

¿Creen ustedes en lo que existe?

Claudia Rodríguez Ponga Linares
Escuela SUR, UC3M / claropo@yahoo.com

Resumen

Rehuyendo el extractivismo epistemológico, este ensayo trata de imaginar un contexto que no exotice el pensamiento mágico ni lo contemple exclusivamente dentro de un nicho etnográfico, buscando una genealogía animista occidental. La llamada "ecología oscura" es una de las claves que proponemos para re-animar el pensamiento occidental y trascender la separación moderna entre cultura y naturaleza, descolonizando el pensamiento y permitiéndonos así poner en valor los saberes de otras culturas-naturalezas. Dialogando con el trabajo de varias artistas contemporáneas interesadas por estos asuntos o practicantes de formas de mediumnidad, se vislumbra una malla en la que ecología, magia y pensamiento decolonial se dan la mano.

Palabras clave

brujería; arte; ecología oscura; descolonización.

La ecología no es una relación con la Naturaleza, sino con los extraterrestres y los fantasmas.

Timothy Morton, *El pensamiento ecológico*

En adelante, cada uno puede ver y reconocer los destrozos, el desasosiego, la erradicación de maneras de vivir, de sentir y de pensar. Pero ¿cómo evitarlos si nos pensamos como adelantados sobre todos los otros, si nos pensamos como los primeros en un camino que es por derecho el de todos los humanos?

Isabelle Stengers y Philippe Pignarre, *La brujería capitalista*

Introducción

En su ensayo *Wondering about Materialism*¹, Isabelle Stengers arremete contra un tipo de materialismo científico que, en aras del futuro del planeta, esta confiriendo autoridad desmedida a la Ciencia con “C” mayúscula y cayendo en un idealismo radical. El problema que Stengers ve en este tipo de corriente de pensamiento es que sirve para perpetuar el exterminio de saberes (y cuerpos) considerados irrelevantes desde el punto de vista científico como, por ejemplo, la magia. Ya vivimos, dice Stengers, sobre un cementerio de practicas y conocimientos. Por eso debemos empeñarnos en “permanecer con los problemas” (*stay with the trouble*², como dice Donna Haraway) y resistir la tentación de gentrificar el conocimiento eliminando selectivamente aquello que nos provoca rechazo por su acientifismo. Hablar de alienación en el contexto del capitalismo es pertinente —dice Stengers—, ¿pero acaso no será ya, a estas alturas, demasiado cómodo? ¿Qué pasaría si habláramos, por ejemplo, de *brujería capitalista*? ¿Podría ayudarnos esta idea a reconocer que quizás haya alguna cosa que aprender de aquellas prácticas consideradas obsoletas? ¿Acaso no lidiaríamos mejor con el encantamiento del capital si tuviéramos algunas nociones de hechicería que nos ayudaran a protegernos de él?

Escrito a cuatro manos por Isabelle Stengers y Phillipe Pignarre, *La brujería capitalista*³ parte de la premisa de que no es en nuestro mundo modernizado donde encontraremos el término adecuado para el modo de dominio al que estamos sometidos, puesto que la propia modalidad de lo moderno “nos encerró en categorías demasiado pobres, centradas en el conocimiento, el error y la ilusión”⁴. Probemos, entonces, con aquello que hemos descalificado. ¿Qué sistema moldea voluntades hasta que los sujetos vinculados hacen, *libremente*, lo que se espera de ellos? Fuera del contexto moderno, la respuesta es clara: la brujería (o la hechicería, dependiendo del país y por tanto de la definición). La mera mención de este tabú significaba hasta hace unos años abandonar todo terreno académico medianamente respetable; las posibilidades de autodefensa se volvían remotas, excepto si el término era traído a colación en el ámbito de lo etnográfico o lo metafórico. ¿Será posible —se preguntarían asombrados nuestros respetables colegas—, que se haya colado en el medio un demente, un anormal, alguien capaz de creer en algo como la brujería? Pero, como Stengers y Pignarre nos recuerdan, la brujería tan solo supone una respuesta “sobrenatural” a la cuestión del capitalismo si nos empeñamos en mantener nuestra noción de “lo natural”, lo cual implica, a su vez, tener muy claro qué es “la naturaleza”. Y es precisamente esta noción la que está en entredicho para algunos pensadores y ecólogos contemporáneos.

No es, por tanto, una cuestión de creer o no creer, sino de abstenerse de aplicar, una vez más, los parámetros modernos a los que estamos tan

acostumbrados. Qué tiempos aquellos, ¿se acuerdan?, en los que “nosotros” dirimíamos con total tranquilidad “entre lo que es natural y las creencias en lo sobrenatural de las cuales felizmente nos liberamos”⁵. Sin embargo, incluso los que sabemos que esos tiempos han pasado seguimos operando con estructuras que amenazan con apoderarse de nuestros procesos de subjetivación en cuanto nos despistamos. Por eso propongo empezar invocando la *epojé* escéptica; dejando en suspensión el juicio para hablar de cuestiones tan grimosas como *el alma*. ¿Notan como se resisten a la mera mención? Yo misma me planteo la necesidad de ponerme la zancadilla de esta manera y siento inmediatamente la imperiosa necesidad de decir en mi defensa que son Stengers y Pignarre quienes osan asumir los riesgos de hablar del *alma* asociándola a la brujería capitalista: “vender el alma, perder el alma, sufrir una captura de alma”⁶. Es más, según ellos “nuestras pobres interpretaciones todoterreno (eficacia simbólica, sugestión, creencia, metáfora, etc.)” no le llegan a la suela del zapato al alma y son “incapaces de acercarse a la potencia de los modos de pensamiento y de acción que creemos haber destruido cuando, en realidad, hemos perdido los medios apropiados de darles respuesta”⁷. En ese sentido, el capitalismo es el sistema brujo perfecto porque al considerar la magia una mera superstición no existe la posibilidad de articular medios adecuados de protección.

