Rivers Press/Random House, 2003, p. xiii.

[11] *Return of the Living Dead: Necropolis*, dirigida por Ellory Elkayem (Denholm Trading Inc., 2005).

[12] Max Horkheimer y Theodor W. Adorno escriben: "La mera idea del 'afuera' es la fuente real del miedo, conectando esa emoción primaria con la auto-preservación y con la sujeción del individuo a la economía" (en *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002, p. 11). Para otro análisis interesante sobre el miedo, ver el capítulo de Kristeva J., "Suffering and Horror," en *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trad. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press, 1982, pp. 140–156, en el cual el miedo se describe como crucial en la formación del sujeto.

[13] Aunque el vampiro, en algunas leyendas, puede viajar en grupos, siempre pareciera retener muy claramente su individualidad. La excepción podría ser la película de 1964 *Last Man on Earth*, dirigida por Ubaldo Ragona (Associated Producers Inc., 1964), de la cual surge la secuela de 1971, *The Omega Man*, dirigida por Sagal (Warner Brothers Pictures, 1971), basada en la novela de Richard Matheson de 1954, *I Am Legend* (New York: Fawcett, 1954). (Una remake del mismo título ha sido lanzada en diciembre de 2007). Aunque la epidemia que infesta al planeta causa el "vampirismo," la narrativa se puede comprender como perteneciente al género de películas de plagas zombie: la criatura no tiene conciencia y la pandemia es causada por un brote bacteriano.

ciencia se pierde totalmente. Como el vampiro y el hombre lobo, el zombie amenaza con su forma material. Mientras que el vampiro e incluso el fantasma intangible retienen sus facultades mentales, y el hombre lobo puede volverse irracional y bestial solo una parte del tiempo, únicamente el zombie pierde completamente su mente, que queda en blanco –viva pero totalmente desprovista de conciencia[14].

El terror que proviene de la identificación de unx mismx con el zombie es, por lo tanto, principalmente un miedo a la pérdida de la conciencia propia. El zombie, carne inconsciente pero animada, enfatiza que la humanidad es definida por su conocimiento [*cognizance*]. El espectro decadente y torpe del zombie también afirma la vulnerabilidad inherente a la corporización humana [*embodiment*] –nuestra mortalidad. De este modo, en cierto sentido, ya somos todxs zombies (aunque no aún zombiis), puesto que ellos representan el final inanimado al que cada unx de nosotrxs está destinado[15]. Pero el zombie es intrigante no solo por el futuro que predice, sino también por lo que cuenta acerca de la fragilidad vivida de la experiencia humana y de la historia de la civilización, que forcejea con la mortalidad tanto en su estructura como en sus tramas. La humanidad se define a sí misma por su conciencia individual y por su agencia personal: ser un cuerpo sin mente es ser subhumano, animal; ser un humano sin agencia es ser un prisionero, un esclavo. El zombi(i)/e es ambas cosas, y el zombi(i)/e (pre)dice nuestro pasado, presente y futuro.

En sus orígenes y en sus encarnaciones folklóricas, el zombi es casi literalmente un esclavo, resucitado por sacerdotes vudú para trabajar en el campo, pero la metáfora zombie también nos revela nuestra propia esclavitud respecto deee nuestros cuerpos finitos y frágiles. Como escribió Platón, "el cuerpo es el sepulcro del alma". Así como el cuerpo mismo del esclavo se vuelve su prisión, el zombie ilustra el aprisionamiento inherente de la humanidad, al menos por contraste. El zombie nos muestra lo que somos: irrevocablemente atadxs a nuestros cuerpos y desde siempre "casados con la tumba". Pero el zombie también nos muestra lo que no somos: el hombre tal como lo conocemos, como criatura viva cognoscente [*cognizant*], no sobrevive a la muerte de su cuerpo. La metáfora zombie en cuanto tal (como sus padres mitológicos, los zombi haitianos) no es puramente un esclavo, sino también la rebelión de los esclavos. Mientras que el humano está encarcelado en su carne mortal, el zombie presenta una imagen grotesca que resiste a tal confinamiento –al animar su cuerpo aun más allá de la muerte. Al mismo tiempo que el zombie acentúa la corporización humana, también desafía los propios límites que establece. Sin embargo, lo que subyace a esta dualidad simbólica es que el zombie es una figura de frontera, ni mortal ni consciente. Su amenaza a las posiciones estables de sujeto y objeto, a través de la ocupación simultánea de un cuerpo que está vivo y muerto a la vez, crea un dilema para las relaciones de poder y amenaza con destruir dinámicas sociales que –si bien son ampliamente cuestionadas, criticadas y debatidas– en gran medida no son cuestionadas en la superestructura económica actual.

Tratamos de leer al zombie como una ideación más efectiva del posthumanismo que el cyborg, debido a que es deudor de las narrativas históricas del poder y la opresión. Simultáneamente vivo y muerto, sujeto y objeto, esclavo y esclavo rebelado, el zombie presenta un espectro posthumano conformado por la dialéctica (negativa) de las relaciones de poder en lugar del género. En este ensayo señalamos las diferentes conversaciones en las que podríamos poner a dialogar al zombie: con el marxismo y el discurso postcolonial, con el psicoanálisis y la historia y, de forma más prometedora, con la filosofía y la teoría posthumanista.

[14] Nuestras historias de fantasmas, en las que el cuerpo se pierde pero la conciencia permanece, usualmente se enfocan en el ser individual amenazado o aterrorizado por un fantasma; no vemos frecuentemente una multitud de fantasmas infectando a otros para que estos también se conviertan en fantasmas. La razón de esto puede ser su incapacidad para inspirar miedo: vivir para siempre y mantener la posibilidad de ser vos mismo –¿sería eso tan terrible?

[15] Muchos críticos de cine han ofrecido este tipo de lectura psicoanalítica del zombie. Ver, por ejemplo, la discusión del zombie entre Jamie Russell y Kristeva, en el libro del primero, *Book of the Dead* (Godalming, England: FAB Press, 2005), p. 136. Acá presentamos esta distinción: el zombie es una comparación metafórica que puede adoptarse casualmente para tales debates; el zombii es siempre el posthumano verdaderamente sin conciencia.

Tomando prestado el título y el espíritu del "Manifiesto Cyborg" de Haraway, uno de los textos inaugurales de la "teoría posthumana", sostenemos que solo puede hacerse hablar al zombie dentro de un modelo discursivo un poco irónico. El zombie es anti-catártico; de este modo, el "manifiesto zombie" es un manifiesto que no puede reclamar un cambio positivo, solo reclama la destrucción del modelo reinante[16]. Aunque nuestro ensayo es por momentos irónico y consciente de la absurdidad de sus propuestas (un poco como el propio género fílmico del zombie, que con frecuencia se celebra a sí mismo como "schlock" y "camp"), nunca nos burlamos del fundamental y perdurable texto de Haraway. Estamos enormemente en deuda con el "Manifiesto Cyborg" y este es nuestro homenaje. Sin embargo, este ensayo no es ni una fantasía utópica en la que el hombre es liberado del enigma del sujeto/objeto, ni una celebración descontrolada del apocalipsis que sobrevendría si la humanidad fuera capaz de liberarse del enredo del sujeto/objeto. Más que nada, es una ideación irónica de cómo podrían verse algunos de los conceptos filosóficos que tienen vigencia en la teoría crítica actual, como "posthumanismo", "dialéctica negativa" y "ruptura" [*rupture*], si estuvieran encarnados en una forma material, nuestro zombii.

