

# #Re-visiones

ISSN 2173-0040

Nº 10/2020

# #Re-visiones

nº 10/2020

La ecología política de las imágenes:  
culturas de la energía y ecologías  
descoloniales

---

The political ecology of images: Energy cultures  
and decolonial ecologies

Editado / Edited by  
Belén Romero  
Jaime Vindel

# #Re-visiones

nº 10/2020

---

## Editorial

## La ecología política de las imágenes: culturas de la energía y ecologías descoloniales

Belén Romero

*Universidad Miguel Hernández* / [belen.romero.caballero@gmail.com](mailto:belen.romero.caballero@gmail.com)

Jaime Vindel

*Instituto de Historia (CSIC)* / [jaime.vindel@cchs.csic.es](mailto:jaime.vindel@cchs.csic.es)

---

La relación entre las prácticas artísticas/ culturales y la ecología no es una novedad en términos históricos. Si echamos la vista atrás, la pintura de paisaje ha sido una de las principales contribuciones de la historia del arte contemporáneo a la conformación de una determinada subjetividad en la experiencia estética que hacemos del mundo. El paisaje se ha movido en la ambivalencia ideológica entre servir de pantalla estética a los procesos de expropiación de los comunes rurales (disociando pintoirescamente la actividad contemplativa del burgués de la actividad práctica del campesino) y el rescate romántico de una sensibilidad perdida (e idealizada), aquella que conectaba al ser humano con los ritmos del conjunto de la naturaleza y se oponía a la tiranía del progreso industrial y la mercantilización de lo existente. Más cerca de nosotras, las propuestas del *land art*, el arte medioambiental o el arte ecologista han redefinido ese vínculo con la naturaleza en unos términos que van más allá de la representación (aunque inmediatamente habría que decir que las representaciones de la naturaleza *siempre* se constituyeron como dispositivos culturales de la mirada, y no tanto como imágenes fidedignas de la realidad), promoviendo la intervención física, corporal o simbólica, en un sentido agresivo o restaurador, en el medio natural.<sup>1</sup>

Sin embargo, ese tipo de aproximaciones a la naturaleza se ven redefinidas en el presente por el contexto de la crisis ecológica. La principal particularidad de esa mutación histórica en la sintaxis entre naturaleza y cultura probablemente resida en el cuestionamiento mismo de la idea de mundo. La naturaleza ya no se nos aparece como una macro-entidad externa a nosotras, dispuesta ante nuestros ojos para instrumentalizarla en beneficio del progreso humano o para defender su conservación de acuerdo a los principios del ambientalismo clásico. Por el contrario, la naturaleza se revela (y se rebela) como el aspecto más problemático del sistema-mundo de la modernidad avanzada, una suerte de hiperobjeto (por decirlo en las palabras de Timothy Morton) que, a través de las consecuencias de fenómenos como el calentamiento global, amenaza la perdurabilidad futura de la civilización salida de la Revolución Industrial.



En contraste con esa constatación materialista del decurso catastrófico del industrialismo, los efectos subjetivos de la profusión de imágenes en el universo digital hacen que tendamos a concederles un carácter potencialmente infinito y desmaterializado. La tematización de la *e-image* por los estudios visuales ha alentado con frecuencia los relatos sobre el trabajo inmaterial del capitalismo post-fordista. Pese al inmenso valor de sus aportaciones, que han facilitado desplazar el análisis de las imágenes hacia un terreno más inestable (y, por tanto, más relevante desde el punto de vista social, cultural y político) que el de las versiones formalistas de la historia del arte, los estudios visuales han mostrado, en ese sentido, una cierta falta de sensibilidad ecológica. El fetichismo que los estudios visuales identificaban en la exégesis de la obra de arte como una entidad autónoma, se ha trasladado a una exaltación de las potencias de lo digital (por ejemplo, a propósito de la capacidad de las imágenes digitales para gestar nuevos vínculos políticos y comunidades de vida) que no deja de representar otra expresión fetichista. Ese fetichismo ha minusvalorado el modo en que nuestros entornos tecnológicos implican la perpetuación de las políticas extractivistas, así como sobreestimado el papel que las imágenes digitales juegan en la constitución de aquellos movimientos sociales que se oponen a la deriva suicida del capitalismo avanzado.

Otros enfoques, como los desarrollados por la geología de los medios,<sup>2</sup> han disuelto ese espejismo. Hoy sabemos que la circulación tecnológica de las imágenes y la información en la ciberesfera implica una acaparación creciente de materiales y energía. Los centros de datos condensan materialmente las relaciones de poder que sitúan en el vértice de la pirámide socioeconómica a las grandes compañías monopolísticas del capitalismo cognitivo. Silicon Valley no es la cúspide de un General Intellect arrebatado a los saberes del común, sino el nodo geográfico en torno al cual se articula la economía política y sangrienta del silicio. Reducir el abismo entre, por un lado, la crudeza materialista de los diagnósticos ecologistas sobre las consecuencias de fenómenos como el cambio climático, el pico de los combustibles fósiles, el extractivismo voraz de minerales o la pérdida creciente de biodiversidad y, por otro, la abstracción de la sensibilidad provocada por la digitalización de las relaciones sociales, es uno de los principales retos políticos y estéticos de nuestro tiempo.

Este número de *Re-visiones* explora la relación entre imagen, ecología y política desde múltiples ángulos. Considera que la historia moderna de las imágenes es también un dispositivo que ha mediado las relaciones socioambientales a través, tanto de la creación de imaginarios de la “naturaleza” cuyo carácter proteico, productivista y androcéntrico entra hoy en contradicción con los límites biofísicos de la naturaleza, como de la creación de alternativas cosmovisivas que facilitan un encaje más amable

de las comunidades humanas en los ecosistemas terrestres. Desde esa perspectiva, el número aglutina diversas voces críticas, que reconstruyen en clave ecológica la crítica visual de las relaciones modernas de poder, recurriendo a saberes y metodologías diversas, que abarcan desde las contribuciones del marxismo ecológico y los nuevos materialismos, hasta las perspectivas abiertas por las ecologías descoloniales.

Uno de los argumentos centrales que manejamos es la deconstrucción del concepto de energía que hemos heredado de la génesis de la modernidad fósil.<sup>3</sup> El decurso de los imaginarios extractivistas de la modernidad colonial se vio resignificado por el recurso a los combustibles fósiles como modo de intensificar la explotación de la fuerza de trabajo y la acaparamiento de los recursos naturales. La constitución de un nuevo régimen de producción en torno al capitalismo industrial implicó un doble movimiento, por el cual se regulaba (y masculinizaba) la relación salarial en torno al trabajo remunerado (acentuando la explotación por unidad métrica de tiempo) y se expandía la expropiación de tierras y trabajo no remunerado en las colonias y los hogares. Desde esta mirada, en la génesis de la modernidad fósil se ubicarían tanto fenómenos catastróficos como el calentamiento global (como ha demostrado Andreas Malm,<sup>4</sup> el carbón pasó a ser indispensable en la medida en que la jornada de trabajo de diez horas era incompatible con la intermitencia de otras fuentes de energía primaria, como las corrientes de los ríos), como la desvalorización social de las tareas productivas y de cuidados, tradicionalmente asumidas por mujeres. A lo que habría que sumar la brecha racial generada por la diferencia en su subordinación al capital entre los trabajadores industriales explotados de acuerdo a la relación salarial en las metrópolis del sistema-mundo y los trabajadores expropiados de sus medios de subsistencia en las colonias, según han planteado autoras como Nancy Fraser.<sup>5</sup>

Lo que los ensayos compilados cartografían es la necesidad de recomponer nuestra subjetividad ecosocial desde el análisis crítico de los imaginarios que han acompañado a ese devenir fósil de la modernidad. Ello implica asumir dos cosas. En primer lugar, que en esos imaginarios confluyen la experiencia estética (sensorial) que hacemos de la realidad y los discursos ideológicos que han atravesado el desarrollo del capitalismo, primero colonial-mercantil y posteriormente colonial-industrial (una época esta última que, al contrario de lo que proponen los teóricos del trabajo inmaterial, se prolonga hasta nuestros días). En segundo lugar, que la emergencia de esos imaginarios no siempre sucedió a la implantación de las transformaciones ecosociales que acabamos de describir de manera telegráfica, sino que con frecuencia acompañó a estas de forma decisiva, lo que los dota de un carácter plenamente instituyente (no meramente representativo).

De ambas afirmaciones se deriva una conclusión que también modula los ensayos recogidos en este número de *Re-visiones*: cualquier proyecto de transición ecosocial que implique la desconexión respecto al industrialismo fósil (algo que se debe plantear en el inmediato futuro como una necesidad de supervivencia, incluso en términos de especie, antes que como una sumatoria de preferencias individuales) debe asumir la tarea cultural imperativa y titánica tanto de rescatar aquellos imaginarios cosmológicos que han quedado ocluidos por el desarrollo de la modernidad colonial; como de crear una nueva imaginación política compartida en torno a nuestras relaciones sociometabólicas con los ecosistemas, que ha de poseer un potencial hegemónico (que pueda tornarse, por tanto, mayoritaria) y que ha de pasar irremediabilmente por la politización radical de los malestares psíquicos y las desigualdades materiales que atraviesan a las sociedades del capitalismo neoliberal.

Por ello, dos elementos nucleares de este trabajo editorial han sido, por un lado, como nos plantea Arturo Escobar en su ensayo *Sentipensar con la tierra*, tratar de tender puentes transatlánticos que nos ayuden a reconocer las formas renovadas de despojo y de violencia ecosocial descarnadas en América Latina, al tiempo que aprendemos recíprocamente procesos de traducción intercultural que nos permitan tejer tramas colectivas entre sures, y entre sures y nortes con los que expandir la posibilidad de impugnación política, para entender qué significa poner la sostenibilidad de la vida en el centro en distintos ámbitos geo-corpo-políticos. Por otro, dado el modo de ser/estar de la revista, ha sido de vital importancia la contribución de ensayos visuales que nos ayuden a imaginar esas respuestas políticas capaces de enfrentar las fuertes disputas de sentido que caracterizan las guerras culturales contemporáneas, más aún en los tiempos de pandemia y encierro que vivimos.

Nuestra intención ha sido hacer de este número un lugar, un hábitat propicio que nos provea de los medios necesarios para salir del panteón canónico con el que a menudo se asocia el saber universitario. De tal forma que hemos utilizado distintas maniobras visuales, es decir, de oralidad y escucha, de escritura e imagen, de lo palpable o lo figurado, para imaginar lo invisible a través de lo vivible, y al revés. Ahora bien, siempre con una mirada incisiva que se transluce en la narración de situaciones concretas vívidas y vividas, procedentes de saberes locales, proyectos intelectuales independientes o no, academia y activismo en las calles, en los parques y en los campos, que estudian las relaciones sionaturales actuales, basadas en los puntales más agudos de las luchas por garantizar la reproducción material y simbólica de una vida digna para todas. De aquí surge nuestro empeño por entender, registrar, respaldar y tomar parte en todas ellas; también en sus anfibologías y paradojas.

Por eso, aunque expongamos una lectura editorial aparentemente ordenada de manera jerárquica, la idea es generar una *movida* entre el hacer, el pensar y el sentir, para que sean leídas de manera circular y transversal, las unas a través de las otras. Escuchar las imágenes que resuenan en el Focus, titulado *Calipso-Colapso-Fósil* y compuesto por los ensayos visuales *Un paisaje fósil, excavación cartográfico afectiva de la descarbonización astur*, de Bárbara Fluxà, *Apocalypse-Calipso* del colectivo O.R.G.I.A., y *El recorrido de una aventura gráfica*, de Vanessa Cárdenas Roa. Estos ensayos nos trasiegan por tres aventuras visuales entre la cuenca minera asturiana, el Mediterráneo y la Amazonia ecuatoriana, que retumban por todo el número, tanto por su carácter movilizador como por la defensa que realizan del lugar, la cual implica resistencia, pero también una política transformadora del mismo.

El propósito de incitar a una lectura circular entona con la entrevista realizada a Yayo Herrero, cuando a partir de una de las imágenes de Vanessa Cárdenas que le proponíamos, nos decía: “(...) los marcos de la representación de la propia biología, para explicar una cosa que está inherentemente interconectada y es cíclica, no recurren a la circularidad, sino a la pirámide, a la jerarquía (...) ya no es sólo en el marco de la representación artística, sino en un libro de texto, en el que tú explicas las cadenas tróficas, trabajarlo desde la circularidad te va llevando la cabeza a otro sitio completamente distinto.”

Saliéndonos de las pirámides de la academia convencional y adentrándonos en las circularidades reversibles interpretativas, posiblemente caóticas para la linealidad espacial y temporal en la que hemos sido instruidas, exponemos de manera sintética los artículos/ensayos en que se descompone este número. Así, las historias aquí narradas, exploradas en entornos muy diversos, van más allá de la mera especulación teórica y se ensamblan con prácticas y experiencias que, aunque diferentes y variopintas, flirtean entre ellas para impulsar procesos de descolonización y resistencia ecosocial.

De este modo podríamos visualizar los escenarios situados en México y Colombia, que denuncian Oswaldo Ruiz y Ariadna Ramonetti en *Todo lo sólido (se desvanece en el aire)*, o Gabriela de Castro en *El “fin” de la Tierra Caliente*, los cuales nos hablan de una memoria larga y de una memoria corta de territorios y vidas colapsadas por el despojo y extractivismo colonial y la colonialidad; junto a la reflexión sobre el imaginario cinematográfico de diferentes futuros distópicos situados en Europa y Estados Unidos, que analiza Paula Bruna Pérez, desde Barcelona, en su ensayo *Ecoficciones*. Estas problemáticas nos llevan a pensar en la necesidad que postula Emilio Santiago Muíño, en *Surrealismo, situacionistas, ciudad y gran aceleración*, de una psicogeografía del siglo

XXI que asuma como punto de partida la consumación de la ciudad neoliberal y la crisis ecológica de la civilización industrial.

También se nos ocurre hacer partícipe de este conversatorio a *Bienes comunes, cosmopolítica y estéticas de la sostenibilidad*, de Bernardo Gutiérrez, donde se examina la defensa de esos bienes comunes mediante las movilizaciones que construyeron un ecosistema social de resistencia que, a partir de 2013, tuvo su principal campo de acción en distintos espacios verdes urbanos y naturales de Brasil y Turquía. A este ciclo de vueltas y revueltas se une la activista ambientalista colombiana Tatiana Roa Avendaño, con *Época de resistencias al extractivismo*. La autora narra resistencias llevadas a cabo por comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas frente a los proyectos mineros y petroleros que asolan sus tierras. Prácticas de re-existencia que contrastan con la obra *For Forest* de Klaus Littmann, que Miguel Errazu y Alejandro Pedregal confrontan críticamente, en *For Forest, o el bosque que no deja ver el árbol*, entre otras cuestiones, por su carácter instrumental a las posiciones político-económicas hegemónicas que le dan forma.

La aproximación materialista de Errazu y Pedregal se traba con las preguntas que, en torno al campo de las humanidades energéticas, formula Jeff Diamanti, quien atiende a las urgencias y retos que para la crítica cultural deparan acontecimientos críticos como el calentamiento global. Dentro del campo de los *energy studies* también se sitúa el trabajo de Cara Daggett, *Cuando pusimos el mundo a trabajar*, quien realiza una genealogía desde la ciencia de la termodinámica del siglo XIX para desafiar la lógica subyacente que influye en los usos de la energía en la actualidad.

Igualmente, podríamos complementar estos relatos a la luz de *Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político*, de Raquel Gutiérrez Aguilar, que realiza una cartografía de los trabajos y líneas abiertas durante años en el Seminario Permanente del Posgrado en Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla, acerca de las heterogéneas formas comunitarias de lo común, de regeneración de vínculos y pensamientos que se cultivan en el continente latinoamericano. En este bastidor también podrían tejerse los saberes mágico-animistas que reivindica desde una mirada materialista Claudia Rodríguez Ponga, en *Creen ustedes en lo que existe*, conceptualizada en las prácticas de diferentes mujeres artistas.

Finalmente, brotan en nuestras cabezas otras circulaciones, en parentesco con *Los cuerpos inclinados que imaginan*, de Ixiar Rozas Elizalde, quien rastrea la trayectoria del coreógrafo Steve Paxton en relación con aspectos concretos del pensamiento de Adriana Cavarero y Donna Haraway, para

poner de relieve el cuerpo humano a través del caminar, del estudio de la gravedad y la realización de compost orgánico.