Pronunciar las palabras prohibidas puede ser un primer paso para desencantarse. Como dice la conocida aunque notablemente defenestrada artista-canal o *mediadora* Eulalia Valldosera, purgarse del lenguaje de los vencedores es uno de los procesos más dolorosos: desprogramar el miedo a hablar vinculado a una memoria epigenética, histórica, social y cultural de la tortura y la represión. Por eso la bruja neopagana Starhawk insiste en que “pronunciar la palabra *magia* es ya un acto de magia: la palabra prueba, compromete, expone a la burla. Obliga a sentir aquello que, en nosotros, se encabrita, y que es tal vez precisamente lo que nos hace vulnerables a la captura”⁸. Es por eso que “permanecer con los problemas” implica una cierta abertura a la herejía y la heterodoxia: hay que sentir la mirada de los inquisidores en la propia nuca. Para que quede claro, Stengers defiende el uso estrictamente no-metafórico del término “magia”. El desafío es especular sobre la magia en tanto que realidad material (ojo: material, no científica ni literal). Para ello, hay que invocar entidades y conceptos cuyo valor de mercado está por los suelos y revivir *un cierto estado de riesgo ontológico*. Además, resulta que este estado de riesgo es, como observa Timothy Morton en *El pensamiento ecológico*, inevitable, porque “el fin del mundo ya ha sucedido”: ya rociamos con DDT, ya detonamos las bombas nucleares, ya cambiamos el clima. Y sin embargo, “hoy no es el fin de la historia”⁹ sino que, por el contrario, vivimos instalados en el riesgo.

La aceptación del riesgo es diametralmente opuesta al fin del mundo. Morton nos advierte contra la pulsión apocalíptica de algunas corrientes de pensamiento ambientalista: "cierto lenguaje ecológico parece alegrarse, incluso con sadismo, imaginando cómo sería el mundo sin nosotros"¹⁰. La fantasía de nuestra propia extinción parece proporcionarles consuelo a algunos, dice Morton, aunque a él y a nosotros esta idea nos parezca más bien inquietante. "El pensamiento ecológico es oscuro, pero no suicida"¹¹, concluye. Más allá de considerar el papel que desempeña en esta fantasía la pulsión de muerte freudiana, creemos que el Apocalipsis es una solución demasiado fácil y demasiado occidental: una forma de no "permanecer con los problemas"¹², un corte radical del nudo gordiano que ignora "la malla" y que, precisamente por eso, resulta ser una solución muy poco ecológica. Poco ecológica y, además, poco mágica. Por dos motivos: porque tanto la ecología como la magia parten de la premisa de que todas las cosas están interconectadas y porque las brujas tienen una larga tradición como cuidadoras de la vida o de las fuerzas "vitales"¹³.

Por otro lado, tanto la magia como una cierta corriente de pensamiento ecológico tienen muy claro que la interconexión no es, de ninguna manera, una forma de "aclarar" sino que, por el contrario, adentrarse en la malla implica sumirse en el misterio, enfrentándose y asumiendo sin cesar al "extraño forastero"¹⁴. Incluso lo más cercano y familiar se oculta en las sombras. La "ecología oscura" es oscura porque la información en sí no es la clave, no puede ser leída con claridad e independientemente de otras informaciones, sino que requiere también de un cierto ambiente (en penumbra), para ser interpretada. "Ahora sabemos con exactitud cuanto mercurio tenemos en el cuerpo", "sabemos que el plástico filtra las dioxinas", pero "cuanto más sabemos acerca de los riesgos, tanto más proliferan estos"¹⁵. En la oscuridad de la malla, la información en sí no resuelve sino que en todo caso nos acompaña.

La oscuridad es un punto de encuentro entre brujería y ecología. Como dice la wiccana y activista ecofeminista Guadalupe Cuevas, la Diosa a la que sirven las brujas, ese "principio cósmico femenino del que todo nace y al que todo regresa incesantemente", es, en resumidas cuentas, "la Diosa oscura", ya sea esta Hécate, Inanna, Kali, Cerridwen o Mari. Pero la oscuridad, como nos recuerda esta sacerdotisa, no es algo negativo, sino una parte substancial de nuestra realidad que, por desgracia, hemos ido perdiendo a lo largo de siglos de imposiciones. "Durante cientos de años de mentalidad patriarcal no habremos ganado el cielo, pero en cambio sí hemos perdido el submundo, el poder generatriz de la oscuridad"¹⁶.



Una (eco) lógica oscura

Resulta interesante comprobar hasta qué punto las sombras permean el universo creativo de artistas contemporáneas vinculadas a la investigación de lo que en esta publicación ha recibido el nombre de "culturas de la energía". En la trayectoria de Eulalia Valldosera, por ejemplo, la sombra se convierte en un camino. Algo que en el origen de su práctica podía ser entendido más bien como un recurso conceptual, resultó ser una apertura, una cueva por la que la artista se adentró. Así, algunas de sus obras más emblemáticas de la serie *Envases* contenían ya la semilla de esta transformación. Tituladas nada casualmente *El culto a la madre*, son montajes sencillos de envases de plástico, de productos de limpieza cuyas sombras magnificadas nos recuerdan figuras femeninas contenidas unas dentro de otras. Valldosera reflexiona sobre las vasijas con forma de mujer, que antes contenían ungüentos preciosos y hoy productos tóxicos. Sus sombras nos cuentan una historia en la sombra. Me acuerdo aquí del trabajo de Sara Ramo, principalmente de aquellas obras en las que la sombra se convierte en material plástico, como podemos apreciar claramente en *Desvelo y traza* o en *Los Ayudantes*, en las que la oscuridad es la matriz de la que surge lo visible como punta del iceberg de lo invisible. Como en la obra de Valldosera, es la propia sombra la que nos cuenta su historia y permite que surjan eventualmente el color y la luz.

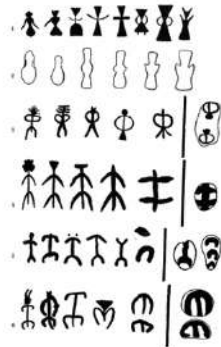
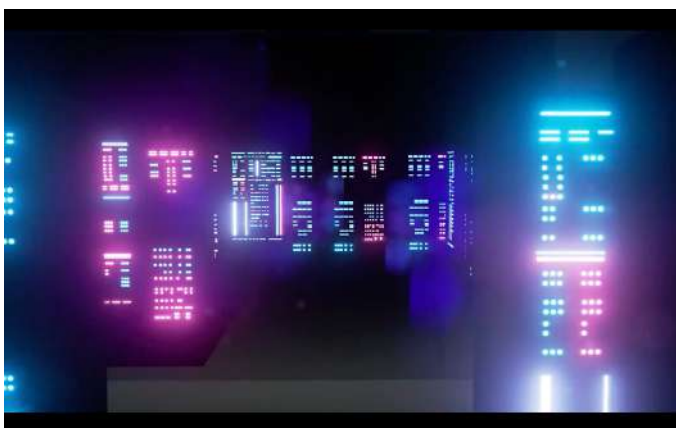


FIG. 2. CLIFF PAINTINGS AND IDOLS
 Right, middle, top: 1. Clay paintings of abstracted human figures, with 2. human-like, more than 1000 paintings of abstracted human figures compared with similar images from painted tablets of southern France.