Dicho esto, sí sentimos que el zombii resuelve bastantes problemas que el modelo cyborg no lograba abordar adecuadamente: específicamente, leemos al zombie con y contra la filosofía humanista y el psicoanálisis, pero también discutimos la significación histórica del zombie como demarcador de frontera y lo leemos en el contexto de una teoría marxista de las dinámicas de poder, el colonialismo y la industria. Delineando estos variados discursos que han definido a la humanidad, finalmente sugerimos cuál sería el aspecto de un verdadero "posthumano".

Como figura definida por su liminalidad, el zombii ilustra nuestras dudas acerca de la humanidad, en una época en la cual la condición humana parece estar atravesando tanto una crisis de conciencia moral [*conscience*] como una crisis de conciencia [*consciousness*]. Vamos a presentar al zombii como modelo de conciencia [*consciousness*] posthumana (uno que sea postcyborg) en disputa con el *homo-laborans* de la era capitalista, y también como un cuerpo que expone los miedos del "alma" a la disolución; el zombii es a la vez un modelo para imaginar una condición de posthumanidad y, literalmente, un post-humano, un humano post(mortem). Sobre todo, la "dialéctica negativa"[17] del zombii reformula la manera en que pensamos el límite entre sujeto y objeto, resonando especialmente con los roles de amo y esclavo que dan forma tan profundamente a nuestro propio sentido de la corporización [*embodiment*] humana. Investigaremos el significado del zombi(i)/e a través de diferentes dimensiones culturales, interrogando los orígenes de esta figura monstruosa y proponiendo algunos ejemplos de lo que irónicamente postulamos como zombies "de la vida real". Pero primero debemos dirigirnos hacia las preguntas teóricas que nos condujeron a la figura del zombie, para mostrar cómo nuestro momento histórico y económico invoca esta aparición como nuestra metáfora más apta.

2. El cerebro del Zombie

Cineastas y críticos han señalado la resonancia del zombie con el ejercicio mecanicista del trabajador de la fábrica, la muerte cerebral del siervo de la industria ideológicamente alimentado y la boca cada vez más abierta del estado-nación. El individuo bajo el sistema capitalista es frecuentemente caracterizado como un zombie[18]. Pero como escriben Max

[16] Jamie Russell señala que este es el modo dominante de "fantasía progresiva" de las películas zombie: "el antiguo orden es derrocado sin nada que ofrecer en su lugar" (*Book of the Dead*, *op. cit.*, p. 83).

[17] Theodor W. Adorno "desarrolló la idea de una dialéctica de no-identidad desde una cierta distancia; Adorno le dio a esta idea el nombre de 'dialéctica negativa'". Rolf Tiedemann, "Posfacio del Editor" a la edición de *Metaphysics: Concepts and Problems* de Adorno (Cambridge: Polity Press, 2000, p. 191).

[18] Este tropo es tan común que hasta un episodio del show infantil Bob Esponja traza abiertamente esa conexión, cuando un personaje sospechado de ser un zombie asume su justo lugar, detrás de una caja registradora. Ver "Una vez mordido" ("Once Bitten"), *SpongeBob SquarePants*, escrito por Casey Alexander, Chris Mitchell, y Steven Banks, temporada 4, episodio 73b, 29 de Septiembre de 2006.

Horkheimer y Theodor Adorno, nuestra individualidad zombie se apoya en la *ilusión* del sí mismo: bajo tal sistema, "[del sujeto pensante] no queda más que aquel «*yo pienso*» eternamente idéntico, que debe poder acompañar todas mis representaciones. Sujeto y objeto quedan, ambos, anulados."[19]. Lo que Horkheimer y Adorno, y otros tantos, ilustran es que la separación ilusoria entre sujeto y objeto, el *fata morgana* del individualismo, mantiene feliz al campamento de los zombies –los esclavos del capitalismo que simplemente se engañan al pensar que son libres. Horkheimer y Adorno sostienen que sujeto y objeto se vuelven categorías anuladas porque el fetiche de la mercancía anima a los objetos, y la cosificación objetualiza al trabajador. Pero no alcanza con identificar esta fusión: en la figura del zombie, el sujeto y el objeto son eliminados. Esta figura, a la vez esclavo y rebelión de los esclavos, es un reflejo más apropiado de nuestro momento capitalista, y aun si es menos prometedor que un futuro cyborg, su profecía de lo posthumano tiene más chances de ser realizada. Creemos que el zombie es un doble más pesimista pero no obstante más apropiado de nuestro momento actual, y especialmente de Estados Unidos, en una economía global en la cual nos alimentamos de los productos del resto del planeta y avanzamos a los tropezones, alienados de nuestra propia humanidad, buscando a tientas la inmortalidad al mismo tiempo que nos descomponemos. Para Marx, la eficiencia de la industria a gran escala recae en la división de tareas que se logra "convirtiendo al trabajador en un apéndice vivo de la máquina"[20]. Así, reificado como una parte del proceso de producción, el sujeto ya se ha infiltrado en el objeto: ya estamos habitando la interzona del zombie.

La historia del pensamiento concerniente a las relaciones de poder y nuestra esclavitud al capitalismo global señala que las construcciones humanistas de la "mente", el "yo" y la santidad del "individuo" son los barrotes de nuestro encarcelamiento. En *Dialéctica del Iluminismo,* Horkheimer y Adorno muestran que la subjetividad se mantiene como una mera ficción que facilita el control ideológico[21]. "La subjetividad se ha volatilizado en la lógica de reglas de juego aparentemente arbitrarias, para poder dominar con tanta mayor libertad. El positivismo, que a fin de cuentas no se detuvo tampoco ante el capricho más ocioso de todos, el pensamiento mismo, ha eliminado incluso la última instancia interruptora entre la acción individual y la norma social" [22], escriben. Para que el pensamiento quede fuera del alcance de la ideología, que en última instancia sirve al sistema económico, debe ser desprovisto de todas las afirmaciones positivistas. En lo que concierne a la metafísica, el modelo de la dialéctica negativa de Adorno es preferido "pues la razón misma se ha convertido en simple medio auxiliar del aparato económico omnicomprensivo"[23].