Para cerrar el ciclo, nos detenemos en los ensayos de Sergio Martínez Luna y Luis San Gregorio. El primero de ellos explora en *Ecología de la imagen digital*, a partir del concepto de intra-acción de Karen Barad, las continuidades entre individuos, artefactos, materiales y entornos, cuestionando los discursos de la representación como reflejo, y piensa la relación del ser humano con las imágenes como una forma de interactividad. Finalmente, *La imagen-energía* de Luis San Gregorio se presenta como una nueva forma de concebir la imagen digital y sus implicaciones en los ecosistemas, en lugar de tematizarla como un elemento incorpóreo que no tiene consecuencias materiales concretas en el medioambiente.

Este número de *Re-visiones* se plantea, por tanto, como una invitación a seguir indagando en la ecología política de las imágenes. A profundizar en una amplia gama de enfoques que abarcan desde su materialidad física a las consecuencias epistémicas, culturales, políticas y económicas de sus usos en los ecosistemas socioambientales del capitalismo avanzado. Y lo hace con un sentido de urgencia, que vislumbra que el instante del peligro no ha dejado de ensancharse hasta confundirse con el conjunto de la historia. Vivimos tiempos en los que el estado de emergencia, más que hacerse permanente, se ha cronificado. Nos queda la tarea política de habitar con afecto y dignidad la cronificación de la crisis ecosocial y sus consecuencias. Debemos enfrentar esa realidad con determinación —quizás, también, con una modesta alegría de (sobre)vivir—. Como sugiriera Walter Benjamin, hemos de imaginar nuestro propio estado de emergencia para hacer frente a la emergencia ecosocial. Es hora de que la teoría artística y cultural se haga cargo, verdaderamente en serio, de ese diagnóstico, y acepte que la reinención micropolítica de la vida cotidiana o la reconexión espiritual con la naturaleza solo pueden coincidir con la revolución social.

---

## Notas

<sup>1</sup> Para una visión general que historiza el concepto de ecología, de dónde viene y qué plantea, a través de la teoría y la práctica artística y curatorial, así como la evolución de las diferentes perspectivas y posturas que artistas y colectivos han ido adoptando durante los últimos cuarenta años, se puede consultar, Belén Romero, 'Prácticas artísticas ecológicas. Un estado de la cuestión', *Arte y políticas de la identidad*, Vol. 10-11, 2014, pp. 11-34. Disponible en línea: <https://revistas.um.es/reapi/article/view/219151> (fecha de consulta: 04/12/2020).

<sup>2</sup> Jussi Parikka, *A Geology of Media* (Mineápolis, Londres: University of Minnesota Press, 2015).

<sup>3</sup> Jaime Vindel, *Estética fósil. Imágenes de la energía y estética ecosocial*, (Barcelona: Arcadia, 2020).

---

<sup>4</sup> Andreas Malm, *Capital Fósil*, (Madrid, Barcelona: Capitán Swing, 2020).

<sup>5</sup> Nancy Fraser, *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2020).

# #Re-visiones

nº 10/2020

---

Investigadoras Invitadas



## Sentipensar con la tierra

Transiciones: puentes transatlánticos para diseñar redes entre Sures y Nortes<sup>1</sup>

Arturo Escobar

Universidad de Carolina del Norte / [aescobar@email.unc.edu](mailto:aescobar@email.unc.edu)

---

### Resumen

El texto que aquí se presenta busca invertir la lógica establecida en las jerarquías del conocimiento y plantea que las propuestas de algunos movimientos sociales (indígenas, afrodescendientes, ambientalistas, campesinos y de mujeres) sobre las cuestiones de tierra y territorio están a la vanguardia del pensamiento sobre estos temas (y de algunos otros, tales como la autonomía alimentaria, por ejemplo, y los modelos alternativos de desarrollo), y que no son rezagos del pasado, ni expresiones románticas que la realidad se encargará de desvirtuar. A partir de aquí, se propone la creación de algo que por lo pronto denomino como espacio para pensar las transiciones; más que un centro o instituto, la noción de espacio (que tiene cierto uso en los campos del arte y el diseño, lo cual le confiere un carácter algo más abierto y experimental) pretende la creación de una plataforma (o quizás una “ontología” como se entiende este concepto en el campo digital, tal como en la llamada web semántica) para la construcción de pensamiento, investigación y praxis para las transiciones hacia el pluriverso. Uno de los objetivos del espacio sería contribuir a la creación de léxicos para las transiciones y propiciar una visión del diseño como praxis crítica para las transiciones (diseño ontológico).

### Palabras clave

transiciones; diseño ontológico; sentipensar; Latinoamérica; Colombia.

---

### Para ponernos en situación

El texto que aquí se presenta constituye nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia, y contribuye a delinear un campo que provisionalmente denominamos como “ontología política”.<sup>2</sup> La ontología política busca entender el hecho de que todo conjunto de prácticas enactúa un mundo, aun en los campos de la ciencia y la tecnología; los cuales se presuponen neutrales y libres de valores, además de universales. Una pregunta fundamental para la ontología política es entonces: *qué tipo de mundos se enactúan a través de qué conjunto de prácticas, y con qué consecuencias para cuáles grupos particulares de humanos y no-humanos.*

El texto incluido busca invertir la lógica establecida en las jerarquías del conocimiento. Plantea que las propuestas de algunos movimientos sociales (indígenas, afrodescendientes, ambientalistas, campesinos y de mujeres) sobre las cuestiones de tierra y territorio están a la vanguardia del pensamiento sobre estos temas (y de algunos otros, tales como la autonomía alimentaria, por ejemplo, y los modelos alternativos de desarrollo), y que no son rezagos del pasado, ni expresiones románticas que la realidad se encargará de desvirtuar. La mayoría de los conocimientos “expertos” desde el estado y la academia sobre estos temas, por el contrario, son anacrónicos y arcaicos, y solo pueden conducir a una mayor devastación ecológica y social. Han dejado de estar a tono con los tiempos. Acaso ¿Hay algo más anacrónico que las llamadas “locomotoras del desarrollo”, verdadera metáfora para la revolución industrial del Siglo XIX y nada apropiada para las necesidades del Siglo XXI?

Para no ver esta lectura del lugar de los movimientos sociales en el espectro del pensamiento como utópica y romántica, es necesario ubicarla en tres dimensiones: primero, *la dimensión de la tierra*. El calentamiento global es solo la punta del iceberg de la crisis ecológica que amenaza la vida en el planeta. En este contexto, si consideramos el hecho básico e ineluctable de que todo ser vivo es una expresión de la fuerza creativa de la tierra, de su autoorganización y constante emergencia, incluyendo por supuesto a los humanos, aquellas visiones del territorio y de la vida que parten de esta convicción —como las de los pueblos étnicos que enfatizan la defensa de la madre tierra, entre otras—, pueden fácilmente verse como futuristas, como sintonizadas con el sueño de la tierra.

Segundo, la crisis ecológica y social está llevando a muchos/as pensadores/as y movimientos a enfatizar la relocalización de la alimentación, la economía, y muchos otros aspectos de la vida social como contrapropuesta a la globalización basada en los mercados dominados por grandes conglomerados corporativos. Este *paradigma de la relocalización*, como es bien sabido, es el fundamento de muchas propuestas campesinas y étnico-territoriales sobre la alimentación y la economía, por ejemplo, en el campo de la resistencia a los tratados de libre comercio. En resumen, si las perspectivas para las políticas rurales ofrecidas por el estado y la mayor parte del sector privado y hasta de la academia reflejan los valores de un mundo que se cae a pedazos, las de los movimientos representan la defensa de la vida y la esperanza de otros mundos posibles. Estos trabajos buscan entonces invertir la evaluación usual del conocimiento: por un lado, hacer visibles y valorar los conocimientos otros de los movimientos sociales; por el otro, al hacerlo, contribuir al debate sobre otras políticas rurales, sociales, ambientales y culturales posibles.

Tercero, la misma crisis ecológica y social también ha llevado a muchos visionarios a proponer *una transición ecológica y cultural* profunda. Estos *discursos de transición* están surgiendo con fuerza hoy en día en muchos espacios, tales como: la ecología, las ciencias de la complejidad, la espiritualidad, el pensamiento alternativo del desarrollo y la economía, la academia crítica y, por supuesto, en muchos movimientos sociales que imaginan una verdadera “transición civilizatoria”. Identificar la producción de conocimiento por parte de los movimientos como pensamiento de avanzada tiene mucho sentido en este contexto, pues muchos activistas están produciendo imaginarios de transición.

El texto llamado, simplemente, *¡A transicionar!*, propone la creación de algo que por lo pronto denomino como *espacio* para pensar las transiciones; más que un centro o instituto, la noción de espacio (que tiene cierto uso en los campos del arte y el diseño, lo cual le confiere un carácter algo más abierto y experimental) pretende la creación de una plataforma (o quizás una “ontología” como se entiende este concepto en el campo digital, tal como en la llamada web semántica) para la construcción de pensamiento, investigación y praxis para las transiciones hacia el pluriverso. Uno de los objetivos del espacio sería contribuir a la creación de léxicos para las transiciones y propiciar una visión del diseño como praxis crítica para las transiciones (diseño ontológico). Veremos más adelante qué es eso de las “transiciones”. Baste decir, por lo pronto, que al hablar de transiciones (como dirían muchos activistas: de otros modelos civilizatorios verdaderamente sustentables y plurales), estamos relevando la dimensión planetaria de las luchas locales, especialmente frente al cambio climático global.

Como en todo estudio de problematizaciones, no se trata de dar una respuesta nueva más verdadera y acertada que otras; sino, de tratar de identificar los problemas y preguntas fundamentales que las han hecho posibles, aun en sus mismas tensiones y complementariedades. Pero hay algo más: aunque el texto intenta construir puentes entre las conversaciones de los movimientos sociales sobre estos temas (en términos generales, los temas de la diferencia, la vida, y la práctica política) y los debates académicos en áreas relacionadas, tomo como punto de partida los conocimientos y saberes de los movimientos. Sabemos que estos dos campos teórico-políticos (movimientos y academia) no están completamente separados; sino que, inevitablemente, se hibridizan con gran flujo entre sí. Sin embargo, cada uno tiene sus especificidades: una de estas, la única que resaltaré en esta breve nota introductoria, es que mientras que la academia funciona con un criterio de “distancia crítica” del objeto de estudio, para los movimientos, por el contrario, el modelo predominante de producción de conocimiento es el del “involucramiento intenso” con las situaciones y colectividades. Este segundo modelo

confronta a los actores sociales como el estado y la academia con preguntas claves sobre las identidades, los territorios y la vida que no pueden ser imaginadas desde las otras perspectivas.

Este texto, finalmente, también se inspira en el concepto de *sentipensamiento* popularizado por el maestro Orlando Fals Borda (1986), y que aprendiera de las concepciones populares ribereñas de la Costa Atlántica. *Sentipensar* con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar, como bien lo enuncian colegas de Chiapas inspirados en la experiencia zapatista;<sup>3</sup> es la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir. Este es un llamado, pues, a que la lectora o el lector sentipiense con los territorios, culturas y conocimientos de sus pueblos —con sus ontologías— más que con los conocimientos descontextualizados que subyacen a las nociones de “desarrollo”, “crecimiento” y, hasta, “economía”.

#### ¡A transicionar!<sup>4</sup>

El objetivo de este proyecto es crear un espacio para la reflexión colectiva y el debate sobre las narrativas y las estrategias de transición hacia modelos menos destructivos de la vida socio natural que los que predominan en la actualidad. Si bien esta propuesta inicial se basa en la creación de un espacio de investigación y diseño en Cali (Colombia), con el tiempo podría convertirse en una red transnacional descentralizada de iniciativas relacionadas. A esto le llamamos *Espacio Transiciones*. Por tanto, lo que se pretende es obtener expresiones de interés por parte de individuos, centros de investigación, organizaciones de activistas y organismos de financiación sobre esta idea preliminar proponiendo como actividad inicial para explorar las hipótesis de transición y de diseño, dos estudios regionales en Colombia.

El proyecto nace de la creencia de que el surgimiento contundente de los *discursos y propuestas de transición* en distintos contextos de la vida académica y activista en la última década es uno de los signos más reveladores y anticipadores de nuestros tiempos. Este surgimiento es un reflejo tanto del deterioro constante de las condiciones ecológicas y sociales de vida del planeta, como de la incapacidad de las actuales políticas institucionales y educativas para idear formas de salir de las circunstancias de crisis. La mayoría de los discursos de transición comparten el argumento de que necesitamos ir más allá de los límites institucionales y epistémicos existentes si, en realidad, queremos visualizar los mundos y las prácticas que puedan dar lugar a las transformaciones significativas consideradas como necesarias. El proyecto busca desarrollar un enfoque particular de tal hipótesis, basado en un conjunto de conceptos derivados de tendencias tanto en la academia como de diversas esferas sociales y políticas.

*Transiciones* pretende ser un espacio para el estudio y el avance de las transiciones hacia un mundo en el que quepan muchos mundos: un pluriverso. Se toma como punto de partida la idea de que las crisis ecológicas y sociales contemporáneas son inherentes al modelo de vida social que ha predominado en los últimos siglos. Hay muchas formas de referirse a este modelo: industrialismo, capitalismo, modernidad, (neo) liberalismo, antropocentrismo, racionalismo, patriarcalismo o secularismo. Todos estos conceptos apuntan a un aspecto central del modelo; sin embargo, desde la perspectiva de las *Transiciones* están relacionados con un proceso subyacente, el cual describimos como la difusión global de la idea de que todos vivimos en un solo mundo —un “Mundo hecho de un mundo”, para utilizar la fórmula propuesta por Law (2011)— concebido desde la perspectiva de la experiencia histórica euroamericana y exportada a muchas regiones del mundo durante los últimos siglos, por medio del colonialismo, el desarrollo y la globalización.

Desde esta perspectiva, la globalización puede describirse como una *ocupación mono-ontológica* del planeta ejercida por el “Mundo hecho de un mundo”. ¿Esta ocupación en curso puede resistirse, desplazarse y rearticularse hacia una condición pluriversal, como la posibilidad efectiva de muchos mundos a una escala planetaria?

Los y las activistas que se refieren a las crisis actuales como una crisis de modelo civilizatorio (como lo hacen hoy en día activistas indígenas, afrodescendientes y campesinos/as de América Latina) están en sintonía con esta perspectiva. Por tal razón utilizamos la expresión zapatista: “*un mundo en el que quepan muchos mundos*” —el pluriverso, en un lenguaje más académico— como inspiración parcial para el proyecto. El pluriverso se refiere a una visión del mundo que hace eco a la creatividad y dinámica autopoietica de la tierra y al indudable hecho de que ningún ser viviente existe de forma independiente de la Tierra.

El ecologista y teólogo Berry se refiere a esta noción profundamente relacional como “el sueño de la Tierra” (1988). En este sentido todos estamos dentro del pluriverso, entendido como una serie de entramados siempre cambiantes de humanos y no humanos, los cuales resultan del movimiento incesante de las fuerzas y los procesos vitales de la Tierra. Es a partir de esta dinámica que los humanos crean mundos particulares, frecuentemente, con efectos duraderos; el punto definitorio es que uno de estos mundos se ha atribuido el derecho de ser “el mundo” e intenta eliminar o reducir a sus términos la riqueza de los diferentes mundos que componen la vida socio natural.

*Transiciones* se basa en las siguientes suposiciones, preguntas y propuestas interconectadas:

Aunque tomado como la interpretación común de “como es la realidad”, el “mundo hecho de un mundo” (llamémoslo “Mundo-Uno” o MU en adelante para simplificar) es el resultado de determinadas prácticas y decisiones históricas. Un momento crucial en el surgimiento de estas prácticas fue la Conquista de América, que algunos consideran el punto de origen de nuestro actual sistema-mundo moderno/colonial. Quizás la característica principal del proyecto Mundo-Uno ha sido una doble separación ontológica: un modo particular de separar a los humanos de la naturaleza; y, la distinción y control de la frontera entre quienes funcionan dentro del MU y quienes insisten en otras maneras de “mundificar” o crear mundos. Estos dualismos (y muchos otros derivados) subyacen a toda una estructura de instituciones y prácticas por medio de las cuales se promulga y enactúa el MU.

Hay muchos indicios que sugieren que la doctrina del Mundo-Uno está resquebrajándose. La ubicuidad del lenguaje de crisis para referirse a la condición ecológica y social del planeta (principalmente el calentamiento global) anuncia esta situación con claridad. La creciente visibilidad de las luchas por defender montañas, paisajes, bosques, territorios y demás, por medio del llamado a un entendimiento relacional (no dualista) y multiontológico de la vida, es otra manifestación de la crisis del MU. Santos (2007), lo enuncia de manera contundente por medio de la siguiente paradoja: “*nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales ya no hay suficientes soluciones modernas*”. De este modo, la crisis se origina en los modelos por medio de los cuales imaginamos que el mundo es de cierta manera y lo construimos de acuerdo con ello.