Por otra parte, el trabajo de Regina de Miguel es un ejemplo paradigmático de esta oscura lógica que se adentra en la malla y que considera vida todas sus intrincadas facetas, incluso las inanimadas. En *Una historia nunca contada desde abajo*, De Miguel empieza a trabajar con un personaje femenino multiubicuo que habita en los estratos de la tierra y que nos guía a través de múltiples dimensiones: las mujeres detrás del proyecto Cybersyn, las formas de vida extremófilas, las desaparecidas políticas en Chile, y el cosmos como un oscuro ente informacional. De Miguel relaciona la voz en *off* que nos guía en este viaje con la figura de la muerta que no está muerta, la *revenante*, la *lamella* lacaniana y, a su vez, con personajes literarios como la protagonista femenina del *Solaris* de Stanislaw Lem¹⁷.

Quizás se entiendan mejor estas asociaciones si empezamos diciendo que Cybersyn era un proyecto de la era pre-internet que pretendía generar una red informativa que facilitase la gestión de Chile durante el gobierno de Allende. Pero, al carecer de medios técnicos adecuados, la moderna sala de visualización era en realidad totalmente analógica, hasta el punto de que entre bambalinas se encontraba un equipo de diseñadoras que dibujaban a mano los complejos gráficos que aparecían mágicamente en las pantallas de aquellos modernísimos señores. El estatus de la mujer como entraña de la maquina y como procesadora y transmisora de información le brinda a De Miguel la oportunidad perfecta para profundizar, por un lado, en la idea de la información como extraña materia inmaterial común a seres vivos y artificiales y, por otro, en la mujer como cuerpo cósmico, transmisor, a medio camino entre lo vivo y lo muerto: la mujer como "link", como medio y como *medium*. Pero como medio que ha sido "desaparecido", como los envases-madre "borrados" de Valldosera¹⁸: cuerpos sumidos en la sombra. Lo que, para la modernidad, es equiparable con la invisibilidad.



Aunque él no lo reconozca, "la malla" de la que habla Morton tiene género, o al menos una clara tendencia a tenerlo. En su trabajo, Valldosera se hace portavoz, mediadora o "corresponsal" de esta matriz. La mística activista de esta artista pretende darle voz a diferentes entidades (una flor, una semilla, el agua..., pero también un Picasso o un Mondrian) usando su cuerpo "como

antena y anclaje de un nuevo lenguaje para mediar entre los diversos estratos de nuestra realidad¹⁹ y haciendo así una labor de "arqueología psíquica". Por otra parte, en la obra de Regina de Miguel, esa voz que surge de la oscuridad (desde el submundo), se vincula con la búsqueda científica de formas de vida que han permanecido por lo general enterradas y que presentan una gran resistencia a condiciones ambientales consideradas desfavorables para la vida²⁰. En ambos casos, el género se vuelve indispensable para establecer esta conexión entre diferentes estratos, para realizar esta excavación arqueológica. En el trabajo de De Miguel, procesos coloniales, lógicas extractivas, violencia contra el territorio y violencia contra la mujer²¹ forman parte del mismo corte transversal. No hay forma de cortar el nudo. De la misma manera, en el *Plastic Mantra* de Valldosera, la toxicidad del medio natural sería reflejo de nuestra toxicidad psíquica. En los montajes de imágenes de su web, sus vírgenes de plástico se confunden con nuestro detritus plástico que se confunde a su vez con los ahogados en el Mediterráneo.



Animar para descolonizar el pensamiento

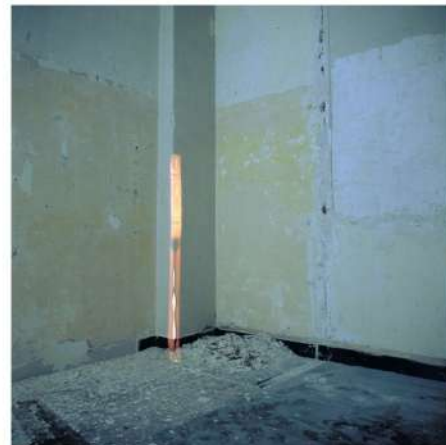
Instalado en estas formas de pensamiento continuo o fluido que atraviesan sin dificultad diferentes estratos del conocimiento, la eco-lógica que nos interesa tiene una dimensión claramente animista. Tengamos presente que lo que tradicionalmente hemos llamado animismo y atribuido a "indios" y paganos, tiene mucho más que ver con una forma de ser en el mundo; un estar inmerso en el flujo de una realidad en perpetuo movimiento que, antes de la caza de brujas que culminó con la reforma y la contra-reforma y que fue exportada a las colonias, también formaba parte de lo que ahora llamamos "occidente". El animismo tiene mucho más que ver con la corporificación de la noción de "la malla" que con la confusión entre objetos y sujetos.

Descolonizar la idea de animismo es algo que hizo magníficamente Anselm Franke en su exposición *Animism*, cuando puso de manifiesto las fallas de la división moderna entre cultura y naturaleza. También Tim Ingold²² y Nurit Bird-David²³ han hecho aportaciones muy valiosas en lo que a la descolonización de la idea del animismo se refiere, y cabe destacar que todas estas reflexiones empiezan por desmontar la creencia de que los occidentales no somos animistas. Muy por el contrario, el animismo es una idea *nuestra*: la consabida alma, proyectada en los otros, dice Bird-David; ese "principio de vida" que los científicos buscan en Marte, dice Ingold; el narcisismo freudiano combinado con la idea de animismo de Tylor y vuelto contra sí mismo, dice Franke. Esta última doble carambola merece una explicación: primero, el antropólogo Edward Burnett Tylor acuñó el término "animismo" definiéndolo como la incapacidad de algunos pueblos para distinguir lo que tenía alma de lo que no, proyectando almas donde no podía haberlas. Acto seguido, Freud arguyó que este comportamiento era consecuencia de una proyección narcisista de la propia conciencia. Si nos detenemos un momento sobre esta cuestión, comprobaremos que estamos ante un desliz freudiano en toda regla: somos tan narcisistas que logramos definir culturas que nos eran enteramente ajenas con una idea propia, proyectando nuestras propias tendencias animistas como quien proyecta "almas". ¡Menudo "acto fallido"!