Para nosotras, el zombii es una puesta en acto [*enactment*] de la dialéctica negativa. El muerto vivo, que no puede ser dividido en las partes constitutivas de las categorías que reúne, plantea la insuficiencia del modelo dialéctico. El tipo de dialéctica que el zombii encarna no se esfuerza por alcanzar una resolución; ciertamente, no podría hacerlo, porque como dijimos, el zombie es, por definición, anti-catarsis, anti-resolución: no propone ningún tercer término reconciliador de la escisión sujeto/objeto, la laguna entre la vida y la muerte. El zombie es la oposición irrevocablemente sostenida en tensión. Nos interesa leer al zombii como una "negación determinada" del individuo en la era post-holocausto, post-industrial, puesto que el zombie no es la mera negación del sujeto, sino que toma al sujeto y al no-sujeto, y los convierte en términos obsoletos, porque es inherentemente ambos al mismo tiempo. La falta de conciencia del zombii no lo convierte en un puro

[19] Horkheimer, M. y Adorno, T., *Dialéctica del Iluminismo,* trad. J. J. Sánchez, Trotta: Madrid, 1998, p. 80.
[20] Marx, K., *Capital: Volume 1* (1867), trad. Ben Fowkes, London: Penguin Classics, 1990, p. 614.
[21] "El trabajo social de cada individuo está mediatizado en la economía burguesa por el principio del sí mismo; él debe restituir a unos el capital acrecentado, a otros la fuerza para trabajar más. Pero cuanto más se logra el proceso de autoconservación a través de la división del trabajo, tanto más exige dicho proceso la autoalienación de los individuos, que han de modelarse en cuerpo y alma según el aparato técnico". Horkheimer M. y Adorno T., *op.cit.,* p. 83.
[22] *Idem* (traducción levemente modificada).
[23] *Idem.*

objeto, sino que más bien facilita la posibilidad de una negación de la división sujeto/objeto. No es un híbrido, como el cyborg, ni tampoco es una multiplicidad, como el esquizofrénico de Gilles Deleuze y Félix Guattari; el zombii es más bien una paradoja disruptiva de todo el sistema[24].

Como ya sugerimos, nuestro modelo del zombii está motivado por la búsqueda de un modo nuevo del discutir al sujeto posthumano. Un sujeto que sea verdaderamente posthumano sería un sujeto que no es un sujeto. El "Manifiesto Cyborg" de Haraway procura resolver el antagonismo en el binarismo sujeto-objeto reinventando la brecha entre ambos a través del híbrido. Sin embargo, a fin de cuentas, el texto parece proponer que el sujeto mismo puede disolver el límite entre sujeto y objeto a través de un proceso de inclusión. Algunos críticos exponen las limitaciones de esta figuración del cyborg como posthumano. N. Katherine Hayles complicó el modelo del cyborg con su argumento de que el posthumano había perdido su cuerpo pero manteniendo su identificacion con la posición ilustrada del sujeto liberal humanista[25]. De este modo, el cyborg no deshace realmente la posición del sujeto sino que más bien la oculta en su fachada de alta tecnología. Como Hayles y otros sugieren, para moverse realmente hacia lo *post*humano, no tenemos que eludir al cuerpo sino a la posición del sujeto ilustrado. En contraste con el cyborg, el zombii no reconcilia al sujeto y al objeto, sino que en cambio, como una antítesis caminante, los mantiene irrevocablemente separados; en la figura del zombii, la posición subjetiva es anulada, no revitalizada.

Nosotras sostenemos que la única manera de exponer con precisión un estado *post*-humano es el "ni/ni" del zombii, que rechaza las categorías del sujeto y del objeto, y que es irreductible, anticatártico, antirresolutorio, y opera al modo de la dialéctica negativa. Presentamos al zombii como analogía de la humanidad tal como ella existe hoy en día y (simultáneamente), como premonición de un "futuro monstruoso"[26]. Evitamos tomarlo como una "metáfora" del posthumanismo, porque la metáfora implica una equivalencia; la analogía sólo connota una relación no especificada y, de esa manera, así como el manifiesto "zombii" es tal que no puede defender un nuevo modelo, la analogía zombii funciona negativamente para sugerir tan solo la forma (y no la sustancia) de la relación figural entre la humanidad y su antítesis[27].

El cyborg parecía deshacer las tensiones de las barras oposicionales que organizan la vida en categorías binarias (masculino/femenino, amo/esclavo, sujeto/objeto) y sugería que el modelo de lo híbrido evidenciaba la disolución de la diferencia. La metáfora zombie misma va más allá de lo híbrido en virtud de su inseparabilidad pero en términos distintos. Ella misma es una encarnación de la presencia-ausencia, y aun así complica la posición sujeto/objeto porque se trata de lo *muerto-vivo.* Lo que aprendimos del cyborg es que no alcanza con negar el modelo "o bien/o bien", reivindicando un "tanto/como". El zombii no hace solamente eso: al funcionar como analogía, reemplaza cualquier preposición que pudiera articular la relación del zombii con el humano; no hay ningún término que conecte al sujeto y al objeto. El cuerpo del zombii es en sí mismo esta frontera indeterminable.

[24] Gilles Deleuze y Félix Guattari presentan su concepto de "esquizoanálisis" en lugar de psicoanálisis. Ver: *El Antiedipo: Capitalismo y Esquizofrenia,* trad. F. Monge, Paidós, Buenos Aires, 2005. Su "General Freud" esquizofrénico es reemplazado por "el inconsciente como un sistema acentrado, es decir, como una red maquínica de autómatas finitos (rizoma)", Deleuze, G. Guattari, F., *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia,* trad. J. Vazquez Pérez, Pre-textos, Valencia, 2002, p. 22. Deleuze y Guattari hablan del zombie, el vampiro y el hombre lobo; sin embargo, les interesan estas figuras y sus narrativas en tanto "devenires" (*ibid*, pp. 248-249). Aunque nos interesa examinar la epidemia zombie y su relación con la transformación bacteriana (algo que interesa bastante a Deleuze and Guattari), identificamos principalmente al zombie como un "no-deviniente".

[25] Hayles, N. K., *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics,* Chicago: University of Chicago Press, 1999, p. 287.

[26] Como diría Franco Moretti, "el monstruo expresa la angustia de que el futuro será monstruoso" (ver "Dialectic of Fear" en *Signs Taken for Wonders: Essays in the Sociology of Literary Forms*, London: Verso, 1988, p. 84).

[27] Sin embargo, el zombie es evidentemente una metáfora y una alegoría en otros varios aspectos, especialmente en la visión del director de cine; en el cine contemporáneo, por ejemplo, podríamos decir que el zombie es una alegoría de la enfermedad contagiosa.

En la mayoría de las versiones cinematográficas contemporáneas, para matar a un zombie se debe destruir su cerebro. Para anular con éxito la posición del sujeto liberal humanista, manchada por una historia inhumana, moldeada por relaciones de poder que quizás fueran sugeridas por la oposición de sujeto y objeto, se debe renunciar al ya ilusorio sentido del individuo. En el prefacio a la *Dialéctica de la Ilustración,* Horkheimer y Adorno escriben: "El individuo es anulado por completo frente a los poderes económicos. Al mismo tiempo, estos elevan el dominio de la sociedad sobre la naturaleza a un nivel hasta ahora insospechado. Mientras el individuo desaparece frente al aparato al que sirve, este le provee mejor que nunca"[28]. Si el individuo es una ficción pergeñada por la estructura económica para garantizar una mayor dominación, como sugieren Horkheimer y Adorno, entonces para nosotras la única respuesta a este embrollo viene bajo la forma del zombii –una literalización de lo que ya ha ocurrido: la muerte del individuo que continúa avanzando con pesadez. De este modo, el zombii sugiere la manera en la que podríamos pasar verdaderamente al posthumano: el individuo debe ser destruido. Con esta ruptura, anularíamos las fuerzas represivas de la servidumbre capitalista. Pero ¿a qué precio? La promesa distópica del zombii es que solo puede asegurar la destrucción de un sistema corrupto sin imaginar un reemplazante –puesto que el zombii no puede ofrecer resolución alguna.