El resquebraje del MU suscita preguntas cruciales tanto para la teoría social como para el activismo político: ¿cómo se volvió tan poderoso el “Mundo-Uno” ?, ¿cómo funciona hoy en día?, ¿cómo se hace y cómo podría deshacerse?, ¿puede rearticularse en función de una pluralidad de mundos? (Law, 2004, 2011; Law y Lien, 2012; Blaser, De la Cadena y Escobar, 2013). Estas son preguntas clave para una *práctica política ontológica pluriversal*.

Esta coyuntura y estas preguntas definen el contexto para los estudios pluriversales: por una parte, la necesidad de comprender las condiciones por las cuales el MU continúa conservando su dominio; por otra, el surgimiento de proyectos basados en diferentes compromisos ontológicos y las formas de “mundificar” (*worlding*), y cómo tratan de debilitar el proyecto del Mundo-Uno mientras amplían sus espacios de re/ existencia.



La aparición en la última década de una serie de discursos sobre las transiciones culturales y ecológicas necesarias para enfrentar las crisis interrelacionadas del clima, la alimentación, la energía y la pobreza es otra señal influyente del desmoronamiento del MU. Lo que los uni-mundistas llaman el antropoceno —en sí una expresión de los profundos efectos sobre la integridad biofísica del planeta asociado con el MU— señala la necesidad de una transición. En el Norte global y en el Sur global, diferentes *narrativas de transición y formas de activismo para las transiciones* vislumbran importantes transiciones culturales y ecológicas hacia diferentes modelos sociales, yendo más allá de las estrategias que ofrecen las condiciones del antropoceno como soluciones. Bosquejar este campo es una tarea crucial para los estudios pluriversales.

Para algunos/as, las múltiples crisis indican una falla masiva de diseño. El activismo y los estudios pluriversales de las transiciones abren la puerta para revisualizar el diseño en términos ontológicos. Considerando que todo el diseño es ontológico en cuanto a que, incluso, las herramientas simples posibilitan formas particulares de ser y hacer, el *diseño ontológico pluriversal* tiene como objetivo propiciar las condiciones tecnológicas, sociales y ecológicas en las que múltiples mundos y conocimientos, incluyendo humanos y no humanos, puedan florecer en formas mutuamente enriquecedoras. El proyecto pretende desarrollar la idea de *diseños para el pluriverso*.

Finalmente, los estudios pluriversales y el (los) activismo(s) de transición(es) requieren de nuevos medios y estrategias de comunicación. Los medios contemporáneos son los difusores más efectivos de la visión del MU. Las estrategias de comunicación pluriversales cumplirían dos propósitos: construir narrativas que persuadan a las personas a pensar por qué la historia del Mundo-Uno ya no tiene mucho sentido; y contribuir a visibilizar los proyectos por los cuales otras prácticas intentan perseverar y construir otros mundos (incluyendo los movimientos sociales).

*Transiciones* involucra, en consecuencia, tres dimensiones superpuestas: Estudios pluriversales, Activismo(s) de transición(es) y Diseño y comunicaciones. Una hipótesis subyacente del proyecto es que hay sinergia cuando se consideran juntas. En su fase inicial (primeros tres a cinco años), visualizamos los siguientes elementos principales en cada una de las tres dimensiones:

#### Estudios pluriversales (EPV)

- *Tendencias en teoría social orientadas al pluriverso*. Investigación del potencial y las limitaciones de la teoría social moderna (Occidental)

para contribuir a las tres dimensiones. Los límites del episteme moderno.

- *Tendencias en universidades y la cuestión de otras academias.* La mayoría de las universidades de Latinoamérica (¿y el mundo?) están cediendo a la presión de capacitar a las personas para que le respondan a la globalización en términos del mercado y el MU. ¿Es posible crear espacios dentro de las universidades para promover las perspectivas del pluriverso, las transiciones y el diseño? ¿Son necesarias y posibles otras academias?
- *La teoría y la práctica de los estudios pluriversales.* El marco de la Ontología política. Otros conocimientos y saberes. Desarrollo de textos académicos y para la enseñanza sobre los EPV.

#### *Estudios de transición*

- Narrativas de transición y movimientos para la transición en el Norte global.
- Narrativas de transición y movimientos para la transición en el Sur global.
- Visualización e investigación de transiciones regionales: el valle geográfico del río Cauca y el Pacífico colombiano. Posibles estudios para otras regiones del mundo. Ecologías de escala.

#### *Diseño y comunicaciones*

- Diseño ontológico. Diseño para transiciones.
- Movimientos sociales y diseño. Diseño comunal (basado en el lugar).
- Nuevos medios para el pluriverso.

#### *Algunas advertencias*

Para comenzar debe aclararse que el enfoque considerado en esta propuesta no busca reemplazar análisis más establecidos de la situación global, como aquellos expresados en términos de economía política, ecología política o estudios culturales (ver Apéndices). Asimismo, no pretende reemplazar los objetivos de las luchas por la justicia social, la sostenibilidad medioambiental y el pluralismo cultural o la interculturalidad que, a menudo, surgen de estos marcos. El marco de los EPV es un intento



de llegar a algunos de los mismos temas y objetivos desde lo que provisionalmente llamamos “perspectiva pluriversal” o “política-ontológica”. Es de resaltar, sin embargo, que el surgimiento de las prácticas políticas ontológicas va más allá de la academia; de hecho, tiene lugar, en gran parte, fuera de la academia, en las prácticas de construcción de mundos de muchos actores, incluyendo movimientos sociales. Aspiramos a capturar esta coyuntura hablando sobre la *activación política de la relacionalidad*.

El proyecto puede verse también como un complemento de otras iniciativas que apuntan a repensar la condición global (por ejemplo, los diferentes proyectos dirigidos por Boaventura de Sousa Santos en Coímbra, <http://www.ces.uc.pt/>; el proyecto Escalas de gobernanza, Naciones Unidas, Estados y pueblos indígenas (Sogip), coordinado por Irène Bellier en la Ehes en París, <http://www.sogip.ehess.fr/?lang=en> <http://www.sv.uio.no/sai/english/research/projects/overheating/>; el Seminario Sawyer en “Cosmpolíticas indígenas: diálogos sobre la reconstitución de mundos” convocado por Marisol de la Cadena y Mario Blaser en la Universidad de California, en Davis, <http://sawyerseminar.ucdavis.edu/>; la Red proyectos de vida iniciado por Blaser en Canadá, <http://www.lifeprovida.net/>

Cuadro 6



## Apéndice I. Breve explicación de términos

### El pluriverso y los estudios pluriversales

El “pluriverso” es una manera de mirar la realidad que contrasta con la suposición del MU, de que hay una sola realidad a la cual corresponden múltiples culturas, perspectivas o representaciones subjetivas. Para la propuesta del pluriverso hay muchas realidades o “reales”, aunque no se pretende “corregir” la creencia en un solo “real” bajo el argumento de ser una explicación más verdadera de “la realidad”. *“Proponemos el pluriverso como una herramienta para, primero, crear alternativas para el Mundo-Uno plausibles para los uni-mundistas y, segundo, proporcionarle resonancia a aquellos otros mundos que interrumpen la historia del Mundo- Uno”* (Blaser, De la Cadena y Escobar, 2013).

Como es comúnmente aceptado, el MU se basa en una serie de dualismos constitutivos: naturaleza/cultura, huma-nos/no humanos, mente/cuerpo y, así, sucesivamente. Desplazar la centralidad de esta antología dualista, mientras se amplía el espacio para las ontologías no dualistas, es una condición *sine qua non* para empezar a abandonar la historia del MU. Esto implica una transición de conceptos como “globalización” y “estudios globales”, a conceptos centrados en el pluriverso, entiendo al pluriverso como conformado por una multiplicidad de mundos mutuamente entrelazados y co-constituidos pero diferentes.

*Transiciones* involucra la creación de un campo de estudios pluriversales. Uno de los principales marcos propuestos para los EPV hasta el momento es el de la ontología política (Blaser, 2010, en prensa). Por una parte, la ontología política se refiere a aquellas prácticas, atravesadas por el poder, involucradas en la creación de un mundo u ontología particular; por otra, se refiere a un campo de estudio que se enfoca en las interrelaciones entre mundos, incluyendo los conflictos que resultan a medida que las diferentes ontologías se esfuerzan por mantener su propia existencia en su interacción con otros mundos.

Este marco vincula diálogos en la teoría crítica (particularmente en estudios sobre y con pueblos indígenas y los estudios sociales de la ciencia) con importantes desarrollos en la vida sociocultural (por ejemplo, los levantamientos y luchas indígenas y afrodescendientes en Latinoamérica). El espacio creado por investigadores en esta intersección es particularmente útil para iluminar caminos efectivos hacia la reconstitución ontológica del planeta (De la Cadena, 2010, 2012, en prensa). Debe resaltarse, sin embargo, que el marco de los EPV no se limita a las minorías étnicas. En formas diferentes, aplica a todos los grupos sociales alrededor del mundo.

Los Estudios Pluriversales y la ontología política deben verse como interepistémicos e intermundos; van más allá de los enfoques intraeuropeos, como es aún el caso en la mayoría de las discusiones que tienen lugar desde la perspectiva de la teoría social moderna. De ahí la importancia de pensar en los límites de la academia para los estudios pluriversales. Los EPV se construirán sobre tendencias de teorías sociales que problematizan la ontología modernista (por ejemplo, las tendencias neorrealistas y postconstructivistas, la fenomenología, el vitalismo, el pensamiento procesual, las filosofías digitales, la complejidad, el cognitivismo, entre otras); pero, también funcionarán, en parte, por fuera de la geografía imaginativa definida por el discurso occidental, particularmente desde categorías subalternas.

Los EPV también responden al creciente hecho de que *las universidades modernas están cediendo cada vez más a las presiones de simplemente capacitar personas para desempeñarse bien en la globalización*; es decir, ser ciudadanos exitosos del mercado bajo la égida del “liberalismo tardío” (Povinelli, 2011). Si bien sería ingenuo esperar una renovación completa de la misión de la universidad, es crucial fomentar debates sobre los mundos y los conocimientos de otro modo.

Los estudios pluriversales no se conciben en oposición a los estudios de globalización o como complemento de estos, pero sí esperan diseñarse como un proyecto intelectual y político diferente. Ninguna noción del mundo, de lo humano, de la civilización, del futuro o incluso de lo natural puede ocupar completamente el espacio de los estudios pluriversales. Aun si se construyen parcialmente sobre las tradiciones críticas de las ciencias naturales, humanas y sociales modernas, los estudios pluriversales seguirán sus propios caminos a medida que descubren mundos y conocimientos que las ciencias han invisibilizado u observado solamente de manera oblicua.

### Transiciones y activismo(s) de transición(es)

Desde una perspectiva epistémica y ontológica, la globalización *ha tomado lugar a expensas de los mundos relacionales y no dualistas*, en todo el mundo. Económica, cultural y militarmente estamos presenciando un ataque renovado a todo lo colectivo. Este es el mundo despiadado del 1 % que se le impone al 99 % y al mundo natural con un grado aparentemente cada vez mayor de virulencia, cinismo e ilegalidad; ya que, más que nunca, lo “legal” solo indica un conjunto de reglas autocomplacientes que imperializan los deseos de los poderosos. Es en este sentido que afirmamos que el mundo creado por la ontología del MU es erróneo y, a pesar de todos sus logros, ha ocasionado devastación y sufrimiento incalculables; su tiempo se acaba. La desconexión y separación que este ejerce en relación con aquellos mundos que tejemos inevitablemente con seres-tierra (*earth-*

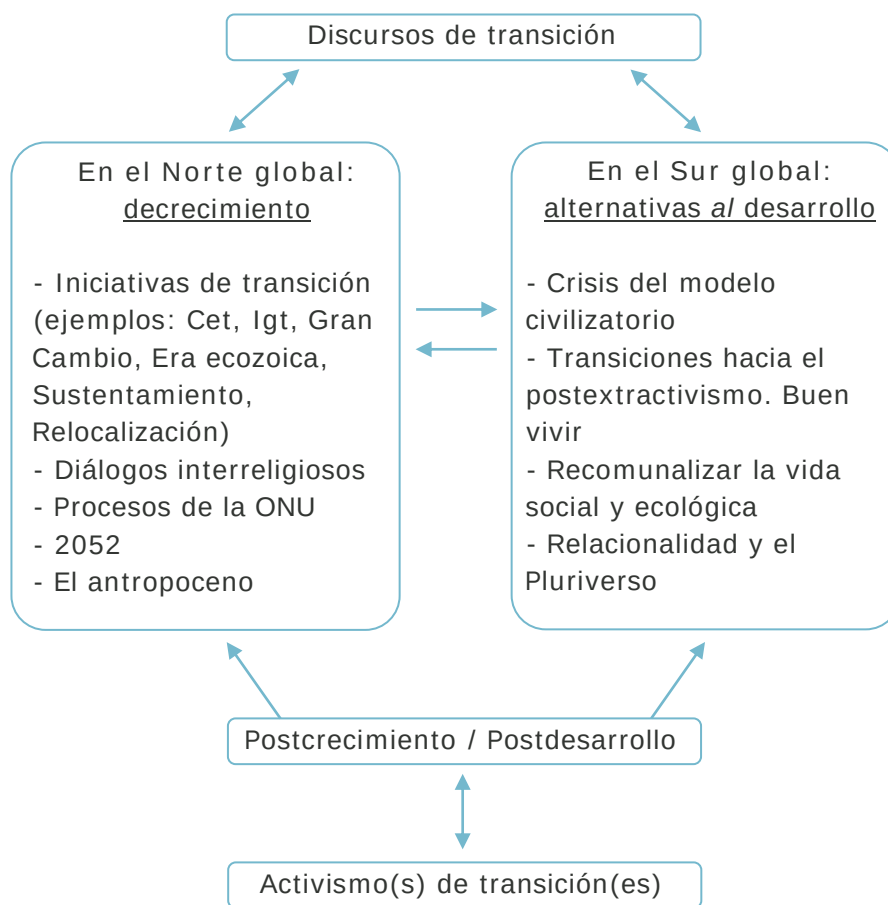
*beings*) son en sí una causa de la crisis ecológica y social (Bird, 2008). Los análisis epistémicos y ontológicos emergen entonces como dimensiones necesarias para entender la coyuntura actual de las crisis, la dominación y las tentativas de transformación.

Los *discursos de transición* (DsT) afloran actualmente con una riqueza, diversidad e intensidad particulares hasta el punto de que es posible proponer que un verdadero campo de “estudios de transición” se considere como dominio académico-político emergente.

La variedad de DsT solo puede mencionarse aquí y debe hacerse un esfuerzo conjunto para crear puentes entre los DsT del Norte y del Sur. En el Norte, los más destacados incluyen el decrecimiento, una variedad de iniciativas de transición (IT), el antropoceno, las discusiones sobre tendencias hacia el futuro (*forecasting*; por ejemplo: Club de Roma; Randers, 2012) y algunos enfoques que involucran diálogos interreligiosos y procesos de la ONU, particularmente dentro del *Stakeholders forum*. Entre las IT explícitas se encuentra la Iniciativa de comunidades en transición (CET, Rob Hopkins, Reino Unido), la Iniciativa de la gran transición (IGT, Tellus Institute, EE. UU.), el Gran cambio (Joanna Macy), la transición a una era Ecozoica (Thomas Berry) y la transición de la era de la Ilustración a una era de “Sustentamiento” (*sustainment*, Tony Fry). En el Sur global, los DT incluyen la crisis del modelo civilizatorio, el postdesarrollo y las alternativas hacia el desarrollo, el Buen Vivir, las lógicas comunitarias y la autonomía, la soberanía alimentaria y las transiciones al postextractivismo. Si bien las características de la nueva era en el Norte incluyen el postcrecimiento, el postmaterialismo, la posteconomía, el postcapitalismo y el postdualismo, las del Sur se expresan en términos de postdesarrollo, post/no liberalismo, post/no capitalismo y postextractivismo (véase Escobar, 2011, 2012c para obtener una lista completa de referencias, y el Cuadro 7 que se muestra a continuación).

*Transiciones* sería el primer espacio dedicado al estudio de los DsT en todo el mundo. Además, pretende involucrarse en la investigación y escenarios detallados de transición a nivel regional, comenzando con dos regiones en Colombia y siguiendo libremente el modelo propuesto por Randers en 2052: *una proyección para los próximos cuarenta años* (2012). Es evidente que cada localidad, región y nación tendrá que crear y adaptar su propio modelo y escenarios de transición utilizando los marcos existentes (por ejemplo: el CET, IGT o 2052) solo como una guía.