Hay casos paradigmáticos de rescate y re-significación del "animismo" en Occidente: Deleuze y Guattari fueron capaces de construir una ontología fluida con las ruinas de la ontología occidental; entre ellas, yacían pensadores presocráticos, judaicos y árabes²⁴. Pero aunque la operación de rescate que ellos iniciaron fue prometedora, también se escondían entre los escombros magos medievales, gitanos, brujas y un largo etcetera de pensadores a los que quizás, siguiendo la propuesta que nos hace Barbara Glowczewski en la estela de Felix Guattari, deberíamos llamar "vitalistas" (en lugar de animistas), por pertenecer a una genealogía que "postula las

vinculaciones íntimas entre las cosas de las que la vida depende²⁵ y que, a la luz del Antropoceno, puede ser muy necesario recuperar. El animismo es un hito en esta operación, porque como dice Franke, es uno de los grandes tabúes del modernismo y siempre suscita la horrenda pregunta: "¿pero tú crees en eso?". La exposición de Franke evitaba totalmente responder a esa provocación y trataba el animismo no como una cuestión de creencia, sino como una frontera (*boundary-making practice*). Y esta es, precisamente, la clave: es imposible adentrarnos en la malla si seguimos perpetuando estas divisiones.

Como dice Morton en *El pensamiento ecológico*, "todas las formas de vida son la malla, al igual que todas las formas muertas y de igual modo sus hábitats, que también están compuestos de seres vivos y no vivos"²⁶. Ni siquiera queda clara la línea que separa la vida de la muerte. Por eso la figura de la *lamella* lacaniana apela especialmente a la imaginación de De Miguel: no por ser la "poseedora de una sublime inmortalidad espiritual", sino por representar "la obscena inmortalidad de los muertos vivientes, que, tras ser aniquilados, se recomponen y vuelven a sus actividades como pueden"²⁷. Nos encontramos de nuevo con la Diosa Oscura, la resiliente. Ya lo dice Stengers, Gaia es una tipa difícil. No es la madre amantísima, sino *la-que-hace-intrusión*, un ser "poderoso y quisquilloso"²⁸. Gaia tiene más de *revenante* que de Edén desprotegido.



La idea de naturaleza ha sido criticada en los últimos tiempos. ¿Y si, como en el caso del animismo, la propia idea que tenemos de "lo natural" estuviera distorsionada por nuestras narcisistas proyecciones binarias? ¿Hasta qué punto la idea que tenemos de naturaleza forma parte del problema en lugar de la solución? En *Nunca fuimos modernos*, Bruno Latour postula que la división entre naturaleza y cultura es uno de los pilares de la constitución moderna y que, además, la modernidad deriva su poder de una transgresión constante del propio tabú que la constituye. Es decir, que mientras otras culturas reconocen las formas híbridas de naturaleza y sociedad, de humanos y no-humanos y, reconociendo su poder, formulan conocimientos y prácticas para regularlos, los modernos hemos construido una frontera conceptual impermeable entre, por ejemplo, los hechos de la ciencia y los de la cultura, convirtiendo su inviolabilidad en un dogma. Pero es precisamente esa negación la que permite que formas híbridas de conocimiento proliferen sin control y se apoderen del mundo como un interminable y delirante panteón de dioses/fetiches (que tampoco son reconocidos como tales).

Por eso, entre otras cosas, hay que andarse con cuidado a la hora de hablar de "lo natural" como si tal cosa. Eulalia Valldosera, por ejemplo, se cubre las espaldas y matiza; más que de naturaleza prefiere hablar de *ecología psíquica*. ¿Tendría que ver esta ecología psíquica con la magia? ¿Podría la magia, —se pregunta Stengers—, ayudarnos a sentir que nada en la naturaleza es natural?²⁹ En este intento por reconsiderar la ecología a la luz de un pensamiento no-binario que reconozca las "culturas-naturalezas" proponemos también una ecología de ideas que tiene que ver con un cierto "revisionismo" o aprovechamiento del pensamiento ancestral occidental.



Este último aspecto exige una aclaración. Teóricos como T.J. Demos ya han reconocido que las corrientes filosóficas post-antropocéntricas del momento conectan (intencionalmente o no) con cosmovisiones indígenas de la naturaleza como un pluriverso de agentes³⁰. Cabe puntualizar que no intentamos aquí robarle espacio a los saberes de otros pueblos que actualmente se yerguen como polos de resistencia en la búsqueda de un sistema más sostenible, sino evitar un cierto "extractivismo epistemológico"³¹ y añadir, a la vez, un matiz que quizás deberíamos definir más bien como *pre-occidental*. La hipótesis es que solamente seremos capaces de dialogar genuinamente con otras "culturas-naturalezas" cuando hayamos asumido como *propia* la continuidad entre ambos términos. Descolonizar el pensamiento pasa, sostenemos, por recuperar una cierta cultura-naturaleza de la energía que, en Occidente, estuvo vinculada con la

idea de magia y al género y que, además, es inevitablemente una cuestión ecológica en la medida en que supone una exploración de la malla y, por tanto, asume la naturaleza inextricable del mundo. De nuevo, no hay como cortar el nudo. La bruja es representante de la tradición eco-lógica puesto que simboliza el gran pacto (diabólico para la modernidad) entre cultura y naturaleza, términos que ella vuelve intercambiables. En ese sentido, la reactivación o reanimación del animismo de la que hablan Stengers e Ingold tiene que ver tanto con la reinserción de los objetos en un flujo vitalista (como sostiene la Ontología Objetual) como con la reconsideración teórica de ciertas ideas que han sobrevivido gracias a *cuerpos* que, contra viento y marea, han servido de "laboratorio vivo"³².