3. El cuerpo zombie

El zombie se encuentra históricamente ligado a la expansión del capitalismo global y se lo ha leído en paralelo con ello[29]. El zombi es una importación colonial: se infiltró en el imaginario cultural de América a comienzos del siglo XX, en el momento de la ocupación estadounidense de Haití. No podemos absorber la figura del zombie sin reconocer su apropiación a partir del folklore haitiano. En *Cultura e Imperialismo,* Edward Said advierte que lo que podría aparecer como "disciplinas culturales aisladas y apolíticas" en realidad suele depender "de una historia bastante sórdida de ideología imperialista y práctica colonial"[30]. De hecho, aunque el zombi haitiano haya sido "canibalizado" por el cine occidental y la mitología del terror, y aunque puede por lo tanto ser leído como la denigración racista de un pueblo "salvaje", el poder implícito en la historia de este monstruo también dice mucho: la narrativa zombie es, de alguna manera, una represalia de la Revolución Haitiana y una historia de la rebelión de los esclavos. El esclavo haitiano se sacó de encima literalmente el yugo colonial de la esclavitud, pero el país ha tenido una historia nacional triste, plagada de ocupaciones extranjeras, agitación social y enfermedades. De manera similar, el zombi/e parece encarnar este tipo de desilusión: solo desafía la mortalidad simbólicamente y de forma desgraciada, incluso su supervivencia a la muerte es anticelebratoria, dado que permanece atrapado en un cuerpo cadavérico.

Podríamos leer esta nueva versión del zombie capitalista como otro acto imperialista más –uno que disipa la oscura furia del esclavo y, en la inversión de su iconografía, logra que el hambre insaciable del zombie represente en cambio al consumidor blanco, tragándose efectivamente al cuerpo esclavo al mismo tiempo que se reapropia del ícono. En cierto nivel, esta narrativización recupera el poder insuperable del zombie y lo hace funcionar como alegoría de la estructura imperial, colonial y capitalista, en lugar de representar el miserable cuerpo negro.

Debemos rastrear en las raíces coloniales del zombie el origen de nuestra llegada a un momento histórico en el cual el zombie refleja, por encima de otras metáforas, el estado de lo humano/posthumano. En el folklore haitiano, del cual se derivan todos los zombies, la palabra '*zombie*' significa no sólo "un cuerpo

[28] Horkheimer M. y Adorno T., *op.cit.,* p. 54.

[29] La asociación de los zombies con el autómata capitalista es de larga data, pero para una discusión reciente de cómo otros monstruos cinematográficos "encarnan las violentas contradicciones del capitalismo", ver Newitz, A., *Pretend We're Dead: Capitalist Monsters in American Pop Culture*, Durham, N.C.: Duke University Press, 2006. Para una exposición de las imágenes del muerto-vivo en Marx, ver Latham, R., *Consuming Youth: Vampires, Cyborgs, and the Culture of Consumption,* Chicago: University of Chicago Press, 2002.

[30] Said, E. W., *Culture and Imperialism*, New York: First Vintage Edition/Knopf, 1994, p. 41. (*Cultura e imperialismo*, trad. Nora Catelli, Barcelona, Anagrama, 1996).

sin alma", sino también "un alma sin cuerpo"[31]. Por lo tanto, la cuestión de los límites nunca fue un factor limitante para esta figura mitológica[32]. Sin embargo, en sus encarnaciones contemporáneas, el zombie posee un cuerpo fluido que transgrede sus fronteras al infectar a aquellos a quienes muerde; el zombi haitiano solo podía ser creado por un no-zombie. Así pues, debido a cómo articula los miedos occidentales al espíritu infeccioso de la sublevación, esta tendencia se manifiesta en el zombie cinematográfico como metáfora del contagio ubicuo.

En la investigación de Daniel Cohen sobre los rituales del folklore haitiano, se señala que el zombi encarnado es primero comprendido como cadáver animado desprovisto de alma [*soulless, animate corpse*], y nos recuerda que "el zombie no es inherentemente malvado como el vampiro; es meramente un sirviente"[33]. Cohen señala que se creía que los zombis eran creados, resucitados de entre los muertos por un hungan, un brujo curandero, para que pudieran trabajar en los campos durante la noche[34]. Que el mito del zombie está profundamente conectado con la esclavitud es algo obvio, aunque los críticos han ofrecido lecturas diferentes sobre la significación de los orígenes del monstruo. Un antropólogo, Francis Huxley, afirma que el zombie es expresión de cómo la población sobrelleva la esclavitud[35]. Cohen escribe: "Otros especularon que el zombie es una suerte de pesadilla de los esclavos, puesto que la única esperanza de liberación para el esclavo era la muerte y la promesa posible de un más allá dichoso. Pero si el cadáver de un esclavo fuera reanimado como zombie para el trabajo, entonces la existencia esclavizada continuaría incluso después de la muerte, un pensamiento particularmente horrible"[36]. Las raíces del zombie se remontan a la Revolución Haitiana, donde los informes describen a los esclavos rebeldes de un modo casi sobrenatural: "hordas de negros fanáticas e insensatas se levantaron, como un único cuerpo, para arrollar a las tropas blancas más 'racionales'"[37]. El conflicto comenzó en "1791, dos años después de la Revolución Francesa, [cuando] la colonia fue sacudida y totalmente destruida por la única revuelta esclava exitosa en la historia"[38]. La guerra duró doce años y la población nativa derrotó a los ejércitos más poderosos de Europa. Se dice que el grito de guerra de los insurgentes era "No tenemos ni madre, ni hijos; ¿qué es la muerte?"[39]. El esclavo no podía atribuirse relaciones de familia porque todas las personas involucradas eran posesiones de sus amos; del mismo modo, el zombie no tiene parientes y ha incluso perdido la posesión de sí mismo.

Al zombie actualmente se lo entiende como simultáneamente indefenso y poderoso, esclavo y rebelión de esclavos; esto es central para nuestra comprensión de esta figura como una de frontera. La potencia dual que el zombi tiene para representar tanto al esclavo como a la rebelión de esclavos es la clave de su captura por la imaginación occidental. Al reconocer su apropiación –y su potencial usurpación con fines ideológicos– no debemos desconectar al zombie de su pasado. Sin embargo, si el cuerpo del zombie con-

[31] Cohen, D., *Voodoo, Devils, and the Invisible World*, New York: Dodd, Mead and Company, 1972, p. 59. En la literatura estudiada, la ortografía de la palabra varía: vimos al *zombii*, *zombi* y *zombie*, todos referidos al producto del vudú haitiano. Aquí mantenemos la ortografía de Alfred Métraux, *zombi*, de *Voodoo in Haiti* (trad. Hugo Charteris, London: Deutsch, 1972) para que sea más identificable visualmente la distinción entre el zombi haitiano y el zombie ontológico y cinematográfico, excepto cuando otra ortografía haya sido utilizada en las citas.

[32] El origen de la palabra *zombie* es debatible. Algunos especulan que proviene del francés *ombres* (sombras); la mayoría cree que tiene un origen africano y que la palabra Bonda *zumbi* llega a Haití a través de los comerciantes de esclavos portugueses. Ver Davis, W., *Passage of Darkness: The Ethnobiology of the Haitian Zombie*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988, p. 18.