Cuadro 7



## El diseño y las comunicaciones para el pluriverso

*Transiciones* sugiere que el diseño puede constituir una innovadora praxis crítica, un tipo especial de conocimiento-práctica para las transiciones y el pluriverso. Sin embargo, para lograr esto, el diseño tiene que desvincularse de las tradiciones racionalistas, dualistas, capitalistas y modernistas en las que ha estado inmerso y reorientarse hacia la creación de condiciones para otras formas de ser-saber-hacer que permitan vivir de otra manera. Reorientar una tradición que ha llegado a ser tan culturalmente generalizada es una tarea difícil, pero es lo que algunos autores proponen mediante la noción de *diseño ontológico* (Winograd y Flores, 1986; Willis, 2005; Fry, 2012; Ehrenfeld, 2011; y Escobar, 2012c). Para estos autores, lo que está en juego es el desarrollo de una forma completamente diferente de ser en el mundo. Juntos, los EPV y el diseño ontológico, esbozan un campo ontológico, práctico y político con el potencial de aportar elementos únicos para los distintos caminos hacia las transiciones ecológicas y culturales vistas por muchos como necesarias ante las crisis interconectadas del clima, la alimentación, la energía, la pobreza y el sentido.

El diseño ontológico va más allá de la sostenibilidad; desde una perspectiva ontológica, este concepto permite, en el mejor de los casos, reducir la insostenibilidad, dejando la ontología universalista incólume. La insostenibilidad está diseñada estructuralmente dentro de nuestra vida cotidiana; es el resultado de prácticas de diseño concretas y de ahí la importancia de la reconfiguración del diseño. Ya sea expresada en términos de innovación para una sostenibilidad radical (Tonkinwise, 2013), sostenibilidad como florecimiento (Ehrenfeld, 2008), sustentamiento (Fry, 2012), complejidad ambiental (Leff, 1998), o de trascender la cultura centrada en la razón (Plumwood, 2002), lo que está en juego es descentrar el diseño de su base antropocéntrica y racionalista y su recreación como una herramienta en contra de la insostenibilidad que se ha afianzado con el mundo moderno. Sucintamente, si estamos en riesgo de auto-destrucción, tenemos que reinventarnos ontológicamente (Fry, 2012). Por consiguiente, el diseño se convierte en una de las conversaciones filosóficas más importantes sobre el mundo.

Las preguntas sobre el diseño son esenciales. ¿Puede el diseño convertirse en un medio para fomentar el pluriverso? Para que esta hipótesis sea fructífera, tenemos que pensar en prácticas de diseño que no repliquen las estrategias antropocéntricas universalistas, sino que las interrumpa. Este diseño no se enfocaría tanto en la “resolución de problemas” y en la negociación de “acuerdos”, sino en la creación de condiciones para habitar y participar en el pluriverso, una política que aprende de la tierra y que se abre a la gran variedad de prácticas que construyen el mundo, incluyendo aquellas que son completamente ajenas al (nuestro) MU.

Se trataría de reinventar lo comunitario y equipar a las comunidades con herramientas para sus propios diseños de transición (véase, por ejemplo: el Estudio de diseño para la intervención social, [www.ds4si.org](http://www.ds4si.org); Gibson-Graham, Cameron y Healy, 2013). Estas prácticas de diseño volverían a idear los paisajes rurales y urbanos, los alimentos, la energía, los hábitats, la ciencia y la tecnología, etc. hacia los objetivos de sustentamiento y Buen Vivir, más que en términos de “éxito en el mundo global” (Escobar, 2012c). Dichas prácticas exigen nuevos compromisos entre la academia, el activismo y el diseño (Berglund, 2012).

Cómo convertir las ideas de la relacionalidad y el PV en fuerzas transformadoras eficaces es una de las preguntas clave para los estudios sobre diseño pluriversal y crítico. Parte de la respuesta tendrá que involucrar la creación de léxicos, medios y estrategias de comunicación para la transición, por medio de los cuales la relacionalidad y la pluriversalidad puedan resonar en círculos más amplios. Los medios de comunicación convencionales son, sin duda, el medio más efectivo por el cual la visión

liberal del mundo del individuo, de los mercados, del desarrollo, del crecimiento y del consumo se reproduce en la vida cotidiana. De hecho, son una de las estrategias de diseño más insidiosas del MU, encargadas de la tarea político-cultural de mantener en su lugar al capitalismo, el antropocentrismo y las formas cada vez más insostenibles del racionalismo. Por consiguiente, el desarrollo de nuevos medios es clave para la creación de posibilidades diferentes para hacer mundos de otro modo.

## Apéndice II. ¿Por qué Colombia?

Durante mucho tiempo he pensado que Colombia es un caso piloto y la punta de lanza de los alcances de la globalización capitalista y modernizadora. Colombia (junto con México) tiene el dudable privilegio de haber mantenido una de las formas elitistas más duraderas y crueles de control en América Latina, unas políticas proestadounidenses desvergonzadas y un desarrollo capitalista despiadado. Hoy en día, estos dos países siguen siendo adalides del modelo neoliberal, yendo en contra de la corriente de los regímenes progresistas de la región. No es casualidad que estos dos países presenten los índices más altos de conflicto, violencia, desigualdad y abusos contra los derechos humanos en el Continente.

Tampoco es una coincidencia que Colombia —dotada con abundantes recursos naturales y una clase profesional altamente capacitada— continúe siendo testigo de enérgicos movimientos sociales. Los periódicos procesos de paz (entre los que se cuentan las actuales conversaciones de paz entre las Farc y el gobierno, inicialmente patrocinadas por el gobierno de Noruega y que actualmente tienen lugar en La Habana) son solo una parte del esfuerzo prolongado de transformación social por parte de muchos actores (campesinos, afrodescendientes, movimientos indígenas y de grupos urbanos, estudiantes, trabajadores, mujeres y ambientalistas). Colombia es, por lo tanto, un caso especial para mirar los alcances y límites de un tipo imperial de globalidad y los intentos de muchos grupos a resistirse y lograr un modelo de sociedad más vivible y ecológico.

### Dos estudios regionales iniciales

Al igual que Colombia en el contexto global, el fértil valle del río Cauca podría verse como un “arquetipo” del desarrollo capitalista subnacional que no solo ha fracasado, sino que ha terminado bastante mal. El desarrollo capitalista de esta región, basado en las plantaciones de caña de azúcar en las zonas planas y en la ganadería extensiva en las zonas de laderas, comenzó a afianzarse a mediados del siglo XIX y cobró fuerza a principios de los años cincuenta con la creación de la Corporación Autónoma Regional del Cauca (CVC), basada en el modelo de la Autoridad del Valle del



Tennessee (TVA). Ahora, no solo es evidente que este modelo de desarrollo basado en la caña de azúcar y ganadería se agotó, sino que ha causado una devastación ecológica a gran escala de las colinas, acuíferos, ríos, bosques y suelos; además, de un desplazamiento social y territorial profundamente injusto y doloroso de los campesinos y comunidades afrodescendientes de la región.

La región puede fácilmente re-imaginarse como una: verdadera fortaleza agroecológica de producción de frutas orgánicas, verduras, granos y plantas exóticas; región multicultural de pequeños y medianos productores; y, red descentralizada y funcional de ciudades pequeñas e intermedias. Existen estudios técnicos excelentes (realizados por la CVC, por académicos locales y por el PNUD) sobre muchos aspectos de la vida social y ecológica de la región. La región está, entonces, “madura” para una transición radical, así esta propuesta pareciera impensable para las élites y las clases medias del lugar.

Aunque la región de bosque húmedo tropical del Pacífico hacia el oeste (habitada en gran parte por afrocolombianos y considerada como una de las zonas de mayor biodiversidad del planeta) es muy diferente, también está siendo destruida rápidamente por los proyectos de macro-desarrollo (incluidos los agrocombustibles, la minería y los cultivos ilícitos); y, por lo tanto, está lista para ser repensada en términos de transición, proceso en el cual algunos movimientos afrodescendientes locales ya están activamente embarcados (véase Escobar, 2008). Mientras las élites recalcitrantes y el gobierno regional siguen adelante con estrategias económicas que solo aumentarán la devastación ecosocial, la violencia y el conflicto —en contra de toda evidencia científica y sentido común ecológico, social y cultural—, un sector del movimiento social e intelectual en crecimiento ha comenzado a idear y plantear una alternativa poscapitalista, en contra de todo pronóstico, a la que el presente proyecto apoyaría mediante estrategias concretas de transición, de disenso y de medios de comunicación. Estas dos regiones pueden ser vistas como laboratorios “ideales” para investigar el antropoceno en plena fuerza, de tal modo que los proyectos de transición locales/regionales pueden proporcionar lecciones valiosas para las articulaciones pluriversales alternativas.

Este subprograma se utilizará como la base para explorar el marco de “transiciones al postextractivismo” que está ganando atención en América del Sur (Gudynas, 2011). El objetivo será desarrollar marcos de transición bien elaborados para ambas regiones como una manera de probar e ilustrar las hipótesis del diseño ontológico y del pluriverso. Los estudios se basarán en conceptos y metodologías que están surgiendo sobre las transiciones, los estudios de tendencias (*forecasting*) y la construcción de escenarios y visualización de futuros (*futurings*). Estos estudios regionales bien podrían



ser la parte más viable y convincente del proyecto, por lo tanto, damos prioridad a este aspecto para fines institucionales y de financiación.

## Bibliografía

Berglund, E. (2012), Design for a better world, or conceptualizing environmentalism and environmental management in Helsinki. Presentado en la conferencia de 2012 de la Asociación europea de antropología social-EASA.

Blaser, M; De la Cadena, M; y Escobar; A. (2013), "Introduction: the anthropocene and the one-world", borrador en progreso para el Pluriversal Studies Reader.

Blaser, M. (2010), *Storytelling globalization from the Chaco and Beyond*, Durham, Duke University press.

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

De la Cadena, M. (En prensa), *When worlds meet: making excess fit in the Andes*, Durham, Duke University Press.

Ehrenfeld, J. (2008), *Sustainability by design*, New Haven, Yale University Press.

Escobar, A. (2011), *Encountering development. The making and unmaking of the third world*, Princeton, Princeton University Press.

Escobar, A. (2012a), "Notes on the ontology of design", Manuscrito inédito, UNC, Chapel Hill.

Escobar, A. (2002b), "Visualización de una era posdesarrollo" en V. Rodríguez, (Ed.), *Formación en gestión cultural*. 55-68, Bogotá, Ministerio de Cultura.

Fry, T. (2012), *Becoming human by design*, Londres, Berg.

Gibson-Graham, J; Cameron, J; y Healy, S. (2013), *Take back the economy. An ethical guide for transforming our communities*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Gudynas, E. (2011) "Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo" en I. Farah y F. Wanderley, (Coord.), *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*, (379-410), La Paz, CIDES-UMSA.

Law, J. (1992), "Notes on the Theory of the Actor-Network: Ordering, Strategy and Heterogeneity", *Systems Practice*, 5, 379-93.

Leff, E. (1998). *Saber ambiental*. México, DF, Siglo XXI.

Plumwood, V. (2002), *Environmental culture: the ecological crisis of reason*, Nueva York, Routledge.

Povinelli, E. (2011) *Economics of abandonment. Social belonging and endurance in late liberalism*, Durham, Duke University Press.

Randers, J. (2012), *2052. A global forecast for the next forty years*, White river Junction, VT, Chelsea Green Publishing.

Willis, A. (2005), "Ontological designing laying the ground", *De-sign philosophy papers*, Collection Three, 80-98.

Winograd, T. y Flores, F. (1986), *Understanding computers and cognition*, Norwood, NJ, Ablex Publishing corporation, 163-179.

---

## Notas

<sup>1</sup> Los textos recogidos en este artículo fueron publicados originalmente en Escobar, Arturo (2014) *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Ediciones UNAULA. Esta selección ha sido editada por Belén Romero y publicada en el presente número de *Re-visiones*. Reconocer y citar cualquier uso de esta publicación en línea. Agradecemos al autor por habernos concedido el permiso para publicar y traducir sus textos. La traducción al inglés estuvo a cargo de Arturo Escobar y George Hutton [N. de E.].

<sup>2</sup> Digo denominamos, porque es parte de un proyecto conjunto con los antropólogos Mario Blaser (Universidad Memorial de New Founland, St. John's, Canadá) y Marisol de la Cadena (Universidad de California, Davis).

<sup>3</sup> Ver el hermoso libro producido por Xochitl Leyva y colaboradores de la Red de artistas comunitarios, comunicadores, y antropólogas/os de Chiapas: *Tejiendo nuestras raíces* (San Cristóbal de las Casas: Universidad de las Ciencias y Artes de Chiapas, 2011, (<http://jkopkutik.org/sjalelkibeltik/>)).

<sup>4</sup> En esta propuesta he tomado prestado parte de mi trabajo en curso con Mario Blaser y Marisol de la Cadena, específicamente: Blaser, M.; De la Cadena, M.; y Escobar, A. (2013).

## Producir lo común

Entramados comunitarios y formas de lo político<sup>1</sup>

Raquel Gutiérrez Aguilar

*Benemérita Universidad Autónoma de Puebla* / [raquel.gutierrezaguilar@gmail.com](mailto:raquel.gutierrezaguilar@gmail.com)

---

### Resumen

En las siguientes páginas, me propongo hacer lo siguiente: en una primera parte, esbozar un panorama ordenado de los múltiples hilos de reflexión que vamos tejiendo entre quienes somos —o hemos sido— parte del Seminario de Investigación Permanente “Entramados comunitarios y formas de lo político” del Posgrado en Sociología en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla. En una segunda parte, presentar de forma ordenada algunas de las síntesis parciales que hemos ido alcanzando. El objetivo de ello es dar cuenta de nuestro propio proceso de trabajo de investigación y formación, por lo general presentado en la forma dispersa y segmentada bajo las condiciones de la autoría individual impuestas en el marco académico, presentando de manera más o menos general los hallazgos y creaciones compartidas.

### Palabras clave

entramados comunitarios; producir lo común; luchas indígenas y populares de raíz comunitaria; comunalidad; hacer.

---

### Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político

En las siguientes páginas, me propongo hacer lo siguiente: en una primera parte, esbozar un panorama ordenado de los múltiples hilos de reflexión que vamos tejiendo entre quienes somos —o hemos sido— parte del Seminario de Investigación Permanente “Entramados comunitarios y formas de lo político” del Posgrado en Sociología en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla.<sup>2</sup> En una segunda parte, presentar de forma ordenada algunas de las síntesis parciales que hemos ido alcanzando. El objetivo de ello es dar cuenta de nuestro propio proceso de trabajo de investigación y formación, por lo general presentado en la forma dispersa y segmentada bajo las condiciones de la autoría individual impuestas en el marco académico, presentando de manera más o menos general los hallazgos y creaciones compartidas.

I

El afán por entender y, en todo lo posible, practicar las heterogéneas y variopintas formas comunitarias de regeneración de vínculos y pensamientos que se cultivan en este continente tiene ya cierta densidad en el tiempo. En particular, brota del empeño puesto a lo largo de varias décadas por comprender, documentar, apoyar y participar en diversas luchas indígenas y populares de matriz comunitaria, principalmente en Bolivia y, también en México, Guatemala, Ecuador, Perú, Chile y Colombia. En tales experiencias aprendimos a distinguir los rasgos comunitarios de específicas práctica de lucha, siempre singulares y distintas, aunque a su vez semejantes, emparentadas. Contrastamos tales rasgos rastreados en contextos muy diversos, con las formas liberales de la política; sobre todo con el nudo que consideramos la columna vertebral de tal forma política: la organización de la actividad pública en torno a la *delegación* de la capacidad colectiva de intervenir en asuntos generales que a todos incumben porque a todos afectan (Gutiérrez, 2001, 2008).

En contraste, un rasgo de similitud que reconocimos en las formas políticas comunitarias, convirtiéndolo en punto de partida de nuestra reflexión, es el hecho de que las *luchas por lo común* (Navarro, 2015) casi siempre se organizan y despliegan en torno a esfuerzos colectivos en defensa de las condiciones materiales y simbólicas para garantizar la reproducción de la vida común. Cabe reconocer, en este proceso, la relevancia que para expresar nuestros argumentos ha tenido el trabajo de Silvia Federici (2013a, 2013b), con quien hemos mantenido una fértil conversación desde que tuvimos la suerte de conocerla y de dialogar con sus ideas. Organizar la reflexión poniendo en el centro los esfuerzos colectivos por garantizar la reproducción material y simbólica de la vida —humana y no humana— ha significado nuestra propia “revolución copernicana”. Acostumbradas, como dicta el sentido común dominante, a colocar en el centro del análisis la acumulación del capital y la política estado-céntrica que le es funcional, ha significado mucho para nosotras entroncar con la perspectiva feminista radical de los 70’s que, por diversos caminos ha alumbrado aquellos ámbitos sociales —y políticos— que desde el marxismo clásico quedaban oscurecidos en el opaco mundo del consumo.