Es en este sentido que teóricos decoloniales como Nicholas Mirzoeff, T.J. Demos o Rita Natalio se muestran críticos con corrientes teóricas próximas a la Ontología Objetual. El hincapié que hacen los ontólogos objetuales en el objeto como unidad de medida es potencialmente problemático, dicen Mirzoeff y Natalio, en un panorama global en el que persisten formas de esclavitud que son posibles precisamente debido a que ciertos sujetos son objetificados y capitalizados como tal³³. Otro argumento de Mirzoeff es que el "antropos" de "Antropoceno" apunta, una vez más, a la centralidad del hombre blanco³⁴, que condena a todos al fin que ha elegido para si mismo. Por otra parte, Demos llama la atención sobre el hecho de que los teóricos mas representativos de la Ontología Objetual, aún cuando preocupados por la crisis climática, no parecen tener interés ni por la compleja estructura socio-política de la degradación ambiental ni por las cosmovisiones indígenas que reverberan con su filosofía.

Resumiendo, podríamos decir que este giro ontológico y animista del pensamiento occidental tiene una cierta tendencia a ignorar a aquellos que han cargado durante siglos con el estigma de ser "animistas" y de ser ellos mismos "objetos". No obstante, Demos asume también la relevancia de dichas corrientes de pensamiento³⁵ por el paradigmático giro post-humanístico que suponen. En *Decolonizing Nature*, Demos bebe tanto de referentes del realismo especulativo y de los nuevos materialismos como del pensamiento indígena y del activismo ecológico vinculado al "sur global". El objetivo de Demos es, en parte, el mismo que el nuestro: generar un campo teórico en el que sea posible trascender las inercias académicas de exclusión de formas de pensamiento enterradas bajo siglos de violencia colonial. Una violencia que, recordemos, también se ejerció contra diferentes pueblos del continente hoy llamado Europa.

Por eso nos hemos propuesto iniciar una búsqueda que nos permita construir una cartografía en base a los testimonios y trabajos de ciertos cuerpos (los "laboratorios vivos"), imaginando un contexto que no exotice el pensamiento mágico ni lo contemple dentro de un nicho etnográfico. La

preocupación que mueve esta iniciativa es que, lejos de establecer un intercambio que lleve a un aprendizaje e incorporación genuina de las valiosas cosmovisiones de otras culturas-naturalezas, nuestros ademanes decoloniales no sean más que prolongaciones bien-intencionadas de gestos epistemológicos coloniales. ¿Es compatible el interés por la cosmovisión Yanomami o Quechua con el desprecio por el saber de las meigas? ¿Qué dice de nuestro interés por, digamos, las prácticas chamánicas Wixrarika, el hecho de que simultáneamente podamos condenar al ostracismo a una artista mediúmnica como Eulalia Valldosera? ¿Hasta que punto somos los herederos de aquellos inquisidores de los que tanto renegamos hoy?

La preocupación por que nuestras aproximaciones decoloniales sean, digamos, epistemológicamente selectivas, se ve acentuada por la reciente crisis sanitaria. Es sorprendente comprobar como, a la luz de la crisis provocada por la COVID-19, parece haberse detenido nuestro aprendizaje de cualquier otra forma de medicina. Como señala Charles Eisenstein en su ensayo *The Coronation*³⁶, la cultura contemporánea de la salud occidental adolece de una cierta esquizofrenia. Por un lado, existe un movimiento que potencia el uso de medicinas alternativas u holísticas, dándole especial importancia a la alimentación y validando la dimensión espiritual de la salud. Y, sin embargo, todo esto parece haber desaparecido de la noche a la mañana. La idea de salud ha sufrido un “reseteo” extremo vinculado a la idea de lo esencial. La acupuntura puede ser considerada no esencial desde el punto de vista de la virología convencional, pero —como observa Eisenstein— puede ser del todo esencial para alguien que trata de superar una adicción a los opiáceos causada por dolores crónicos de espalda. Este resurgimiento de la ortodoxia medica alopática pone de manifiesto que, en realidad, el uso de estas “otras” medicinas que integran, precisamente, cultura y naturaleza, era extremadamente minoritario o simplemente caprichoso. Imagínense entonces, en este paisaje tan radicalmente occidental, ponernos a reflexionar sobre lo que las medicinas tradicionales del mundo podrían aportar.

En su ensayo, Eisenstein llega incluso a mencionar la proscrita “teoría del terreno” que, por cierto, es perfectamente compatible con los sistemas medicinales de otras culturas-naturalezas. Según esta teoría de Antoine Béchamp conocida erróneamente en español como “teoría negacionista de los gérmenes” (como vemos, una denominación *nada* tendenciosa), es el “terreno” enfermo el que atraerá a los gérmenes. Los gérmenes, lejos de ser “negados” son considerados síntoma de un ecosistema debilitado que de alguna manera precede a la enfermedad. La metáfora que usa el autor (replicada de un famoso meme) nos ubica en una pecera sucia y plantea el siguiente dilema: “Tu pez está enfermo. Teoría de los gérmenes: aísla al pez. Teoría del terreno: limpia la pecera.” Resulta sintomático que esta teoría sea en efecto conocida como “negacionista”. ¿No es acaso mas

negacionista centrarse en los gérmenes sin asumir el papel global que el ecosistema desempeña en el desarrollo de una enfermedad? ¿Cómo es posible que seamos ecológicos de puertas para fuera si no somos capaces ni de comprender nuestros propios cuerpos como sistemas interconectados? En la estela de Stengers y Pignarre, "no diremos que las aspirinas o los antibióticos son capitalistas, lo cual sería bastante estúpido y apto para hacer proliferar más alternativas infernales. Pero diremos que la manera en que pensamos esos medicamentos, en que los proponemos, es indisociable de la cuestión que nos incita a tomar en el sentido literal el adjetivo *brujo*"³⁷.

Pensar a lo grande (un trabajo en las sombras)

Creo necesario tomar prestada la premisa de Timothy Morton y "pensar a lo grande". Solo desde la imposible perspectiva de lo inabarcable, desde el punto de vista "cósmico" podemos reconocer la existencia de la malla. Emparentada con la escala planetaria de la que hablaba Felix Guattari en sus tres ecologías o con la cosmopolítica de Isabelle Stengers, esta escala tiene que ver con la dislocación constante de nuestra imaginación. Se trata de una "perspectiva" multiubicua que renuncia a la ilusión del espacio organizado: el cosmos está aquí, pegado a tu cara, como en el trabajo de Regina de Miguel. Estamos en lo que Morton llama "la malla", un lugar en el que, como dice Eulalia Valldosera en relación a sus primeros contactos con la interdimensionalidad, "no distingues entre sombras y luces, porque ves todo a la vez, la información baja en paquetes sinestésicos."³⁸