[33] Cohen, D., *Voodoo, Devils, and the Invisible World*, p. 60. Cómo el zombie deviene malvado también es de gran interés; por qué el zombie deviene fusionado con ese otro estereotipo del "salvaje", el caníbal, es, pensamos, demasiado obvio.

[34] Fue Wade Davis quien sugirió que la realidad detrás de esta cultura del folklore podría ser deudora del uso de la tetrodotoxina, una neurotoxina derivada del pez globo venenoso, pero su obra hoy se considera controversial. Ver Wade Davis, *The Serpent and the Rainbow,* New York: Simon and Schuster, 1985, p. 117.

[35] Cohen, D., *Voodoo, Devils, and the Invisible World*, p. 60.

[36] Cohen, D., *Voodoo, Devils, and the Invisible World*, p. 60.

[37] Davis W., *Passage of Darkness*, p. 20.

[38] Davis W., *Passage of Darkness*, p. 18.

[39] Davis W., *Passage of Darkness*, p. 20.

temporáneo es una frontera indeterminable, no hay quizás sitio más emblemático de esa permeabilidad omnipresente, y de su hambre insaciable, que la boca del zombie. Puesto que el zombie se alimenta siempre por la boca, es ahí donde la frontera física entre zombie y no-zombie se borra, en su mordida.

En tanto máquina consumidora desprovista de conciencia, el zombie cinematográfico aterra porque es un reflejo de la sociedad mercantil moderna, propulsada nada más que por su necesidad de consumir perpetuamente. En esta interpretación bastante común del zombie como ícono capitalista, la figura monstruosa del capitalismo global se alimenta de la fuerza de trabajo de los países "tercermundistas" empobrecidos. De este modo, el zombie hace la transición desde la representación del cuerpo colonial esclavizado y trabajador, hacia una imagen dual de la esclavización capitalista: el zombie representa ahora al nuevo esclavo, el trabajador capitalista, pero también al consumidor, atrapado en un constructo ideológico que asegura la supervivencia del sistema. Avanzando ciegamente, a los tropezones, hacia su próxima comida, este sonámbulo voraz es una máquina que desempeña solo dos funciones: consumir y producir más consumidores. A pesar de las raíces del zombi haitiano como esclavo imperial, el zombie-Hollywood de hoy en día solo produce más zombies.

Aparte de esta diferencia en la producción, debemos detenernos a considerar más profundamente las diferencias entre el zombie y el esclavo. En *La condición humana,* Hannah Arendt identifica la antigua justificación de la esclavitud como un intento de desplazar la carga de la necesidad humana; afirma que los hombres "sólo podían ganar su libertad mediante la dominación de esos a quienes sujetaban a la necesidad por la fuerza"[40]. Tanto el zombie como el esclavo están sujetos a la pura necesidad, pero el esclavo desempeña el trabajo ajeno más bien como una máquina, mientras que el zombie no trabaja para nadie y solamente produce más zombies. El impulso reproductivo del zombie, al servicio de una "sociedad" zombie (si es que puede clasificársela como tal), es un instinto inconsciente, o bien un mero efecto secundario de su propia hambre, puesto que el modo de reproducirse del zombie es a través de su mordida. Por lo tanto, en el caso del zombie ni siquiera podemos distinguir dos funciones separadas –consumo y reproducción– puesto que el zombie se reproduce a medida que consume. De este modo, el instinto de autoconservación se une con la propagación de la especie: la necesidad del cuerpo individual es la misma que la voluntad del colectivo. Por cierto, esto refleja lo que Adorno define como el impulso "racional" que garantiza el éxito del capitalismo: los deseos del individuo y del Estado se funden.

La figura del zombie infeccioso y consumista ilustra el intento de la humanidad de transferir su carga a los otros –y también nuestros miedos a las enfermedades que son cada vez más publicitadas. En su frenético estado de consumismo puro, el zombie busca infectar a aquellos que aún no comparten la opresión de su estado: el zombie no ataca a otros zombies[41]. Busca transferir su carga pero el resultado es solo una multiplicación de su condición: ningún cuerpo zombie se libera de su condición al transferirla. Por lo tanto, una vez más el zombie impide la posibilidad de catarsis. La frontera entre hombre y esclavo, que le permite a uno transferir sobre el otro la carga de la necesidad –ya sea en la Grecia clásica o en la actual superestructura del capitalismo global–, se ve amenazada por el zombie: ningún apetito es saciado, todos devienen esclavos.

Ese peligro es evidente en la figura del zombie cinematográfico y su infección del espacio público. El cuerpo zombie suele ser visto en la esfera pública: las plazas del pueblo, cementerios, escuelas, calles, inclusive en centros comerciales, lo cual constituye una crítica social explícita. El temor a que el ámbito público está siendo invadido por la pura necesidad, o el puro consumismo, se expresa a través del drama del zombie inhumano, consumidor eterno. Para Arendt, la "economía del derroche" del sistema capitalista da lugar a las enfermedades de la "cultura de masas", en la que "las cosas han de ser devoradas y descartadas casi tan

[40] Arendt, H., *La condición humana,* trad. R. G. Novales, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 100 (*The Human Condition*, 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 84).

[41] Nuestra amalgama aquí de los pronombres singular y el plural es intencionada, porque el zombie no es ni singular ni plural.

rápidamente como aparecen en el mundo"[42]. Por lo tanto, vemos que el zombie insaciable del cine contemporáneo encarna este tipo de crítica social y presagia el monstruoso futuro del capitalismo[43].

El estado colapsado del sujeto/objeto en el zombie recuerda, como no puede hacerlo ningún otro monstruo o figura posthumana, que esta característica distintiva describe tanto al autómata como al esclavo. Aunque el zombie es incapaz de pensar, es un monstruo de dos cabezas. Como todas las cosas que son temidas, los zombies son el producto de una cultura que los moldea y sus mitos llevan dentro de sí la huella de las condiciones sociales existentes. Muchos aspectos de esta figura ominosa resuenan en la teoría marxista (en el nivel más obvio, el zombie se asemeja a la vez tanto al consumidor comecerebros como al trabajador zombificado) pero, además, puede leérsela como un vértice donde se articulan enfoques psicoanalíticos y materialistas.

El zombie le habla a la ansiedad de la humanidad acerca de su aislamiento dentro del cuerpo individual, y nuestra mortalidad es parodiada por el grotesco desafío del zombie a la finita existencia del humano, planteando así la pregunta acerca de qué es lo más terrorífico: nuestra fundamental separación de nuestros prójimos humanos o la fantasía distópica de un organismo de enjambre. Lo que nosotras vemos al examinar la trayectoria histórica de la evolución del zombie es que nuestros miedos (los impulsos mediadores que traducen nuestra constitución psicológica) son narrativas que están conformadas por las condiciones materiales de la sociedad. Si el zombie articula la angustia ante la división del cuerpo y la mente o el alma, es a través de la historia que esa narrativa va adquiriendo los variados rasgos de las crisis políticas y sociales. El zombie no es una expresión pura de las preocupaciones sociales apremiantes del momento histórico en el que aparece (sea la colonización, la esclavitud o la servidumbre capitalista), sino que toma su estructura de estos hechos históricos y en el fondo representa una crisis tan vieja como la mente misma, que concierne a la mortalidad de la carne. Para poder ver cómo el zombie destruye la estructura fascista de la escisión sujeto/objeto, debemos comprender el sentido más amplio en el cual reconfigura las dinámicas de poder –no sólo entre aquellos hombres que convierten a otros seres humanos en objetos, sino también entre los sujetos conscientes agenciales y el cuerpo en tanto objeto.