Resulta que si, como es costumbre en la modernidad capitalista, patriarcal y colonial, la reflexión parte de la producción y acumulación de capital —y se emplea el lenguaje generado para pensar desde ahí, entonces, se alumbran procesos productivos y procesos de consumo, y se indaga en sus interrelaciones. Colocando la acumulación capitalista como punto de partida, sencillamente se invisibiliza y niega la amplia galaxia de actividades y procesos materiales, emocionales y simbólicos que se realizan y despliegan en los ámbitos de actividad humana que no son de manera

inmediata producción de capital, pese a si ocurren en medio de cercos y agresiones. Quedan ocultos y son considerados “anómalos” tanto los procesos creativos y productivos que sostienen cotidianamente la vida humana y no humana, como el conjunto de actividades y tareas destinadas a la procreación y sostén de las siguientes generaciones; se desconocen y niegan las capacidades humanas de generación de vínculos sociales de todo tipo, que se orientan mucho más allá de las relaciones mercantiles asociadas a la producción de valor, pese a que, casi siempre, tales prácticas se desarrollen en medio de los cercos impuestos por la expansivamente agresiva lógica de la valorización del valor. Todos esos paisajes sociales exuberantes de prácticas colectivas que sostienen la vida cotidiana, negados e invisibles para la mirada productivista del capitalismo contemporáneo se ha convertido en punto de partida de nuestro trabajo.

Desde tales lugares hemos aprendido a distinguir y expresar también, de forma sintética, que en el despliegue tanto de las más enérgicas luchas indígenas por territorio, por apropiación común de riqueza material expropiada y por autogobierno; como en una parte relevante de la amplia constelación de luchas protagonizadas históricamente por las mujeres, se regeneran y reactualizan relaciones cotidianas no —plenamente— mediadas por el capital —o por el patriarcado— así como formas de producción de acuerdo, que pautan renovadas formas de obligación hacia lo colectivo y de garantía de usufructo de la riqueza material compartida y cultivada, desafiando una y otra vez la herencia colonial. Distinguimos, pues, formas políticas que son distintas y contradictorias —en muy variados planos— a los particulares y rígidos “usos y costumbres” liberales de la modernidad capitalista.

Así, en nuestro grupo de trabajo consideramos que estos dos rasgos: la centralidad de la garantía de la reproducción material y simbólica de la vida colectiva y las multiformes prácticas políticas comunitarias que la regulan, son los ejes de diversos horizontes comunitarios-populares que construyen y alumbran caminos de emancipación social más allá de las lógicas del estado moderno y de la acumulación del capital (Gutiérrez, 2015, Linsalata, 2016, Navarro 2016).

Ahora bien, en tanto todos estos procesos creativos y productivos empeñados en la garantía de reproducción material y simbólica de la vida, desde hace siglos ocurren siembre cercados y amenazados por la incesante presión de la lógica acumulativa del capital en cualquiera de sus formas (mercantil, industrial, agro-industrial, extractivista, maquilador, financiero, criminal), nuestra reflexión se orienta por entender, siempre, las multiformes y heterogéneas luchas contra las separaciones, cercos y agresiones explícitas que, una y otra vez entrampan, dificultan o rompen las capacidades y saberes prácticos que hombres y mujeres poseen —y son

capaces de cultivar— en tanto partes de tramas culturales igualmente diversas.

Desde tales premisas hemos labrado una plataforma metodológica, abierta a la siempre renovada construcción colectiva que se despliega en las luchas, que no pretende presentarse, desde ningún punto de vista, como una síntesis conceptual cerrada. Más bien, partiendo *del registro de las diferencias y especificidades* de variopintas y heterogéneas prácticas sociales de lucha cotidiana y desplegada en torno a los dos ejes ya señalados: garantía de la reproducción material y simbólica de la vida colectiva y variedad de formas políticas para la regulación de tales tareas; indaga en las semejanzas de tales prácticas, en sus ambigüedades y contradicciones, en las capacidades de resistencia y lucha anidadas en ellas y en las dificultades que una y otra vez confrontan al estar siendo sistemáticamente cercadas, agredidas, amenazadas y subsumidas a los diversos procesos de reconfiguración capitalista (neo)liberal-colonial, que ambiciona expandir la geografía social y las fuerzas vitales disponibles a la acumulación de capital, recurriendo para ello a formas de violencia cada vez más extensa y brutal (Paley, 2014).

Esta perspectiva nos ha empujado a diagramar un campo de reflexión organizado a través de dos ejes analíticos. Por una parte, distinguiendo la *calidad del tiempo*, vital y social, entre tiempos cotidianos y extraordinarios y, por otra, la relacionada con las prácticas conexas con la sostenibilidad de la vida colectiva y las múltiples formas de (auto)regulación de tales conjuntos prácticos de actividades sociales, esto es, la constelación de formas políticas que organizan y conducen tales actividades colectivas. Nuestro trabajo de formación e investigación, por tal razón, se desarrolla en al menos cuatro vertientes entrelazadas aunque cada una específica. La primera deriva lo aprendido del conjunto de procesos de lucha protagonizados por diversos movimientos indígenas en América Latina (Gutiérrez y Escárzaga, 2005, 2006), rastreando lo que sucede en los tiempos extraordinarios de luchas desplegadas y registrando la manera expansiva en que prácticas comunitarias cotidianas —cuya politicidad resulta negada por la mirada dominante— se han hecho presentes en el espacio público subvirtiendo y/o bloqueando los formatos contemporáneos de dominación y explotación (Gutiérrez, 2008, 2015).

La segunda y tercera deriva de nuestra investigación se ha concentrado en el estudio meticuloso de las formas cotidianas de producción y sostén de lo comunitario, entendido como práctica y regeneración de vínculos de interdependencia autorregulados, cuyo cultivo es actividad cotidiana y reiterada, iluminando los rasgos políticos diferenciados de tales acciones colectivas (Linsalata, 2015) (Tzul, 2016). Nuestro aporte más importante, en este ámbito, ha sido profundizar en la reflexión *sobre la politicidad*

*comunitaria*, que se aprende y se cultiva cotidianamente a través de significativas y complejas actividades realizadas, individual y colectivamente, de manera reiterada y continua, al interior de las múltiples tramas de reproducción de la vida; pese a la drástica negación e invisibilización —igualmente insistente— de su carácter eminentemente político, por los diversos regímenes modernos de gobierno y dominio. Esta deriva se ha nutrido, qué duda cabe, también de los aportes de dos filósofos latinoamericanos contemporáneos: Bolívar Echeverría y Luis Tapia. Desde perspectivas distintas, cada uno ha contribuido a alumbrar añejos saberes políticos que habitan las multiformes redes de interdependencia, casi siempre locales, que en ocasiones se despliegan como enérgicas luchas emancipatorias. No es poco, pues, lo que nuestra perspectiva debe a la reflexión sobre la “política salvaje” de Tapia (Tapia, 2008) y a la recuperación crítica de, entre otras, la noción de “valor de uso” por Echeverría (Echeverría, 1998).

La cuarta deriva, por su parte, se ha centrado en indagar en las *luchas* por garantizar la reproducción de la vida colectiva en condiciones de amenaza y despojo, entendiéndolas como recurrentes *luchas por lo común*, que se cultivan en tiempos cotidianos gestando con sus prácticas, las capacidades políticas que se despliegan en tiempos extraordinarios —como cuando una colectividad hace frente a una amenaza inminente de despojo de lo que hasta ese momento habían sido bienes comunes (Navarro, 2014) (Escárzaga, Gutiérrez, *et al.* 2014). Esta deriva ha dialogado incansablemente con el marxismo crítico o abierto que también se cultiva en el Posgrado en Sociología principalmente por John Holloway (2010, 2011) y Sergio Tischler (2005).

Todo este trabajo nos ha permitido hilar argumentos que nombran *la capacidad humana colectiva de producir lo común* (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2016) y reflexionar sobre ella con cuidado, entendiéndola como *lucha contra la expansiva imposición de separaciones y rupturas* sobre añejas y reactualizadas formas de reproducción de la vida; separaciones y rupturas que son siempre el vehículo de la acumulación del capital (Navarro, 2017b) y de la reiteración de jerarquías políticas y sociales que refuerzan rasgos patriarcales y coloniales en nuestras sociedades. En diálogo con lo sostenido por el marxismo crítico, que nutre la reflexión desde una perspectiva negativa, a través de nociones como “flujo social del hacer” o “flujo social de la lucha” o de la rebeldía; nosotras recuperamos distinciones marxistas ampliamente analizadas por Echeverría —como “trabajo abstracto” y “trabajo concreto”— al preguntarnos sobre la posibilidad de visibilizar y ampliar los “flujos del trabajo concreto” (Gutiérrez y Salazar, 2015) y sobre las condiciones de sostenibilidad del “hacer común” en tiempos cotidianos y en ámbitos no sólo rurales sino también urbanos (Navarro 2016).



Es a partir de ahí como hemos construido innumerables diálogos con otros compañeros y luchadores en México, Bolivia, Ecuador, Guatemala y también en países que no comparten la presencia de una matriz tan explícitamente indígena-comunitaria, como Argentina, Uruguay, California y Nueva York en EE.UU., Italia, el Estado español e Inglaterra. Un dato relevante de estas amplias redes de conversaciones, que hemos contribuido a producir junto a muchas más, es que nuestros diálogos más fluidos han sido con mujeres: académicas, investigadoras, luchadoras y militantes mujeres; lo cual nos ha conducido, una vez más, a dialogar con el trabajo de Silvia Federici en su vertiente más claramente feminista, o “feminista de lo común” como suelen llamarla en la región del Río de la Plata.

Esta, a grandes rasgos, es una descripción sintética de lo que hacemos y hemos hecho hasta ahora, que es a fin de cuentas lo que nos constituye como grupo de trabajo anidado en una universidad pública en México.

## II

Presentemos ahora, de la manera más concisa posible, algunas de las cuestiones que hemos aprendido:

En primer lugar, que las luchas comunitarias y popular-comunitarias a lo largo del siglo XX (Linsalata, 2016) (Gutiérrez, 2015), (Gutiérrez, Salazar y Tzul, 2016), muchas de raíz indígena, al desplegarse con fuerza durante décadas a lo largo y ancho del continente, han desafiado y puesto en crisis, i) la amalgama de la dominación colonial-republicana-liberal y la explotación capitalista organizada en el marco del estado nación, ii) la estructura de la propiedad agraria y de la riqueza concreta que sostiene añejas relaciones de dominio y tutela política, iii) la ola de renovados *despojos múltiples* (Navarro, 2015) —de riqueza material y de capacidades políticas— que vino de la mano de la reacción neoliberal en las últimas décadas.

Por lo general, en las más profundas y radicales luchas protagonizadas por los pueblos indígenas, estos tres pilares de la dominación y la explotación no han alcanzado a ser puestos en crisis de forma simultánea. Más bien, desde lo que ha quedado en pie, se ha vuelto a reconstruir el edificio de la dominación, casi siempre como expropiación —y captura semántica y política— de los anhelos más hondos puestos en juego en los momentos de lucha desplegada. Sobre esta temática, también sobre el caso de Bolivia, Salazar (2015) ha estudiado en profundidad como va siendo “expropiado” el proceso de lucha social comunitaria para reinstalar un orden de mando patriarcal-capitalista travestido de plurinacionalidad.



Por otra parte, en años recientes nos hemos enfocado en registrar cómo la energía transformadora regenerada en esfuerzos comunitarios de lucha y emancipación ha sido brutalmente atacada a través de i) modalidades contemporáneas de guerra y terror que están devastando los territorios y diezmando las tramas comunitarias que los habitan a través del asesinato y la desaparición de sus hijas e hijos (Paley, 2016) (Reyes, 2017) ii) políticas liberales articuladas en clave identitaria que han construido un rígido y sofisticado andamiaje legal y procedimental tanto para distraer y capturar la fuerza colectiva encaminándola hacia la negociación de términos de reconocimiento de tal condición identitaria, como para la reinstalación de formas renovadas de despojo y tutela que se combinan con el regateo interminable de derechos no cumplidos (Almendra, 2016). Tales han sido los dos principales caminos de una virulenta y generalizada *estrategia de contrainsurgencia ampliada* (Paley, 2016) cuyo corazón, a nuestro juicio, ha sido entorpecer e intentar cerrar las vetas creativas de la lucha comunitaria en marcha, empañando y parcialmente confundiendo los horizontes de transformación comunitario-populares (Gutiérrez, 2015).

Una temática trenzada a lo anterior indaga en la memoria de las luchas rastreando la tensión entre el recuerdo y el olvido, dialogando sobre todo con E. P. Thompson. Sobre este tema, para nosotras es central la noción de *organización de la experiencia* que se despliega en tradiciones de lucha, casi siempre arraigadas territorialmente (Méndez, 2017). A través del lenguaje y de la activación de la memoria por la potencia del recuerdo compartido que se reactualiza en la conversación, no sólo se recupera la experiencia de luchas anteriores, sino que se regeneran sentidos compartidos que, justamente, al “hacer sentido” permiten que la experiencia singular se entrelace con los demás, contribuyendo a la organización de la experiencia común. En realidad, a través de la palabra compartida que se ilumina a través del recuerdo, es cómo la experiencia de lo hecho logra “auto-organizarse” como experiencia común. De ahí la importancia decisiva del lenguaje en la creación y regeneración de vínculos.

Con todo este camino recorrido, avanzando desde la reflexión sobre los alcances prácticos, contradicciones y ambigüedades que ocurren durante los tiempos extraordinarios de las luchas desplegadas, hasta la comprensión de la específica politicidad crítica que se cultiva en las tramas comunitarias que sostienen la vida material y simbólica cotidiana y extraordinariamente, hemos hilado al menos tres claves analíticas para ir más a fondo en la comprensión de lo comunitario:

Primera clave: *lo comunitario no es necesariamente indígena y lo indígena no es necesariamente comunal.*

La discusión sobre el carácter no necesariamente indígena de lo comunitario la hemos alimentado a partir de dos vetas. En primer lugar, a partir de la experiencia de participar entre 2000 y 2001 en la Guerra del Agua en Cochabamba, Bolivia, protagonizada por una potente articulación social entre al menos tres distintas experiencias de resistencia y lucha: una de raíz comunitaria —el tejido de comunidades de regantes de los valles interandinos de Cochabamba—, otra de matriz popular-sindical —expresada en la Federación de Trabajadores Fabriles de Cochabamba— y otra, comunitaria-popular constituida por los hombres y mujeres acuerpadados en los sistemas independientes de agua potable, desparramados sobre todo en las zonas periféricas de la ciudad. La densidad política de aquellos sucesos, cuando se conjugaron cooperativa y creativamente multiplicidad de experiencias y prácticas políticas alumbró posibilidades inéditas de producción, no sólo de horizontes de sentido compartidos, sino de articulación de diferentes dispuestos a generar relaciones sociales plenamente anticapitalistas y, desde ahí, tensamente anti-estatales. Aquellas luchas alumbraron la fuerza de la calidad expansiva de lo comunitario más allá de la clave indígena, exhibiendo la condición estratégica de sus formas de enlace y producción de acuerdo.

En segundo lugar, a partir de la reflexión crítica sobre las largamente negadas luchas comunitarias indígenas en Guatemala, que durante más de una década quedaron bloqueadas por la reducción de sus contenidos más vitales de transformación, al reconocimiento de ciertos derechos culturales acotados en el Estado guatemalteco reconstruido a partir de los Acuerdos de Paz en 1996. Tales Acuerdos, estudiados críticamente por Tzul (2016) negaban lo relativo a la posesión y usufructo de tierras y aguas por parte de los diversos pueblos indígenas de ese país; tanto como desconocían y ocultaban radicalmente sus propios y variados sistemas de gobierno, esto es, de producción colectiva de acuerdo, de decisión política y de autoridad.

El acercamiento crítico a estas dos experiencias a lo largo del tiempo, así como la reflexión de los alcances y límites de la fuerza del movimiento indígena principalmente en Bolivia, México, Ecuador y recientemente en Guatemala, para transformar —o entramparse en— las estructuras estatales de dominación política, nos empujaron a distinguir con claridad la clave étnica exteriormente determinada que identifica a —y por tanto, habilita la administración estatal de— los pueblos indígenas de América Latina; y la clave comunitaria de subversión e impugnación del orden político y económico de dominación vigente alterando las texturas y significados sociales de múltiples acciones colectivas que en ocasiones se abre paso hacia nuevas e insólitas alianzas.