Una de las tres ecologías que contempla Felix Guattari es la de la imaginación. Así, la ecología no solo concierne a la devastación de la Tierra, sino también a "las capacidades colectivas de inventar, imaginar, crear"³⁹. Esto es de alguna manera lo que reivindica también Timothy Morton al animarnos a pensar lo grande, imaginando a escala cósmica, desarrollando y cultivando el tratamiento imaginativo de hiperobjetos (que nos sobrepasan tanto por su escala como por su complejidad). Por eso Morton se atreve a decir que la ecología no es una forma de relacionarse con la Naturaleza, sino con los extraterrestres y los fantasmas, y contraría la noción de que para ser ecológico hay que ser local, advirtiéndonos contra el peligro de "rellenar el agujero del mundo con holismo y con Heidegger"⁴⁰. Como ya advirtió Donna Haraway en su *Manifiesto Cyborg*, no hay origen al que volver. En lugar de dirigirse hacia ese "Eden" imposible, Haraway elige "los problemas" como forma de vida y Morton opta por anidar en la oscuridad que es, como sabemos, propicia para dialogar con los fantasmas. Puede ser, dice, que a través de esta oscuridad vislumbremos el universo, incluso el que llevamos dentro porque, como ha demostrado Lynn Margulis, las entrañas de los organismos terrestres están llenas de extraterrestres.

Puesto que la información no nos va a dar la clave del cambio, imaginar se vuelve imprescindible. Como dice Guattari, “esta revolución no sólo deberá concernir a las relaciones de fuerzas visibles a gran escala, sino también a los campos moleculares de sensibilidad, de inteligencia y de deseo”⁴¹. Hay que dialogar con fantasmas, hacer contactos en la tercera fase, con otras culturas-naturalezas y con las nuestras propias. Debemos descolonizarnos para dejar de proyectarnos, para superar ese estadio psíquico primario que ha caracterizado al pensamiento occidental dominante durante tanto tiempo. Según la teoría freudiana, solo superando esta fase narcísica podremos reconocer la *existencia* del otro. Hay que buscar, por tanto, los rastros de esa historia en la sombra en la que —¡oh sorpresa!— los animistas somos nosotros. De Miguel nos habla de su “galería de santos y santas”: Leonora Carrington, Remedios Varo o María Zambrano, entre otras; una genealogía permanentemente cercenada, como si hubiera habido un lapso de tiempo en que esas figuras no se hubieran prodigado, dice la artista. Por su parte, Valldosera, “para establecer una posible filiación” va al rescate de “la memoria de prácticas ancestrales que despierten y nutran el aspecto femenino del ser: artistas, mediums, sibilas, magas o brujas, hombres y mujeres históricamente negadas o manipuladas”⁴².



Recuperar esta genealogía es, como dice la bruja del caos y artista multidisciplinar Sére Skuld, un trabajo *en las sombras*. Skuld, residente en Madrid, comenzó su recorrido cuando, “en España, lo único que encontrabas eran algunas abuelas que te hablaban de magia simpática y costumbrista”. Por eso inscribirse en una tradición de este tipo implica, según Skuld, adentrarse en un terreno incierto que exige ir dando forma a los hallazgos “del otro lado” para ir “haciendo tu camino como puedes”⁴³. Pero que esa tradición existe, por oculta que esté, para las brujas es innegable. Paloma “Luna” Crespo, una de las tres sumas sacerdotisas de la tradición celtíbera (reconocida como religión desde 2011 por el Ministerio de Justicia), dice

ofenderse cuando las tachan de neopaganas, "porque no hemos creado nada nuevo. Nuestro tronco es el del árbol de la brujería ancestral, el que hunde sus raíces en tiempos inmemoriales, anteriores al cristianismo, y que fue desmochado por Constantino primero y por la Inquisición después"⁴⁴. El activismo ecofeminista conecta con las sensibilidades de muchas de estas prácticas mágicas contemporáneas. "Nuestra escuela es radicalmente ecofeminista. Pero también hacemos activismo mágico, conjuros en que invocamos a la Diosa de Iberia para que nos ayude a propiciar el tan necesario cambio social. Porque ser bruja es hacer que el mundo cambie. Y no vale con mudar de partido político. Hay que cambiar el paradigma actual, basado en la dominación y el poder, por otro en que el placer y la cooperación sean sus principios"⁴⁵, dice otra bruja llamada Jana, sacerdotisa de la Escuela de Misterios de Iberia y profesora de instituto nacida con el nombre de Cristina Perales.

Conclusión

Este es, pues, un trabajo tan político como espiritual. Como decía Robin Morgan, una de las fundadoras de W.I.T.C.H. (colectivo surgido a finales de la década de los 60 en Nueva York) no se puede hacer una revolución sin una cosmogonía. Pero esa cosmogonía está enterrada, como los seres extremófilos de Regina de Miguel, oculta (aunque a plena vista) en las sombras. Es necesaria una labor arqueológica; hay que agarrar el cepillo y peinar con cuidado la oscuridad para ver qué surge. Arqueología de sombras. Pienso en Valldosera barriendo con su escoba aquellos dibujos de suelo en su gran auge como artista conceptual. *El ombligo del mundo*: así se llamaban esos vientres dibujados en el suelo con colillas y cenizas. De alguna manera, Valldosera ya intuía que había que barrer "todas aquellas programaciones que le restaban movilidad"⁴⁶ para poder dibujar otras cartografías posibles, para poderse inscribir en una tradición que le permitiera desarrollar el activismo psíquico que buscaba llevar acabo.



¿Por dónde empezar esta labor arqueológica? Al igual que Stengers, creemos que esta búsqueda debe estar movida por los “matters of concern” (más allá de los “matters of fact”). No es que no haya acontecimientos objetivos: por supuesto que los hay, pero la cuestión de su pertinencia es más relevante que el hecho mismo. Stengers pone el ejemplo de Galileo: no es una cuestión de que antes de Galileo nadie hubiese percibido el hecho objetivo constituido por el descenso sin fricción de los cuerpos pesados, sino que nadie lo había puesto en un marco teórico-filosófico que justificase su pertinencia. Galileo “disimuló”, dice Stengers, el carácter selectivo de su hallazgo. Una pena, porque si la pertinencia hubiese sido considerada un factor decisivo a este tipo de logros experimentales habríamos embarcado en la aventura del saber en lugar de empeñarnos en su conquista.