4. Zombies realmente vivos

La vulnerabilidad de la carne y el miedo instintivo a su decaimiento, así como la disolución de la conciencia –todas cosas que suceden a medida que nos acercamos a la muerte– están insinuadas en la monstruosa hipérbole del zombie como cadáver viviente. El cadáver representa el carácter de cosa inherente e inseparable a la existencia humana, ese estado inanimado al que debemos retornar[44]. Ya el cadáver tiene la capacidad de atemorizar por implicación, pero el cadáver animado, una contradicción andante, puede asustar más profundamente porque representa no sólo nuestro futuro, sino al propio presente. Nuestros cuerpos son algo a lo que podemos temer y rechazar, pero de lo que no podemos apartarnos. El zombie como espectro corporal refuta la resistencia a la corporización de la que muchos modelos posthumanistas son acusados[45]. Como

[42] Arendt, H., *The Human Condition*, 134 (trad. cast. p. 141).

[43] Una comparación de *Dawn of the Dead* de 1978 con la remake de 2004 ejemplifica la importancia de la habilidad del zombie para adaptarse a la hora de personificar miedos sociales contemporáneos. Muchas semejanzas permanecen en la remake, particularmente el centro comercial como escenario, pero una diferencia llamativa es la velocidad a la cual los zombies se mueven. Los zombies de 2004 son notablemente más rápidos que los de 1978. Este patrón podría indicar un paralelismo respecto del ritmo en el cual la necesidad capitalista de consumo nos empuja hacia adelante, hacia un "devorar" y "descartar", como advertían Arendt y Paul Virilio.

[44] En *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, Julia Kristeva escribe acerca de "el cuerpo residual, el cuerpo cadavérico", que borronea el límite entre "lo inanimado y lo inorgánico" (p. 109).

[45] La visión posthumanista que exhibe una voluntad de desaparecer en la máquina o de disolverse en el ciberespacio es refutada por críticos como N. Katherine Hayles, Anne Balsamo y Deleuze y Guattari, que caracterizan el acabóse del mundo material como una visión "pesadillesca" o bien, llanamente, una imposibilidad, en lugar de ser una fantasía empoderante.

la mayoría de los monstruos, el zombie ilumina nuestra propia incomodidad respecto de diferentes tipos de cuerpos, pero sobre todo ilustra la amenaza real y siempre presente del cuerpo humano. En algún sentido, todxs somos cadáveres caminantes, porque este es inevitablemente el estado al que debemos retornar. Al imaginar que los humanos están abrumados por sus propias muertes, podemos vislumbrar una de las varias maneras en las que el zombie aterroriza: no tanto como una visión apocalíptica sino como representación de la condición viviente de lo humano.

Hemos intentado describir al zombie tal como existe en la investigación histórica y filosófica, y sugerir cómo podría ser leído en diálogo con la teoría marxista. Aquí, queremos proponer algunos ejemplos de "zombies de la vida real" (pedimos disculpas por las paradojas), para tratar de mostrar que la indeterminabilidad del zombie en tanto figura de frontera se extiende a su indecidibilidad en cuanto metafórica o literal, fantástica o real, dado que esa línea de indagación abre una discusión acerca de las distintas dinámicas de poder que se ponen en juego cuando tomamos al zombii como un objeto óntico.

En su investigación acerca del "cuerpo residual" del cadáver, Julia Kristeva se refiere a la epidemia de fiebre puerperal causada por la introducción de bacterias provenientes de cuerpos en descomposición en úteros de mujeres parturientas: "la fiebre puerperal es resultado de la contaminación de los genitales femeninos por un cadáver; aquí tenemos entonces fiebre donde aquello que porta vida se cruza hacia el lado del cuerpo muerto. Un momento de distracción en el que los opuestos (vida/muerte, femenino/masculino) se unen"[46]. En este ejemplo vemos al primero de los zombies de la vida real que queremos presentar. También es un momento interesante en el que el médico occidental y el *hungan* haitiano se alinean en tanto creadores de zombi(e)s. La mujer aquejada por la fiebre puerperal era un zombie, una combinación de carne muerta y viva, aun si sólo fuera a nivel molecular[47]. Muchos críticos señalan cómo los monstruos dejan entrever una desconfianza y una incomodidad con ciertos tipos de cuerpos. El cuerpo femenino ha sido frecuentemente caracterizado como la frontera entre la vida y la muerte[48]. Así pues, en el ejemplo de la mujer con fiebre puerperal, esta desconfianza en la habilidad del cuerpo femenino de regenerarse a sí mismo al estilo zombie es metaforizada en tanto que la mujer reproductiva deviene un cadáver viviente.

La mayoría de los críticos destaca que el concepto de monstruosidad se asocia profundamente con los cuerpos discapacitados[49]. Por supuesto, lo mismo vale para los zombies. Históricamente, los enfermos mentales han sido retratados como poseedores de una conciencia moralmente sospechosa o de una falta total de subjetividad. Como señala Giorgio Agamben, los "idiotas incurables"[50] se encontraban en la lista de los nazis de aquellos que cuyo estado indeterminado no permitía suponer que tuvieran ni la voluntad de vivir ni el deseo de morir; esto se

[46] Kristeva J., *Powers of Horror*, pp. 159–160. Ver también el recuento detallado de la epidemia que hace Adrienne Rich en *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, New York: Norton, 1976.

[47] Uno de estos zombis era Mary Wollstonecraft, una mujer de la vida real que fue destruida por la fiebre puerperal. No deja de ser significativo que su hija, Mary Shelley, haya pasado a producir al monstruo de Frankenstein, un zombie literario: un hombre compuesto por tejidos vivos y muertos.

[48] Kristeva escribe acerca de "lo deseable y lo terrorífico, lo alimenticio y lo asesino, lo fascinante y lo abyecto en el interior del cuerpo maternal" en *Powers of Horror*, *op. cit.*, p. 54. Incluso el cuerpo maternal sano se convierte en un símbolo de esta frontera entre la vida y la muerte; en otro lugar, podríamos sostener que el zombie es primariamente un monstruo femenino.

[49] Ver Davis, Lennard J., *The Disability Studies Reader* (New York: Routledge, 1997); Dijkstra, B., *Idols of Perversity: Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-siècle Culture* (New York: Oxford University Press, 1986); y O'Connor, E., *Raw Material: Producing Pathology in Victorian Culture* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2000).

[50] La exposición de "idiotas incurables" de Giorgio Agamben se desprende de su análisis del documento nazi titulado "Autorización para la aniquilación de la vida que no merece ser vivida" (*Authorization for the Annihilation of Life Unworthy of Being Lived*) de 1920 –la "primera aparición en la escena jurídica europea" del concepto de una "vida que no merece ser vivida"– en *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trad. Daniel Heller-Roazen, Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 137.

usa como justificación para su exterminio[51]. El zombie, un monstruo sin conciencia ni habla, evoca a los enfermos mentales o a personas con una discapacidad del lenguaje, como aquellas con afasia. Incluso ese andar torpe y pesado del zombie cinematográfico, que probablemente pretenda reflejar el *rigor mortis* y la putrefacción avanzada, se parece a un trastorno muscular.