Esta distinción analítica no niega, de ninguna manera, que sean los pueblos indígenas de América quienes con mayor perseverancia han cultivado la capacidad colectiva de producir y cuidar lo común. Es más, no niega sino que reconoce y se empeña por aprender de los aportes de las luchas históricas y contemporáneas de los pueblos indígenas. Sin embargo, se propone enfatizar que la clave étnica de análisis no es necesariamente comunitaria y que lo comunitario y la capacidad de producir lo común no necesariamente se funda en comunidades étnicamente distinguidas. Esta distinción nos impulsó a indagar más profundamente en lo relativo a lo comunitario y las capacidades colectivas de producción de común.

*Segunda clave: lo comunitario es una relación social y, por tanto se practica y se cultiva.*

La clave comunitaria o comunitaria-popular de la transformación social nos ha permitido volver inteligibles conjuntos de potencias y dificultades del curso de las luchas sociales protagonizadas sobre todo, aunque no únicamente, por pueblos indígenas que, bajo otra perspectiva, no logran ser explicitadas ni cabalmente comprendidas. Tal es el contenido, por ejemplo, de la discusión crítica que Gladys Tzul (2016) realiza en torno a las prácticas y objetivos políticos del llamado Movimiento Maya en Guatemala, alumbrando dos rasgos centrales de la potencia política de las tramas comunitarias de Totonicapán: la centralidad del trabajo colectivo o *k'ax k'ol* que reiteradamente reproduce el entramado comunitario, así como la habilidad de esa misma trama para regenerar anualmente sus vínculos, revitalizando formas de autoridad al interior de sistemas de gobierno local que regulan el cuidado y uso de la riqueza material disponible. Por su parte, el trabajo de Linsalata sobre los sistemas comunitarios independientes de agua potable en Cochabamba (Linsalata, 2015) también coloca en el centro de la reflexión el trabajo comunitario de servicio, colectivo y creativo, como fuente primordial de la capacidad de producción de lo común; ligándolo a la garantía de la reproducción de la vida —en este caso específico, al acceso al agua— y al cultivo de formas políticas autónomas.

De ahí la relevancia que para nosotras fue adquiriendo la calidad auto-producida —autopoiética— de las tramas comunitarias y del cultivo de sus específicas capacidades políticas así como la centralidad de peculiares figuras del trabajo colectivo ligadas a la reproducción material y simbólica de la vida, tanto para producir lo común —o para cuidar, usufructuar y regenerar aquello que se comparte— como para la generación y cultivo de formas de regulación y gobierno de lo común basadas en la coproducción de acuerdos que obligan que a su vez, hacen brotar formas de autoridad no

liberales. En este punto, no es poco lo que aprendimos de la reflexión de Jaime Martínez Luna (2013: 251) sobre el trabajo comunal:

La “comunalidad” —como llamamos al comportamiento resultado de la dinámica de las instancias reproductoras de nuestra organización ancestral y actual— descansa en el trabajo, nunca en el discurso; es decir, el trabajo para la decisión (la asamblea), el trabajo para la coordinación (el cargo), el trabajo para la construcción (el tequio) y el trabajo para el goce (la fiesta).

Este camino crítico, enlazado con la implicación, registro y reflexión sobre otro amplio abanico de luchas contra los *despojos múltiples* (Navarro, 2015) —que en tiempos recientes se designan como luchas socioambientales contra toda clase de extractivismo— y que nosotras entendemos como constelaciones de luchas por lo común, nos empujó hacia la apertura de la noción de “lo común” en su doble significado: i) como relación social y ii) como categoría crítica. Este recorrido, además, se nutrió profusamente de la perspectiva de la ecología política, cultivada sobre todo por Mina Navarro (Navarro y Fini, 2016), que amplió la perspectiva de investigación conjunta de la dinámica íntima de las tramas comunitarias convocándonos a incluir claves como la “interdependencia” y la autorregulación. Fue así que, tal como hemos sostenido en un trabajo conjunto (Gutiérrez, Navarro, Linsalata, 2016b), consideramos que:

*Lo común se produce*, se hace entre muchos, a través de la generación y constante reproducción de una multiplicidad de tramas asociativas y relaciones sociales de colaboración que habilitan continua y constantemente la producción y el disfrute de una gran cantidad de bienes —materiales e inmateriales— de uso común. Aquellos bienes que solemos llamar “comunes” —como el agua, las semillas, los bosques, los sistemas de riego de algunas comunidades, algunos espacios urbanos autogestionados, etcétera— no podrían ser lo que son sin las relaciones sociales que los producen. Mejor dicho, no pueden ser comprendidos plenamente al margen de las personas, de las prácticas organizativas, de los procesos de significación colectiva, de los vínculos afectivos, de las relaciones de interdependencia y reciprocidad que les dan cotidianamente forma, que producen tales bienes en calidad de comunes.

Entendemos el contenido crítico de la producción de lo común, dado que:

[Las múltiples y diversas formas de producción de lo común] si bien coexisten de forma ambigua y contradictoria con las relaciones sociales capitalistas no se producen, o sólo en una mínima parte, en el ámbito capitalista de la producción de valor.

Se producen y refuerzan generalmente *más allá, contra y más allá* de las relaciones sociales capitalistas, habilitando la capacidad misma del despliegue de las luchas, dado que sólo si somos capaces de producir vínculos no mediados —o no plenamente mediados por la relación del capital— logramos generar riqueza concreta.

En la mayoría de los casos, las relaciones sociales que producen común suelen emerger a partir del trabajo concreto y cooperativo de colectividades humanas auto-organizadas que tejen estrategias articuladas de colaboración para enfrentar problemas y necesidades comunes y garantizar así la reproducción y el cuidado del sustento material y espiritual de sus comunidades de vida. En este sentido, sostenemos que *lo común da cuenta antes que nada de una relación social*, una relación social de asociación y cooperación *capaz de habilitar cotidianamente la producción social y el disfrute de riqueza concreta* en calidad de valores de uso; es decir, de bienes tangibles e intangibles necesarios para la conservación y reproducción satisfactoria de la vida

Entender lo común de esta manera nos llevó también a abrir la noción de lo comunitario más allá de lo étnico o de lo heredado, para iluminarlo como lucha, *hacer* y creación colectiva. Mina Navarro (2017) en particular, ha indagado en la fragilidad, pero también en la potencia, del *hacer común en las ciudades*. Reiteramos, sin ningún afán de desconocimiento de la riqueza de las enseñanzas que las perseverantes y esforzadas luchas de los pueblos indígenas andinos y mesoamericanos han brindado a todas nosotras, nos abrimos a la comprensión de *lo común* como capacidad específicamente humana —y por tanto colectiva e individual— de cultivo de vínculos para la satisfacción de *desesidades* (Pérez Orozco, 2014), de tejido de tramas basadas en la obligación recíproca y en el compromiso por producir acuerdos para usufructuar y gestionar lo creado. Entendimos, además, el cuidado cotidiano y despliegue de tal *capacidad de forma* (Echeverría, 1995, 1998) como clave e hilo conductor de la comprensión de la transformación social en tanto subversión sistemática de lo existente, que puede regenerar vínculos colectivos capaces de sostener la reproducción de la vida, contra y más allá del orden colonial y patriarcal del capital y del estado. Tenemos pues, varias derivas o retoños que han brotado una vez lograda la anterior síntesis parcial de nuestras investigaciones. La primera es la necesidad de someter a crítica la imagen de “revolución” heredada del siglo XVIII como ilusión de ruptura total con un pasado a demoler y voluntad de refundación social que comienza desde cero, como surgía de la subjetividad alumbrada por el *ethos* romántico (Echeverría, 1995); imagen cuyas variantes —más o menos deformadas o diluidas— han acompañado al pensamiento de izquierda hasta nuestros días. Atender cuidadosamente a la tensión siempre presente entre conservación de la riqueza material y simbólica heredada y cultivada y la transformación de las formas de apropiación política y de renovación y cuidado de esa riqueza material, ha sido un camino para explorar los contenidos de la transformación social gestados por y anidados en las luchas que alumbran horizontes de ruptura con aquello que niega la posibilidad misma de producción de lo común, al tiempo que resignifica la disposición a conservar y cuidar aquello que lo sostiene (Castro, 2017).

Nuestro trabajo, también en este asunto, dialoga con la perspectiva de la Comunalidad, que expresa la “paradoja comunal” como adecuación entre conservar y crear. El carácter crítico de nuestro acercamiento que piensa la creación común simultáneamente como afirmación y como negación, más que distancia es contrapunto que se afana en la conversación sobre aquello que comparten específicas experiencias históricas encarnadas en conjuntos de mujeres y varones que luchan para “continuar siendo lo que son, al tiempo que se desplazan del sitio donde el orden dominante los coloca”, parafraseando la afortunada expresión acuñada por López Bárcenas sobre los pueblos indígenas.

La segunda deriva que cultivamos —y en la que actualmente algunas nos empeñamos— tiene otra vez un doble contenido. Por una parte, ha asumido el reto de reflexionar sobre lo común también desde la diferencia sexual; es decir, incluyendo a lo largo del argumento el hecho social-natural primordial de que existimos seres humanos que habitamos cuerpos diversamente sexuados (Gutiérrez, 2014); manteniendo a la vista el hecho histórico social de largo alcance del dominio patriarcal que, una y otra vez, instala y replica variantes de odiosas diferencias y jerarquizaciones entre los cuerpos sexuados. Recuperando aportes del feminismo clásico de los sesentas, entendimos que el patriarcado opera, también, una y otra vez, convirtiendo las diferencias en jerarquías. También por esta razón, la lógica patriarcal de insistente y radical jerarquización de cualquier diferencia se injerta tan íntimamente con la lógica avasallante del capitalismo. En este camino, los aportes de las bolivianas Mujeres Creando, quienes a través de la pluma de María Galindo (2009) dan cuenta de la compleja manera cómo se teje el pacto patriarcal en países coloniales, nos han sido más que relevantes. Nos distanciamos pues del feminismo liberal de la igualdad sin adscribir a una noción acrítica de *complementariedad* entre los cuerpos sexuados, que con facilidad se utiliza para encubrir jerarquías, inclusiones diferenciadas (Tzul, 2016) y cadenas de opresiones y violencias, en tanto niega los rasgos eminentemente patriarcales que estructuran y organizan de manera diversa las sociedades contemporáneas, rurales y urbanas, indígenas y nacionales.

Con tales elementos e incorporando también discusiones propuestas desde la ecología política (Navarro y Fini, 2016), una de nuestras tareas actuales es explorar la calidad sexuada del hacer común guiándonos por la noción de *formas de interdependencia*. Entendemos que las relaciones sociales basadas en el intercambio mercantil, desarrolladas por el colonialismo-capitalista —que no es sólo un modo de producción, sino ante todo un modo de *organizar la naturaleza* (Moore, 2015) y, por ello mismo, también los cuerpos diversos que la componen—, son sólo *una manera* de organizar las relaciones de interdependencia que configuran la vida social, en condiciones impuestas de escasez y precariedad cuando se coloca como eje de la actividad económica la expropiación y explotación recurrente del trabajo y



sus creaciones, así como el *despojo múltiple* de la riqueza social colectivamente producida y compartida.

Por lo demás, una pieza central del proceso histórico de expansión de las relaciones mercantil-capitalistas, en contextos coloniales, es la configuración de la experiencia masculina del dominador como central y estructurante de la reiteración tanto de la explotación como de la dominación de los cuerpos feminizados y de los territorios colonizados (Federici, 2013) (Galindo, 2016). Desde la noción de interdependencia exploramos entonces la *cadena de separaciones* (Navarro, 2017) impuestas históricamente en al menos tres ámbitos: la separación sociedad/naturaleza y la consecuente explotación de la tierra y sus bienes que se funda en la mediación de un tipo de conocimiento escindido, objetivante, tendencialmente privatizado y disciplinario, llamado ciencia; la separación de lxs desposeídxs de sus medios de existencia (De Angelis, 2012) y su consecuente explotación como trabajadores formalmente libres, soporte de la mediación del salario y, en general, del dinero; la separación de las mujeres del conjunto de los varones y la consecuente apropiación —invisibilizada, casi automática— de una parte relevante de su trabajo para la reproducción del capital, que impone la *mediación patriarcal* como trasfondo y cimiento de otras relaciones sociales y del edificio institucional que las estabiliza y hace perdurables.

A través de la noción de *mediación patriarcal* nos empeñamos por alumbrar y nombrar la experiencia femenina —y de los cuerpos feminizados— de separación y bloqueo —impedimento, negación, desconocimiento, deformación, ruptura— de las relaciones *entre mujeres mediadas por su propia palabra común y compartida*. Si bien la específica figura de la mediación patriarcal vivida, que sujeta la experiencia de las mujeres y de quienes habitan cuerpos feminizados, es siempre situada, específica y particular, consideramos que también es comunicable: puede ser compartida y comprendida a través de la palabra que nombra lo que se vive y se sabe, abriéndose a la conversación y a la generación y regeneración de vínculos fértiles, esto es, creativos.

De ahí que el estudio tanto de las separaciones organizadas por las mediaciones ya mencionadas —mediación del conocimiento dominante, mediación del dinero y del salario y mediación patriarcal—, y sobre todo de las múltiples maneras en que tales separaciones se erosionan y desafían, se eluden y rebasan, sea actualmente nuestra preocupación central. La capacidad humana de crear y regenerar vínculos es, por tanto, el aspecto primordial —teórico y práctico— de nuestro trabajo colectivo. A manera de hipótesis, sintetizamos, pues, brevemente, el corazón de nuestro afán actual:



Tercera clave —a manera de hipótesis—:

La producción de lo común, que se realiza siempre como actividad de una trama de interdependencia, implica antes que otra cosa, el cultivo, revitalización, regeneración y reconstrucción de aquello necesario para garantizar la vida colectiva, contra y más allá de las separaciones y negaciones que impone la lógica de despojo y explotación patriarcal del capital, reforzado por el estado liberal y sus formas política.

Desde ahí, nosotras entendemos por entramado comunitario, entonces, a una específica y sexuada subjetividad colectiva en marcha capaz de auto-producir renovadas formas de interdependencia con capacidad de generar riqueza concreta —bajo alguna de sus formas— que persevera reflexiva y críticamente para garantizar i) la reproducción material y simbólica de la vida colectiva, ii) la perdurabilidad y equilibrio de los vínculos producidos, haciéndose cargo, también, de la diferencia sexual.

Por ello es que las tramas comunitarias nunca son algo dado o meramente heredado, sino que son creaciones colectivas plásticas y diversas, son ensayos reiterados de producción de vínculos estables y capaces de dotarse de y conservar, ajustando y equilibrando, formas de autorregulación que sostengan su existencia en el tiempo.

Nos hacemos cargo de que al estudiar una gama tan amplia de prácticas y luchas, puede parecer que nuestros esfuerzos son vacuos o vanos. Consideramos que este no es el caso y, más bien, nos empeñamos en distinguir con cuidado para nombrar de la manera más clara posible lo que el capital y sus formas políticas liberales ocultan y niegan; ensayamos formas sintácticas renovadas que nos permitan eludir el rasgo universalista de cierta lógica que estructura el lenguaje colonial que hablamos —el castellano; el cual delimita y pauta qué puede y qué no puede decirse. Por ello disputamos paso a paso los significados más hondos de ciertos términos, trastocándolos y abriéndolos a renovados contenidos. Percibimos, con el cuerpo todo, que nuestro trabajo vale la pena en tanto necesitamos regenerar capacidades sensibles e intelectuales —actualmente rotas y segmentadas— para comprender el mundo desde la clave de la interdependencia; para lo cual, practicar y estudiar *lo común* como relación social inmediatamente antagónica al capital en muy diversos niveles y escalas, se nos presenta como un camino fértil.

## Bibliografía

Almendra Quiguanas, V. R. (2016), "Emancipación Nasa: Luchas, Contradicciones y desafíos. Cooptación, asimilación y captura para revertir el horizonte emancipatorio", Tesis de Maestría en Sociología, ICSYH-BUAP, Puebla, México

Castro, D. (2017), "Cierre del ciclo progresista en Uruguay y América Latina. Balance para relanzar horizontes emancipatorios". Ponencia presentada en la Reunión de Latin American Studies Association (LASA), 2017, Lima

De Angelis, M. (2012), "Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los cercamientos capitalistas", *Theoria*, 26, 39-59

Echeverría, B. (1998), *Valor de uso y utopía*, México D.F., Siglo XXI Editores

Echeverría, B. (1995), *Las ilusiones de la modernidad*, El Equilibrista, UNAM, México.