Por qué no, entonces, centrarnos en lo que nos importa, en lo que es vital para cada forma de conocimiento, y detectar, con nuestros cuerpos vibrátiles⁴⁷, las corrientes subterráneas que animan y dan vida a nuestras conversaciones. Para construir un sistema sobre estas premisas vitalistas, es imprescindible recurrir a la consulta. Las tres ecologías de Guattari se consultan entre ellas; la cosmopolítica de Stengers es, principalmente un sistema de consulta⁴⁸; Bruno Latour incluso habla de mediación (aunque no de mediunidad). ¿Pero cómo podemos describir este sistema? “Puede llamarse consulta”, dice Stengers, a “la reunión alrededor de una cuestión que divide”, a un acuerdo que surge “cuando aquellos que están divididos concuerdan en el hecho de que nadie posee la respuesta”⁴⁹, pensando e imaginando juntos y permitiendo que el aprendizaje mutuo transforme a cada uno de ellos. Y, para que esto sea posible, hay que entender primero que hay cosas que no quieren ni deben responder a demandas científicas. Cosas que no pueden ni deben ser deconstruidas. No podemos seguir pensando en ecología y decolonialismo y, al mismo tiempo, seguir seleccionando lo que existe y lo que no.



Pies de foto (por orden de aparición)

Regina de Miguel, fotograma de *Una historia nunca contada desde abajo*, vídeo HD y animación 3D. 01:09:38. Banda sonora original de Lucrecia Dalt, 2016. Prólogo en <https://vimeo.com/153526028>

Eulalia Valldosera, *Mujer-semilla #1*, 3 proyectores, 3 envases encima de libros, MNCARS, 2009.
Sara Ramo, *Agujero negro*, estructura de hierro, malla metálica, papel kraft, papel seda, cola y pigmento puro, 2018. Foto de Eduardo Ortega, cortesía de Fortes D'Aloia & Gabriel.

Eulalia Valldosera, imagen de "vasijas matriarcales" extraída de su web:
<https://eulaliavalldosera.com/agua-luz-y-sombras-proyectos-realizados-desde-1990/instalaciones/envases-culto-madre-1996/>

Sara Ramo, *Desvelo y traza*, instalaciones site-specific, Matadero Madrid y Centre d'Art La Panera, 2014-2015. Foto de Daniel Ramo.

Sara Ramo, fotografía del making-of de *Los ayudantes*. Foto de Flávia Mafra.

Regina de Miguel, fotograma de *Una historia nunca contada desde abajo*, vídeo HD y animación 3D. 01:09:38. Banda sonora original de Lucrecia Dalt, 2016.

Regina de Miguel, *Fundación*, serie fotográfica y versos de Regina de Miguel y audio de Lucrecia Dalt, 2018. En <http://www.reginademiguel.net/Fundacion>

Regina de Miguel, especie extremófila grabada en obsidiana procedente de la instalación *Ansible*, 2015. Más en <http://www.reginademiguel.net/Ansible>

Eulalia Valldosera, imágenes vinculadas a sus trabajos de sanación colectiva con agua, 2018. Más en <https://eulaliavalldosera.com/soy-agua-som-aigua/>

Regina de Miguel, *Fundación*, serie fotográfica y versos de Regina de Miguel y audio de Lucrecia Dalt, 2018. En <http://www.reginademiguel.net/Fundacion>

Regina de Miguel, esfera de obsidiana grabada procedente de la instalación *Visita interiora*, 2018.

Eulalia Valldosera, *Columna III (serie Quemaduras #12)*, 1991, 125 x 125 cm.

Eulalia Valldosera, *Velos plásticos*, 2016. Ver montaje de imágenes y otros velos en <https://eulaliavaldosera.com/aqua-luz-y-sombras-proyectos-realizados-desde-1990/cuerpos-fotos-y-acciones/velos-plasticos-2016/>

Evohé & Sére Skuld, performance *El libro de Toth*, basada en el Tarot Toth de A. Crowley y Frieda Harris, CCCB, 2018. Foto de Miquel Taverna.

Eulalia Valldosera, *Barridas / El ombligo del mundo #1 #2 #3*, 1991-2001. Más en <https://eulaliavaldosera.com/aqua-luz-y-sombras-proyectos-realizados-desde-1990/instalaciones/ombligo-mundo-1991/>

Eulalia Valldosera, *Food for Thought*, paella Ø140 cm, cucharón, 5 motores de agua, tubos y restos de plásticos recogidos en las playas, cristalería de la Cooperativa del Vidre de Mataró con motivos de la vida marina, iluminación exterior y sumergida, Museu de Mataró, 2016.

"Originalmente la paella se comía directamente del recipiente, sin servirla en platos individuales y respetando las necesidades de cada uno. La paella festiva repleta de los productos que nos regala el mar era compartida en comunidad y a pie de playa, y para mí, ahora, es un reflejo del sentir de aquellos que formaron una cooperativa en la que todos eran dueños y servidores a la vez y que acabó estrangulada por las leyes del capitalismo".

Bibliografía

- A. Franke, "Animism: notes on an exhibition", en *E-flux journal* nº 36, jul. 2012, <https://www.e-flux.com/journal/36/61258/animism-notes-on-an-exhibition/>
- A. Melitoupoulos y M. Lazzarato, *Agenciamientos: Félix Guattari e o animismo maquínico*, 2012, https://www.youtube.com/watch?v=4L_m5vPOaY
- B. Glowczewski, *Devires totémicos / Totemic becomings*, São Paulo, n-1 edições, 2015.
- B. Latour, *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*, Rio de Janeiro, Ed. 34, 2013.
- C. Eisenstein, *The Coronation*, <https://charleseisenstein.org/essays/the-coronation/>
- D. Haraway, *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016.
- E. Valldosera en conversación y <https://eulaliavaldosera.com/>
- F. Guattari, *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-textos, 1996.
- F. Sánchez Alonso, "Son psicólogas, son maestras... son brujas (y viven en España)" en *Papel, El Mundo*, 10/01/2016, <https://www.elmundo.es/papel/historias/2016/01/10/568f8c82268e3edf488b45fd.html>
- I. Stengers, *Otra ciencia es posible: manifiesto por una desaceleración de las ciencias*, Barcelona, Ned Ediciones y Futuro Anterior Ediciones, 2019.

I. Stengers, *Reactivar o animismo*, Belo Horizonte, Edições Chão de Feira, 2017, p. 11.

I. Stengers, "Wondering about materialism", en L. Bryant, N. Srnicek y G. Harman (Eds.) *The Speculative Turn*, Melbourne, Re. press, 2011.