En *Historia de la locura en la época clásica,* Michel Foucault indica muchos de los tratamientos que se utilizaban para curar a los enfermos mentales en los siglos XVIII y XIX. Entre los rituales asociados a los intentos de purificar al cuerpo, existía la extraña noción de que la corrupción de la mente podía prevenirse si el cuerpo vivo era embalsamado como un cadáver[52]. De este modo, el tratamiento de los enfermos mentales los convirtió en zombies simbólicos, mucho antes que, al causar un daño cerebral severo, las terapias de shock fallidas y lobotomías mal realizadas los hicieran parecerse más literalmente a los cadáveres animados que vemos en el cine, incapaces de demostrar agencia o expresión alguna.

Los locos embalsamados son zombies de la vida real: al igual que las mujeres con fiebre puerperal, que fueron contaminadas con bacterias que infestan los cadáveres, se trata de cuerpos reales que se ubican a ambos lados de la frontera cívica y social que determina la diferencia entre los vivos y los muertos. Así como el cyborg es un cuerpo implantado o afectado por la tecnología, a nivel micro, también estos zombies de la vida real contienen, en el interior de sus formas, los atributos de un cadáver. En el ejemplo de los locos embalsamados, vemos cómo la muerte social de los enfermos mentales, que son considerados inferiores, se traduce en la transgresión de estas fronteras vitales, cuando a los vivos se los interpreta como ya estando muertos y se los trata conforme a ello. Existe aun un tercer tipo de "zombie realmente vivo" que quisiéramos proponer, un ejemplo contemporáneo al que podríamos declarar como cyborg y zombie a la vez, abriendo así una fructífera discusión acerca de la superposición entre ambas categorías: Terri Schiavo[53].

La petición de Michael Schiavo para remover el tubo alimentario a su esposa suscitó varios casos judiciales y frenesí mediático; fue considerado un "apoyo vital artificial" por uno de los jueces a cargo y atrajo la atención de la nación hacia el caso de esta mujer. Lo que más nos interesa a nosotras aquí, sin embargo, es el aspecto del debate que gira en torno a la indeterminabilidad de Schiavo en tanto viva o muerta. Sus padres, que se oponían a los deseos de su yerno de remover el tubo alimentario de Terri, lanzaron un video de Schiavo pestañeando y pareciendo sonreír. La cuestión de si la apariencia externa de cognición refleja una conciencia interna [*internal awareness*] de las propias circunstancias dominaba el debate. Esto alude a la discusión más amplia que se desata en la neurociencia cognitiva sobre los variados agentes "zombie" que constituyen lo que llamamos conciencia [*consciousness*][54]. Para que Michael Schiavo estableciera que su esposa estaba verdaderamente en un estado vegetativo persistente, debía establecer no solo que ella era incapaz de comunicarse sino también que ella era inconsciente [*unaware*] de su entorno.

[51] Agamben, G., *Homo Sacer…*, op. cit., p. 138.

[52] Se administraba a los pacientes las hierbas que suelen utilizarse para preservar a los muertos, como la mirra y el aloe vera. De esa manera se embalsamaba el cuerpo viviente para evitar el deterioro mental, igual que los muertos se conservan después de la muerte, incluyendo tratamientos con tragos amargos, vinagre y jabón, así como sangrías y cauterización de heridas abiertas. Ver Foucault, M., *Madness and Civilization,* New York: Vintage Books/Random House, 1988, p. 163.

[53] La indecidibilidad del paciente en coma es un debate que se ha discutido largamente, con precedentes legales bien documentados. Giorgio Agamben cita el caso de Karen Ann Quinlan, una chica norteamericana cuyo coma profundo se volvió una historia famosa en los años 1980; él sostiene que ella es un ejemplo de la "pura zoé" o "pura vida". Pero en lugar de ver a esa pura vida meramente biológica como una forma esencial de lo vivo, Agamben identifica a Quinlan como "la muerte en movimiento" y nos dice que "la vida y la muerte son ahora conceptos meramente biopoliticos" (*Homo Sacer*, op. cit., p. 186).

[54] John R. Searle, en su reseña de *The Quest for Consciousness* de Christof Koch's, sostiene que "los filósofos han inventado la idea de un 'zombie' para describir algo que se comporta exactamente como si fuera consciente pero que no lo es… Muchos de los procesos mentales que ocurren dentro de un sujeto consciente, según Koch, son enteramente no-conscientes" ("Consciousness: What We Still Don't Know," *New York Review of Books*, 13 de enero, 2005, p. 7).

Este tipo de casos judiciales postula que la cognición [*cognizance*] es el factor determinante de lo que constituye a la vida. Si se considera a la conciencia [*consciousness*] como ilusoria, la persona en cuestión deja por completo de ser una "persona". El debate de Schiavo se convirtió en el lugar de una batalla entre la jurisdicción del estado y la soberanía del sujeto humano individual. Por lo tanto, el caso de Terri Schiavo ilustra la puesta de un límite a la existencia humana dentro de la cual aquellos sin poder social, o aquellos que son considerados como teniendo una conciencia inferior (como los enfermos mentales), son considerados como legalmente muertos[55]. De hecho, parece una coincidencia espeluznante digna de mencionar que *schiavo* quiere decir "esclavo" en italiano, dado el origen y la continua caracterización del zombie como un esclavo.

Ofrecemos estos ejemplos de zombies de la vida real en contraste directo con los cyborgs de Haraway[56]. Porque en los ejemplos de Haraway de cyborgs reales –una costurera en su máquina de coser y una cuadripléjica en su silla de ruedas–, convertirse en cyborg no es una experiencia estrictamente material, sino que involucra una transformación discursiva: nos convertimos en cyborgs cuando nosotrxs decidimos ser cyborgs. Por consiguiente, Haraway requiere un instante de cognición, un instante de conciencia [*consciousness*] que siempre insiste en la subjetividad. El zombie puede implicar un choque material de los tejidos vivos y muertos, como en la mujer con fiebre puerperal, o puede ser nada más que una construcción figurada o simbólica, como podríamos decir del "zombie" Schiavo, una comparación que ciertamente se mencionó en blogs online. En cualquier caso, en su forma más pura de zombii como objeto óntico/fantológico, la transformación debe crearse afuera del cuerpo y debe ser proclamada por los otros. El zombii no puede verse a sí mismo como tal, mucho menos reivindicar para sí mismo una identidad zombie.

5. ¿El final?

Hemos visto muchas formas diferentes en las que puede conceptualizarse al zombie: vemos al zombie como *animal laborans*, el trabajador cosificado de la producción capitalista, y al zombie como cuerpo amenazante, al zombie como muerto cerebral, al zombie como devorador de cerebros, al zombie que sigue ciegamente sus propios impulsos primarios; el zombie que es pura necesidad, el zombie que es antiproductivo, el zombie que es femenino, el zombie que es un ávido consumidor; hemos visto al zombie como cyborg, al zombie como postcyborg, el zombie como posthumano, el zombie como esclavo, y como rebelión de esclavos. Mencionamos al zombie del folklore y del cine, como figurado, como simbólico, como literal y como analogía.