Federici S. (2013), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, México D.F., Buenos Aires, Pez en el Árbol-Tinta Limón

Federici, S. (2013), *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, México D.F., Escuela Calpulli

Galindo, M. (2016), *¡A despatriarcar! Feminismo urgente*, Buenos Aires, Ediciones Mujeres Creando, lavaca

Gutiérrez Aguilar, R. (2015), *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades– BUAP

Gutiérrez Aguilar, R., Escárzaga F., Carrillo J., Capece E., Borries, N., (Coord.), (2014), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo, Volumen III*, México D.F., UAM-BUAP-CIESAS- CEAM

Gutiérrez Aguilar, R. (2008), *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*, Buenos Aires, Ediciones Tinta Limón, Universidad Internacional de Andalucía

Gutiérrez Aguilar, R., Escárzaga, F., (Coord.) (2006) *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo, Volumen II*, México D.F., Casa Juan Pablos, CEAM, UAM, BUAP, UACM, GDF, Diakonía, CIDES, UMSA, UPEA

Gutiérrez Aguilar, R., Escárzaga F., (Coord.) (2005), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo, Volumen I*, México D.F., Casa Juan Pablos-BUAP-UACM-UNAM-GDF

Gutiérrez Aguilar, R. (2001), "Forma comunal y forma liberal de la política" en García, A., (et al.), *Pluriverso, Teoría política boliviana*, La Paz, Muela del diablo

Gutiérrez Aguilar, R., Navarro M., Linsalata L. (2016), "Producing the Common: Clues to understand 'the political'" en A. Dinnerstein (Ed.), *Social Sciences for An Other Politics: Women Theorizing without parachutes*, Basingstoke, Palgrave Macmillan

Gutiérrez Aguilar, R., Navarro, M., Linsalata L. (2016), "Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión" en L. Linsalata, D. Inclán, M. Millán (Coord.), *Modernidades Alternativas y nuevo sentido común: ¿hacia una modernidad no capitalista?*, Ciudad de México, FCPyS-UNAM

Gutiérrez Aguilar, R., Paley D. (2016), "La transformación sustancial de la guerra y la violencia contra las mujeres en México" , *Deportate, esuli, profughe. Rivista telemática di studi sulla memoria femminile*, 30, 1-16

Gutiérrez, R., Salazar, H. (2015), "Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente", *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*, 1, 15-50

Gutiérrez Aguilar, R., Salazar, H., Tzul, G. (2016), "Leer el siglo XX a contrapelo. Constelaciones de historias comunitarias de luchas por territorios y autogobierno en Bolivia y Guatemala", *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*, 2, 61-100

Holloway, J. (2010), *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, México D.F., ICSYH-BUAP/Bajo Tierra

Holloway, J. (2011) *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*, México D.F., ICSYH-BUAP/Bajo Tierra

Linsalata, L., Salazar, H. (Coord.), *Común ¿cómo y para qué?*, Madrid, Traficantes de sueños

Linsalata, L. (Coord.) (2016), *Lo comunitario-popular en México: desafíos, tensiones y posibilidades*, Puebla, México D.F., Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades -BUAP

Linsalata, L. (2015), *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba*, La Paz, SOCEE, Autodeterminación, Fundación Abril

Linsalata, L. (2012), *El ethos comunal en lapolítica boliviana. Una aproximación a las formas comunales de la política en el mundo aymara boliviano*, Madrid, Académica Española

Méndez, E. (2017), *De relámpagos y recuerdos... Minería y tradición de lucha serrana por lo común*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara-Ciesas-Cátedra Jorge Alonso

Moore, J. (2015), *Capitalism in the web of life: ecology and the accumulation of capital*, London-New York, Verso

Navarro, M. (2018), "Una perspectiva socioecológica para pensar el despojo múltiple y las separaciones del capital sobre la vida" en E. Acsebrud, G. Barrios, D.

- Pérez Roig (Comp.), *Naturaleza, Territorio y Conflicto en la trama capitalista contemporánea*, Buenos Aires, Extramuros/ Theomai Libros
- Navarro, M. (2016), *Hacer común contra la fragmentación: experiencias de autonomía urbana*, Puebla, ICSyH, BUAP
- Navarro, M. (2015), *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*, México D.F., Puebla, Bajo Tierra Ediciones, ICSyH, BUAP
- Navarro, M., Fini, D. (Coord.) (2016), *Despojo capitalista y luchas comunitarias en defensa de la vida en México. Claves desde la ecología política*, Puebla, ICSyH, BUAP
- Navarro, M., Composto, C. (Coord.), (2014), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, México D. F., Bajo Tierra
- Negri, A., Hardt, M. (2010), *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal
- Paley, D. (2014), *Drug war capitalism*, Oakland, AK Press
- Paley D. (2016), "La guerra en México a contrapelo: contrainsurgencia ampliada versus lo popular", *El Apantle*, 2, 179-198
- Pérez Orozco, A. (2014), *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de Sueños
- Reyes, I. (2017), "Los cercamientos de los cuerpos-territorios y la lucha contra el feminicidio en Ecatepec", Puebla, BUAP
- Tapia, L. (2008), *Política salvaje*, La Paz, Comuna, Muela del Diablo, CLACSO
- Tischler, S. (2005), *Memoria, tiempo y sujeto*, Guatemala, BUAP/F&G
- Tzul, G. (2016), *Sistemas de gobierno comunitario indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimequ'ena'*, Guatemala, SOCEE, CIPJ, Maya' Wuj

---

## Notas

<sup>1</sup> Este artículo fue publicado inicialmente en *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*, Raquel Gutiérrez Aguilar (Coord.) Oaxaca, México: Colectivo Editorial Pez en el Árbol, Editorial Casa de las Preguntas, 2018. Agradecemos a la autora por habernos concedido el permiso para publicar y traducir su artículo. La traducción al inglés ha estado a cargo de Nicholas Callaway. Reconocer y citar cualquier uso de esta publicación en línea. [N. de E.].

<sup>2</sup> El seminario permanente "Entramados comunitarios y formas de lo político" es coordinado por Mina L. Navarro, Lucía Linsalata y Raquel Gutiérrez Aguilar, quienes son profesoras investigadoras del ICSyH-BUAP.

## Época de resistencias al extractivismo<sup>1</sup>

Tatiana Roa Avendaño

*Censat Agua Viva (AdT Colombia); Cedla, Universidad de Amsterdam /  
[troaa@censat.org](mailto:troaa@censat.org) ; [l.t.roaavendano@uva.nl](mailto:l.t.roaavendano@uva.nl)*

---

### Resumen

Gran parte de los conflictos ambientales ocurridos en Colombia tienen relación con la extracción de bienes naturales como el petróleo, oro y carbón. Aunque el panorama pareciera tornarse brumoso, las respuestas sociales que emergen en este país y se extienden en los territorios frente al modelo entregan nuevos horizontes de sentido. En este artículo, se trata de visibilizar cómo diversas comunidades que están siendo afectadas por los proyectos mineros, por las rondas petroleras, por los proyectos hidroeléctricos o de agrocombustibles se levantan contra esta política, en Boyacá, Santander, Guajira, Casanare, Meta, Putumayo, Caqueta, Cauca, Antioquia, Caldas, y muchos otros departamentos, donde la pobreza y el deterioro ambiental se han incrementado en la medida que se desarrollaban los proyectos mineros o petroleros. La confluencia de los diferentes sectores sociales, de organizaciones nacionales étnicas y campesinas en torno a un pliego unificado de negociación con el gobierno y ante todo para la defensa integral del territorio, alientan nuestros esfuerzos para intentar contribuir a la construcción del país digno y para la vida digna de quienes lo habitamos.

### Palabras clave

resistencia; alternativas al desarrollo; extractivismo; conflictos ambientales; ecología política; Colombia.

---

### Introducción

*Una sola golondrina no llama agua.*

Juan Ventes, líder comunitario del Pacífico Sur

Por varios meses durante 2014, las comunidades campesinas de San Bernardo, un municipio cundinamarqués, situado a un poco más de 100 kilómetros de Bogotá, lograron detener las actividades exploratorias que la multinacional Alange Energy Corp. pretendió adelantar en las altas montañas de la Provincia del Sumapaz. La presencia y acciones de la empresa Vector Geophysical S. A. S., encargada de la exploración sísmica, alertaron a las comunidades de tradición campesina, que jamás imaginaron que en su territorio pudieran realizar actividades petroleras.

Como en San Bernardo, en muchos lugares de Colombia, las gentes han reaccionado defendiendo su territorio ante los proyectos extractivos. Desde el norte de Colombia, en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, hasta el sur del país, en el Putumayo; desde las orientales tierras de la Orinoquía y los valles del río Magdalena pasando las altas montañas andinas y hasta el Pacífico. También ha ocurrido en América Latina, pues con la intensificación del extractivismo de bienes naturales en los países del Sur Global ha crecido el número de conflictos ecológicos–distributivos en todo el continente. César Padilla, coordinador del Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (OCMAL) señala que el ascenso de las resistencias ha hecho que se paralice la ejecución de 30 mil millones de dólares destinados a proyectos mineros. Como del subsuelo, va emergiendo y floreciendo la defensa del territorio frente a las amenazas extractivistas.

Los últimos gobiernos han debido enfrentar la emergencia de conflictos heterogéneos y complejos. Se han articulado a las luchas contra el extractivismo tanto poblaciones indígenas, campesinas y afrocolombianas, como sectores urbanos: comerciantes, educadores, trabajadores, sindicatos, organizaciones y grupos juveniles, de mujeres, juntas de acción comunal y organizaciones estudiantiles. Por supuesto, también ambientalistas.

Este artículo busca entender cómo construyen los pueblos las resistencias, qué nos enseñan las ricas experiencias nacionales y cuáles son las narrativas, los repertorios de sus luchas, los fundamentos sobre los que éstas se desarrollan o se construyen.

### ¿Qué entendemos por resistencia?

En el río Tapaje (región del Pacífico colombiano), una comunidad decidió no salir del territorio con las amenazas e instigaciones de todos los grupos armados, que los conminan a “vaciar el territorio”. Se ha autodenominado los *resistentes*:

“(…) hacen parte de una nueva categoría en el fenómeno de desplazamiento, un desplazamiento también simbólico y psicológico que altera las dinámicas relacionales con el territorio y sus recursos y que deja a la niñez con el miedo instalado en los ojos y a las mujeres, con el vientre vacío” (Roa Avendaño y Toloza, 2008).

Los *resistentes* no quieren abandonar su territorio, no importan la negación de apoyos para mantenerlo, ni la desidia del Estado, ni la represión. Defienden su único ‘paraíso’ posible. Mediante los cantos, la poesía y el baile han construido sus resistencias. Con ellas le hablan al río, al territorio,

al canaleta, y enfrentan los diversos intentos de actores externos por sacarlos de sus hogares (Roa Avendaño y Toloza, 2008).

Su resistencia es un contener, es enfrentar el camino del despojo, que se les presenta casi como única alternativa para conservar su vida. Pero esa vida estaría vaciada de significado sin tener presente su territorio, porque han construido allí su cultura, en una estrecha relación con la naturaleza y con singularidades locales muy fuertes.

### Semiótica de la resistencia

Son diversos los significados de la palabra *resistencia*: “oposición a la acción de una fuerza”, es el que nos propone el diccionario. También durante la Segunda Guerra Mundial, con el término resistencia se identificaron los movimientos de muchos países que combatieron a la fuerza nazi, cuando invadió gran parte de los países de Europa. Así, la práctica de la *resistencia* es vista como un bloquear, contener, oponer, rebelarse a todo aquello que no permite a una comunidad desarrollar sus formas de vida y su cultura.

Otras personas, en cambio, entienden la resistencia como algo más que una mera defensa o contención. Jorge Caballero (citado por Henry Caballero, 2014), líder del departamento del Cauca fallecido hace unos años, consideraba que la resistencia debe verse en sí misma como una propuesta alternativa de mundo. Decía que las propias formas de vidas y alternativas que construyen los pueblos originarios y las comunidades locales que se niegan a la globalización neoliberal, que van en oposición al individualismo, que desprecian la sociedad de consumo, que se niegan a considerar la naturaleza como una mercancía, son, en sí mismas, una alternativa y hacen que sus territorios sean, en sí mismos, una esperanza.

En ese mismo sentido, también la idea de ‘resistir’ tiene varios significados. Machado (2009: 221) nos dice que es el estallido y es el conjunto de fisuras que se hacen a los mecanismos de soportabilidad social. Advierte que la resistencia en sí contribuye a resquebrajar y desbaratar aquellos mecanismos que las comunidades han creado para sobrellevar las expropiaciones coloniales, como la naturalización o la costumbre, pues desenmascara las verdaderas formas de la expropiación. La resistencia rompe con la normalización a la que han conducido el capitalismo y el colonialismo, “haciendo ver” lo que se muestra como invisible y “haciendo sentir” aquello que, de tanto sentirse, torna insensibles a los cuerpos (Machado, 2009: 221).

Las comunidades que resisten son, ante todo, estructuras sensibles, corporal y mentalmente; aguantan desde lo sensorial, lo simbólico, lo



perceptivo y los afectos, desde lo que las une con el territorio y con un pasado cargado de tradiciones, desde la alternativa y la posibilidad de otras formas de vivir en el territorio (Roa Avendaño, 2012). En últimas, se la juegan por transformar las relaciones de poder hegemónicas.

Al respecto, dice Zibechi (2008): “dan prioridad a las relaciones horizontales, a poderes más difusos, menos centralizados y jerárquicos, pero sobre todo menos fijos y permanentes”, y destaca el papel de las mujeres, que incorporan en estos espacios colectivos modos y formas familiares y que, incluso, asemejan la resistencia a su familia y asumen a sus miembros como sus propios hijos.

La resistencia también puede verse como una forma utópica de soñar el futuro, a la vez que con ella se visibilizan y generan iniciativas y formas de vida, ocultas bajo el manto de la marginalidad y el desamparo. En la medida en que resiste, la comunidad desarrolla habilidades y prácticas que no se hacen tangibles en otros momentos. En la resistencia se aprende, se construye, se potencia y se ganan habilidades para las que antes la gente se sentía negada. Se aprende de derecho, de geología, de ecología, de biología, de economía. Se discute sobre lo que antes se creía exclusividad de los expertos y se proponen y valorizan sus formas de vida.

La resistencia es una lucha en la que priman las alternativas sociales y comunitarias. Su virtud, en los casos de disolución del tejido social, de desplazamiento y despojo, es permitir la reconstrucción y el reforzamiento de los lazos que se habían roto.

James Scott (citado por Bebbington, 2011: 60) considera que las comunidades locales pueden resistir desde espacios cotidianos, con prácticas tradicionales que protegen su dignidad. Pero a diferencia de Scott, Escobar (citado de Bebbington, 2011: 61) resalta las resistencias que, desde los movimientos sociales, desafían el modelo de desarrollo hegemónico contraponiendo sus formas de vida y posibilitando otras como una forma de dinamizar la resistencia.

### Cómo se expresa la resistencia

En Doima–Piedras, departamento de Tolima, las mujeres encararon los procesos de defensa del territorio, frente a la amenaza de la construcción de los diques de cola, del proyecto minero La Colosa, de la Anglo Gold Ashanti. Ellas se dispusieron a ser las guardianas del territorio, de manera que bloquean a cualquier intruso que quiera agredir su cultura, sus aguas, y su ambiente.

Allí, ellas durante meses hicieron guardia en un puente que da acceso al municipio y mantuvieron con creatividad y vitalidad un movimiento pacífico y unido e hicieron realidad la primera consulta popular en el país para frenar un proyecto minero: con el discurso del agua y del territorio, consiguieron que un 99,2% de la población dijera No a la amenaza minera.

Como en Piedras, en otros lugares del país, las resistencias han ido transformando las narrativas de sus pobladores hacia discursos y demandas culturales, ecológicas y aun espirituales. Es decir, han trascendido los argumentos meramente socioeconómicos. Es lo que llamaría Maristella Svampa un giro ecoterritorial en las luchas sociales.

Las resistencias de los pueblos han confrontado al Estado por el impulso de leyes y políticas que ponen en riesgo sus territorios y culturas. También enfrentan la apropiación estatal y privada de los bienes naturales, emergen, se consolidan y se expresan a su vez en la construcción de alternativas frente al modelo hegemónico. De esa manera, se ha construido un camino de resistencia hacia la sustentabilidad (Martínez Alier; 2004b: 262-265).