I. Stengers y P. Pignarre, *La brujería capitalista*, Buenos Aires, Hekht Libros, 2017.

N. Bird-David, "'Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology", *Current Anthropology*, vol. 40, n. S1, feb. 1999.

N. Mirzoeff, "Não é o Antropoceno, é a cena da supremacia branca ou a linha divisória geológica da cor", *Buala*, 23 abr. 2017.

Ñukanchik Llata Kashpa-Nuestra Identidad, Saraguro, Kipa Radio,
<https://www.youtube.com/watch?v=qVVg52zqXlw>

R. de Miguel en conversación.

R. Natalio, "Acabar com o mundo, torcer o mundo", *Buala*, 21 mar. 2017.

R. Morgan, *W.I.T.C.H. – comunicados y hechizos*, Madrid, La Felguera Editores, 2015.

S. Skuld en conversación.

T. Ingold, "Re-thinking the Animate, Re-animating Thought", en *Ethnos*, Vol. 71:1, marzo, 2006.

T. Morton, *El pensamiento ecológico*, Barcelona, Paidós, 2018.

T.J. Demos, *Decolonizing Nature*, Berlin, Sternberg Press, 2016.

Notas

¹ I. Stengers, "Wondering about materialism", en L. Bryant, N. Srnicek y G. Harman (Eds.) *The Speculative Turn*, Melbourne, Re. press, 2011.

² D. Haraway, *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016.

³ I. Stengers y P. Pignarre, *La brujería capitalista*, Buenos Aires, Hekht Libros, 2017.

⁴ Idem, p. 76.

⁵ Idem, p. 80.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ Idem, p. 83.

⁹ T. Morton, *El pensamiento ecológico*, Barcelona, Paidós, 2018, p. 126.

¹⁰ Idem, p. 51.

¹¹ Idem, p. 128.

¹² Ver nota 2.

¹³ Para entendernos: partera, abortista y experta en métodos anticonceptivos son tres aspectos evidentes de como la bruja abarca, con sus cuidados, todas las facetas de la vida, incluyendo la muerte.

¹⁴ T. Morton, op. cit., p. 62.

¹⁵ Idem, p. 44.

¹⁶ F. Sánchez Alonso, "Son psicólogas, son maestras... son brujas (y viven en España)" en *Papel, El Mundo*, 10/01/2016, <https://www.elmundo.es/papel/historias/2016/01/10/568f8c82268e3edf488b45fd.html>

¹⁷ R. de Miguel en conversación.

¹⁸ *Envases borrados* forma parte de la serie *Envases: el culto a la mare*.

¹⁹ E. Valldosera, op. cit., <https://eulaliavalldosera.com/me-we/>

²⁰ R. de Miguel, op. cit.

²¹ Ibidem.

²² T. Ingold, "Re-thinking the Animate, Re-animating Thought", en *Ethnos*, Vol. 71:1, marzo, 2006.

²³ BIRD-DAVID, Nurit. "Animism' revisited: personhood, environment, and relational epistemology". *Current Anthropology*, vol. 40, n. S1, feb. 1999.

²⁴ L. Bryant, N. Srnicek y G. Harman (Eds.), op. cit.

²⁵ B. Glowczewski, *Devires totêmicos / Totemic becomings*, São Paulo, n-1 edições, 2015, p. 25.

²⁶ T. Morton, op. cit., p. 49

²⁷ R. de Miguel, op. cit.

²⁸ I. Stengers, *Otra ciencia es posible: manifiesto por una desaceleración de las ciencias*, Barcelona, Ned Ediciones y Futuro Anterior Ediciones, 2019, p. 144.

²⁹ I. Stengers, *Reactivar o animismo*, op. cit., p. 13.

³⁰ T.J. Demos, *Decolonizing Nature*, Berlin, Sternberg Press, 2016, p. 23.

³¹ Término escuchado en una transmisión en directo de *Ñukanchik Llata Kashpa-Nuestra Identidad* en una conversación entre Verónica Yuquilema Yupangui, Inti Cartuche Vacacela, Sisa Pacari Vacacela y Sayri Cartuche, Saraguro, Kipa Radio, <https://www.youtube.com/watch?v=qVVg52zqXlw>

³² Como dice Jean-Jacques Lebel en el ensayo audiovisual de Angela Melitopoulos y Maurizio Lazzarato sobre Guattari. A. Melitopoulos y M. Lazzarato, *Agenciamentos: Félix Guattari e o animismo maquínico*, 2012, https://www.youtube.com/watch?v=4L_m5vPQoaY

³³ Como nos recuerda Rita Natalio, a lo largo de la historia indígenas y negros han sido sistemáticamente esclavizados como "objetos que pueden hablar". R. Natalio, "Acabar com o mundo, torcer o mundo", *Buala*, 21 mar. 2017.

³⁴ N. Mirzoeff, "Não é o Antropoceno, é a cena da supremacia branca ou a linha divisória geológica da cor", *Buala*, 23 abr. 2017.

³⁵ "Speculative realism, new materialism, ecosophical activism, object oriented ontology, elementary politics, and post-humanism". T.J. Demos, op. cit., p. 19.

³⁶ C. Eisenstein, *The Coronation*, <https://charleseisenstein.org/essays/the-coronation/>

³⁷ I. Stengers y P. Pignarre, op. cit., p. 82.

³⁸ E. Valldosera en conversación.

³⁹ I. Stengers, *Otra ciencia es posible: manifiesto por una desaceleración de las ciencias*, op. cit., p. 148.

⁴⁰ T. Morton, op. cit., p. 52.

⁴¹ F. Guattari, *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-textos, 1996, p. 10.

⁴² E. Valldosera, op. cit., <https://eulaliavalldosera.com/me-we/>

⁴³ S. Skuld en conversación.

⁴⁴ F. Sánchez Alonso, op. cit.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ E. Valldosera en conversación.

⁴⁷ Expresión de Suely Rolnik.

⁴⁸ Los términos son abismalmente diferentes en la edición española y la inglesa, pudiendo generar confusión. Sin embargo, el término original que Stengers usa en francés es "*consultation*", y comprobamos al examinar la edición original francesa que la traducción española es, sin sombra de duda, la más ajustada.

⁴⁹ I. Stengers, *Otra ciencia es posible: manifiesto por una desaceleración de las ciencias*, op. cit., p. 134.