Algunos podrían verse tentados a decir que entre estas diversas instanciaciones hay algo así como un zombie "malo" (el que ha sido reducido a un objeto por el sistema capitalista, que trabaja como esclavo para los otros, que se pierde a sí mismo en la máquina) y un zombie "bueno" (que se resiste a ser una herramienta del capitalismo, que es más destructivo que productivo, que resiste a lo racional, que deviene el antisujeto anti-individual). Sin embargo, el juicio existe siempre afuera del zombie, como parte del ordenamiento racional del mundo: su "bondad" o "maldad" sólo existe dentro de la "conciencia" pensante. Si el potencial de lo posthumano existe en su colectividad (y en su multiplicidad y su hibridación), el zombii posthumano es aquello que abandona la conciencia tal como la conocemos –acogiendo una experiencia singular y de enjambre. Por lo tanto, lo que el zombii revela es que la inauguración de lo posthumano sólo puede ser el fin del capitalismo. Esto no es ni una visión utópica ni un llamado a las armas. Simplemente estamos señalando que el capitalismo y el posthumanismo están más vinculados entre sí que como se los ha articulado previamente: uno tiene que morir para que el

[55] Una corte de Florida determinó que Terri Schiavo estaba en un estado puramente vegetativo el 18 de marzo de 2005, y su tubo de alimentación fue subsecuentemente removido. Ella murió el 31 de marzo de 2005.

[56] Algunos podrían afirmar que Schiavo era un cyborg simplemente porque su cuerpo dependía de máquinas para sostener su vida, pero tanto el zombie como el cyborg a menudo se imaginan como teniendo una conciencia sospechosa; el autómata y el cadáver animado pueden ser primos en el mundo de la fantasía.

otro pueda comenzar. El zombii "sabe" (aunque, por supuesto, no sabe nada) que lo posthumano es el fin del juego: un devenir que es el final de los devenires. Es por esto que el zombii debe permanecer antirresolutorio, anticatártico y no puede hablar.

El capitalismo depende de nuestra propia sensación de tener una conciencia individual, para prohibir el desarrollo de un colectivo revolucionario y para reforzar la actitud que lo impulsa: cada uno por la suya. Con acierto, la posthumanidad sólo puede obtenerse cuando jalamos el gatillo en contra del *ego*. Para matar al zombie se debe destruir su cerebro, y para volverse posthumano, para mandar al humanismo y a su legado de poder y opresión a la tumba, debemos deshacer nuestros sistemas primarios de diferenciación: sujeto/objeto, yo/tú. De hecho, estos términos no pueden separarse –como la muerte-vida del zombie, la superestructura capitalista y la fantasía posthumana se juntaron en un cuerpo monstruoso, la existencia de un estado prohíbe la presencia del otro. Es importante notar que el *ego* no siempre estuvo implicado en la historia colonial e imperialista del capitalismo. De hecho, el esclavo desafió al Imperio al afirmar su individualidad, transgrediendo la frontera de objeto a sujeto. Sin embargo, para desafiar al capitalismo global que ha alcanzado un dominio tan absoluto de la posición del sujeto que ya no hay un afuera de la ideología, la respuesta puede ser sacarse de encima las cadenas ilusorias de una "identidad" basada en la división del sujeto y el objeto. Si el sujeto sobrevive al apocalipsis, el capitalismo también lo hará. Como vemos en una película zombie reciente, *28 días después* de Danny Boyle, de 2002, la revolución haitiana se practica al efecto de que el individuo se salve.

Aunque *28 días después* fue identificada como una película de zombies, esa afirmación podría requerir cierta explicación. Los "monstruos" en esta película no son muertos resucitados, aunque sean personas que han perdido la razón. Una de las escenas cruciales se produce cerca del final de la película. Los protagonistas se encontraron con un grupo de soldados que resultan ser más monstruosos que los zombies. Los humanos los tienen capturados y están a punto de violar a las dos mujeres del grupo. Los soldados conservaron a un zombie en observación, un hombre negro, encadenado en el patio. Aquí la "subjetividad" zombie es puesta en exhibición pues *este* sigue siendo sujeto de la observación científica y sujeto indefenso ante la fuerza dominante; aún está sujeto a la Reina, sujeto a la medicina, sometido a la violencia, ese zombie ya ha dejado de ser un sujeto agencial y pertenece ahora al mundo de los objetos. Esto es hasta que se rebela. Esa figura, con el hierro y las cadenas colgando de su cuello, no puede evitar recordar al esclavo y a los orígenes del zombie haitiano. Cuando Jim, el protagonista, libera al zombie para que ataque a los soldados, vemos una repetición de la rebelión en Haití, donde soldados europeos eran enfrentados por los nativos rebeldes. Incluso Selena, una hermosa mujer negra y el interés romántico de la película, empuña un machete, aludiendo obviamente al triángulo comercial. Si nuestro futuro involucra a este tipo de zombie, el zombie que se rebela contra su servidumbre, sugiere la posibilidad de que podemos luchar contra las fuerzas que determinan nuestra condición de sujetos, pero ese sería un futuro humanista en lugar de uno posthumano. En la película, el cuerpo del zombie es sacrificado para salvar a los últimos humanos, y al final nos quedamos con la sensación, mientras vemos pasar volando un avión militar, de que todo (la humanidad, el gobierno y muy probablemente el capitalismo) ha sobrevivido al ataque[57].

De este modo, una vez más se nos deja con una paradoja tentadora y sin la promesa de un final completamente satisfactorio. Cuando el esclavo haitiano tomó las armas, rechazaba su condición de objeto y reclamaba la posición del sujeto; así, para derrotar al imperialismo, el individuo tenía que afirmarse a sí mismo en tanto poseedor de agencia. Aquí, en la era en la cual el capitalismo global excluye todos los intentos de abandonar el sistema, la única opción es desactivar al sistema y al individuo junto con él. Así que, para reformular la pregunta de Franco Moretti, ¿el final será monstruoso o será liberador? Esta pregunta es incontestable pero, a pesar de ello, es una pregunta que sólo puede ser planteada en

[57] Al momento de escribir este ensayo, se anunció que entró en producción una secuela de la película, aparentemente confirmando nuestra interpretación de su final.

tiempo futuro. Cuando nos convirtamos en zombiis, cuando perdamos nuestra subjetividad y la capacidad de razonar, ya no habrá diferencia entre ambos. Por lo tanto, cuando nos volvamos verdaderamente posthumanos, ni siquiera vamos a *saberlo*.

Traducción: Solange Heffesse
Revisión de la traducción: Noelia Billi

CUADERNOS MATERIALISTAS 5

2020

Comité editorial:
Paula Fleisner, Guadalupe Lucero y Noelia Billi

© 2020 por Cuadernos Materialistas
ISSN 2545-7985
Edición: Colectiva Materia
Ensenada 82, Domselaar. CP 1984.
Partido de San Vicente
Provincia de Buenos Aires, Argentina.
http://colectivamateria.wixsite.com/cuadmaterialistas/5