De ahí que las resistencias se expresan tanto en la movilización contra la entrada de los megaproyectos en los territorios y a los espacios comunitarios donde permanece la vida, como en la construcción de modelos de gestión pública y comunitaria de los bienes comunes; en procesos agroecológicos y en la recuperación de semillas, en la producción de energías alternativas, en la recuperación del trueque y de mercados locales, en la agricultura urbana, el uso de la bicicleta y de otras formas de movilidad sustentable, en diálogos entre el campo y la ciudad, en recuperación de la ancestralidad, de reservas campesinas agroecológicas y productivas, de procesos educativos desde el saber popular y ambiental y para la construcción colectiva del conocimiento.

La resistencia, entonces, busca generar nuevas relaciones sociales, ajenas a toda forma de explotación, superando el capitalismo, el patriarcalismo y el colonialismo, siempre enfrentando superar las dificultades de la crisis de paradigma, recuperando la dignidad y desafiando los sistemas políticos y económicos existentes (Esteva, 2009). En estos nuevos tránsitos civilizatorios, la resistencia también contribuye a construir sustentabilidad de varias maneras: enfrentando la injusticia social y ambiental, reivindicando y revalorizando los saberes, las tradiciones, la espiritualidad, las tecnologías y las relaciones más armónicas con la naturaleza y entre los seres humanos y construyendo relaciones más horizontales, más democráticas, más fraternas.

## Nuevos lenguajes de valoración. Construcción de fuerza social

Terminando el siglo veinte, el pueblo indígena U'wa, habitante en Colombia, sorprendió al mundo con su forma de enfrentar a la Occidental Petroleum Company. Esta empresa llegó a su territorio para explorar y explotar un campo petrolero, ubicado en el municipio de Cubará, departamento de Boyacá.

La comunidad indígena no solicitó a Occidental que hiciera la consulta previa, ni buscó cambiar el estudio de impacto ambiental que la petrolera presentó al Ministerio de Ambiente. Tampoco pidió a la empresa aumentar las compensaciones por los daños que provocaría en su territorio, ni solicitó mejores inversiones sociales. Su sencilla pero contundente demanda fue decir que no quería el desarrollo hidrocarburífero en su territorio, porque el petróleo es *ruiría*, la sangre de la madre tierra y extraer *ruiría* de las entrañas del subsuelo conllevaría a la muerte de la *Pachamama*.

Este nuevo lenguaje de valoración, además de replantear la lógica de la resistencia, también incorporó la dimensión espiritual en los repertorios de las contiendas frente a los bienes naturales (Martínez Alier, 2004a). La lucha U'wa se tornó emblemática en el mundo entero. “El territorio es sagrado. Las culturas con principios no tienen precio” fue su consigna, que caló en lo más profundo de la fibra de la gente e hizo que ésta le brindara a la comunidad su aprecio y solidaridad. Porque el territorio es para ella esencial en su existencia. Entre los aliados del pueblo indígena en la defensa de su territorio no hubo distingo de color, raza, religión ni nacionalidad. A todos convocaba el llamado a frenar la extracción de *ruiría* del corazón del mundo, para evitar que muriera la *Pachamama*.

Igual que allí, en otros lugares de Colombia y del mundo, los procesos de resistencia frente al modelo extractivista han adquirido nuevas narrativas o nuevos lenguajes de valoración que ponen en entredicho los discursos oficiales sobre el desarrollo económico y social. La lucha ambiental viene ganando importancia en el debate público. Este giro ecoterritorial ha incorporado las narrativas de la defensa de las aguas y los ríos, de los territorios sagrados, de los páramos y la vida, de los derechos de los animales y los derechos ambientales, de la importancia de la *Pachamama*, del derecho al territorio.

Los activistas del ambiente y los pueblos ancestrales han buscado situar un lenguaje y un discurso que resalte la diferencia, porque es en lo diferente que puede construirse un pensamiento propio. Porque la “diferencia está en el proceso de ser transformado” (Escobar, 2011: 79). Según Caballero

(2014), “la única manera de escapar de esta realidad de los [sectores hegemónicos] es desconocerla en su lógica”.

En Colombia, durante sus luchas, el campesinado ha revalorizado el ser campesino, su territorio. Ha construido discursos y narrativas en torno a su cultura, al agua, a la importancia de su mundo, de su producción agropecuaria. Ha recuperado para el país sus símbolos: la ruana, el sombrero, la alpargata, las semillas, su azadón y, mediante ellos, ha fortalecido cada día más su identidad y recuperado su dignidad. También en la resistencia ha recuperado el arraigo a su territorio y buscado impregnar a las nuevas generaciones campesinas con estas inquietudes.

Estas nuevas narrativas buscan ganar reconocimiento en los discursos oficiales: el derecho a la soberanía alimentaria, la Organización de Naciones Unidas para la Agricultura (FAO) incorporó este concepto para ser discutido en la 32ª conferencia regional de la FAO en América Latina y el Caribe; el derecho al agua, en algunas constituciones nacionales de América Latina, o los derechos de la naturaleza, en la Constitución ecuatoriana. Al tomar posición estos valores de las luchas ambientales, campesinas y étnicas en los discursos institucionales, se legitima su lugar. Si se reconoce a la naturaleza como sujeto de derechos (Constitución Política de Ecuador), se la asume como un ser vivo que necesita de cuidados y de normatividades para su protección.

Cuando se aboga en Colombia por la importancia de los páramos, se reclama su protección frente al desarrollo minero que se quiere hacer sobre ellos. En la actualidad, aunque se encuentran protegidos por la legislación colombiana, el Estado y las empresas transnacionales han obviado la Constitución y la legislación nacional e internacional con tal de acceder a estos ecosistemas.<sup>2</sup> Pero en esas nuevas narrativas, el agua y los páramos son movilizadores de las luchas nacionales, con toda razón.

En las altas montañas (en las que se incluyen los páramos) nacen las aguas para el consumo del 70% de la población colombiana. Por su parte, los ríos son los ejes en la construcción del país: en torno al Magdalena, al Cauca, al Ranchería, al Sinú han surgido culturas y civilizaciones. Los ríos han proporcionado a miles de pueblos sus formas de vida. Allí han encontrado su sustento, se han recreado, se han movilizado. Ellos han venerado sus caudales. Las comunidades recurren a otro tipo de narrativas diferentes a las meramente económicas o laborales, para comunicar sus preocupaciones y problemas, visibilizan la expropiación mediante sus formas tradicionales de producción del espacio, de la naturaleza y de ‘consenso social’ (Machado, 2009: 221).

## Impactos de las nuevas narrativas

En Acacias (Meta), en Tauramena (Casanare), en la Provincia del Sumapaz (Cundinamarca), en la Provincia del Sogamuxi (Boyacá) las comunidades vienen coreando la consigna “Agua sí, petróleo no”. De esta manera, han antepuesto el valor ambiental del agua para enfrentar los proyectos petroleros que se imponen en estos territorios. De igual manera, pobladores de municipios donde se hacen proyectos mineros, las comunidades también han reivindicado la importancia del agua para defender sus territorios.

Gracias a esos otros lenguajes, la sociedad nacional muestra una creciente inquietud por los procesos extractivos que afectan las aguas, los ríos y los páramos. Las resistencias a la minería y al petróleo, que han tenido lugar en territorios donde las transnacionales han intentado instalarse, han mostrado la necesidad de reforzar los discursos y luchas de los movimientos y organizaciones campesinas y ambientalistas. El Movimiento Ríos Vivos, constituido por procesos regionales en Huila, Cauca, Valle del Cauca, Santander, Córdoba y Antioquia, ha convocado a una férrea defensa de los ríos recordando que en ellos hay culturas, pueblos que viven de ellos y que proveen importantes alimentos. “Ríos libres, pueblos vivos”, “Aguas para la vida, no para la muerte”, “La vida no se represa”, son algunas de sus consignas más emblemáticas. Contextualizar la resistencia es crucial al momento de sensibilizar a las comunidades, pues así se vuelven mucho más próximos los argumentos con los que se empieza a narrar la resistencia y para asumirla como una forma de lucha colectiva y discursiva.

Estas nuevas narrativas han conseguido también que la sociedad se pregunte sobre la importancia del agua en relación con el oro; o del territorio, ante un proyecto petrolero, o de las sabanas, con respecto al avance de la agroindustria, o de los ríos, como condicionantes sociales y culturales. En síntesis, la interpelan para que defina lo que considera más vital para el desarrollo de un país: la explotación de bienes naturales o el papel que ellos cumplen en la vida de los pueblos. Es decir, la resistencia actúa también legitimando ideas y formas de conocimiento y de saber hasta ahora invisibilizadas, para constituir, a partir de la diferencia, una fuerza social activa (Escobar, 2011 y Bebbington, 2011).

Las resistencias de diferentes sectores sociales de Santander y Tolima frente a la explotación minera aurífera en sus montañas han dejado al descubierto unas políticas que benefician intereses comerciales y económicos privados, en detrimento de los bienes públicos. Esta fisura ha reforzado las organizaciones de base y abierto un diálogo entre los habitantes del campo y la ciudad; destacó también en el discurso de la resistencia las bondades de los sistemas productivos tradicionales, consolidó una consciencia ambiental, inauguró otras formas de hablar de la

naturaleza y sus bondades y, algo muy importante: ubicó en el panorama noticioso nacional el movimiento de resistencia que se está consolidando.

### ¿Quiénes convergen en las resistencias?

El 4 de marzo de 2011, el auditorio principal del Centro de Convenciones Cenfer de Bucaramanga (Santander) recibió más de dos mil personas. Asistieron a la audiencia pública convocada por el Ministerio de Ambiente para escuchar los argumentos a favor y en contra del proyecto minero a cielo abierto Angosturas, que la empresa canadiense Greystar pretendió adelantar en el páramo de Santurbán. En el clima del auditorio era posible sentir la inconformidad del pueblo santandereano frente al proyecto minero: había una notoria superioridad numérica de los opositores a la megaminería.

Podían verse ya los frutos del persistente trabajo del Comité en Defensa del Agua y del Páramo de Santurbán. Eran resultado de un acumulado del movimiento social y ambiental en defensa del agua, que han logrado convocar tanto a los antiguos defensores del agua, como a otros muchos sectores de la sociedad santandereana: maestros, estudiantes, obreros, sindicalistas, mujeres, jóvenes, campesinos, líderes comunales, activistas políticos; todas las personas hacían una sola voz.

Como en el caso de Santurbán, otras luchas antiextractivistas han desbordado, en Colombia y en otros países, las formas más tradicionales de organización social, aglutinando sectores que antes no se acercaban entre sí. Hay otros casos que ilustran bien esa particularidad.

En el departamento de La Guajira, el Comité en Defensa del Río Ranchería reúne ambientalistas, sindicalistas, personas que trabajan en las empresas mineras, universitarias, juntas de acción comunal, indígenas, afrocolombianos, gente de las áreas rurales, de las urbanas y de la cuenca del río. En el departamento de Tolima, los Comités Ecológicos, de carácter estudiantil inicialmente, integra ahora campesinos, agricultores medianos, comerciantes, organizaciones de mujeres, sindicatos y líderes comunales. Y en Tauramena, municipio del departamento de Casanare, a la Consulta Popular de diciembre de 2013 en la que se votó por el sí o por el no para la explotación petrolera, acudió la mayoría de los habitantes oponiéndose a la explotación.

“Estas convergencias”, señala la organización antioqueña Cinturón Occidental Ambiental (COA), “se construyen a partir de relaciones de solidaridad y (...) autonomía” y fortalecen lazos afectivos que permiten tejer “principios de hermandad y dignidad” (COA, 2014). En su perspectiva, se construyen en torno a la defensa del territorio y nos permiten “pensarnos

como sujetos políticos con derecho a decidir nuestros proyectos de vida, sin subordinarnos a partidos políticos, articulándonos con las bases sociales a partir del amor a nuestra tierra, familia, amigos, tradiciones”.

Durante el Encuentro de Defensores de las Aguas y los Páramos realizado en Tasco, departamento de Boyacá, en julio de 2014, un joven destacó durante su intervención la fuerza que transmitía la presencia de cientos de personas. Advirtió que la masiva asistencia era una expresión de hermandad, de solidaridad, una fuerza más para fortalecer la resistencia. Él era uno de tantos muchachos que llegaron al encuentro. Decía el joven: “es muy importante su presencia en este municipio. Sin ustedes, seríamos silencio”, parafraseando la canción “Sin ti, soy silencio”. Los jóvenes tasqueños recalcaban con su música, la importancia de sumar fuerzas y esfuerzos, para que las voces de “los resistentes” trasciendan.

Ahora bien, las articulaciones trascienden fronteras, “las resistencias locales dan vida y refuerzan las redes internacionales y viceversa” (Martínez Alier, 2004a: p. 7); además, localmente se utilizan “algunas preocupaciones ambientales globales [...] en beneficio de algunos actores sociales, como argumentos adicionales que refuerzan la resistencia local expresada en otros lenguajes” (ibid.). Así, surgen campañas que logran articular diversos niveles de lucha.

Es el caso de la resistencia del pueblo U’wa, que logró en algún momento movilizar en más de 30 países grupos de solidaridad y apoyo. O el de las redes y movimientos latinoamericanos de afectados por las represas, que construyen estrategias de apoyo a los diversos procesos regionales y discuten conceptos que se van apropiando los movimientos.

Oilwatch (red de resistencia a las actividades petroleras que incorpora organizaciones de Asia, África y América Latina) se ha enriquecido de las luchas locales, pero a su vez ha propuesto ideas novedosas, como la moratoria a las actividades petroleras, o “dejar el crudo en el subsuelo”, apropiada en Ecuador, Nigeria y Colombia. La propuesta ecuatoriana de “dejar el crudo en el subsuelo” en el Parque Natural Yasuní en la Amazonía, territorio huaorani, viene ganando fuerza en otros países como Nigeria, Colombia y Bolivia. Yasunizar territorios es una idea que crece y se orienta a protegerlos de la avanzada petrolera. De esta forma, han surgido conceptos propios de las resistencias globales, cuyo asidero está en lo local, como la soberanía alimentaria, la justicia ambiental o climática, el derecho al territorio.



## Reivindicaciones a partir de lo cultural

En el suroeste antioqueño, cada casa de sus hermosos pueblos tiene izada una pequeña bandera que dice: No a la minería. Estas banderas se suman a los vivos colores de sus fachadas. En esa región campesina, la gente se precia de tener los más bellos paisajes montañosos de Colombia y ha definido una campaña que se llama “Suroeste: territorio sagrado para la vida”. La campaña es impulsada por el Cinturón Occidental Ambiental, COA, articulación de organizaciones de esa zona de Antioquia, y su propósito es defender el territorio de los proyectos de gran minería que se impulsan allí. Recuperando el significado de territorio, dándole el carácter de sagrado, el COA quiere mover las fibras de una población con fuerte arraigo de su ser campesino. Eso lo realza destacando la importancia de su riqueza natural (montañas, abundancia de agua, paisajes) y cultural (cultura campesina cafetera).

En otro municipio, Cajamarca, del departamento del Tolima, el campesinado lucha contra la minería de oro promovida por la Anglo Gold Ashanti, en defensa de su cultura. En 2017, jóvenes y campesinos promovieron una consulta popular contra los proyectos mineros que la empresa sudafricana quiere implementar en su territorio. No obstante el poder la empresa, lograron una masiva votación contra la minería. Campesinos y jóvenes que han resistido el embate minero, entienden que el extractivismo minero, además de amenazarlo con el desplazamiento, el despojo de sus tierras, la depredación de su naturaleza, la destrucción de sus formas de vida, también erosionará su historia y su espiritualidad.

Al ser el territorio una construcción social, defenderlo es también una protección de la cultura. Salvaguardando sus montañas, ríos, humedales, páramos, paisajes, se garantiza la trascendencia de su cultura campesina, se asegura la supervivencia material e individual y también la pervivencia colectiva.

## Despojo inmaterial, estrategias empresariales con la cultura

Porque conocen esa fortaleza de la población, las empresas extractivas han buscado apropiársela mediante estrategias publicitarias. Han estudiado la importancia cultural y espiritual que tienen para los pueblos sus símbolos y se lanzan a conquistarlos. Lo hacen incluyendo en la mayoría de los casos esos valores culturales en la propaganda que entregan en los lugares donde se establecerán los proyectos.

En el departamento de La Guajira, los empresarios del carbón se apropiaron del nombre que la comunidad indígena Wayúu tenía para El Cerrejón, la

montaña sagrada donde hoy se ubica la gran mina. Los empresarios llamaron al proyecto P500, de desviación del río Ranchería, *Wayuunaiki Iwo'uyaa*, que en español significa: Las estrellas que anuncian la llegada de la primavera. Más al occidente del país, en el departamento de Córdoba, la empresa multipropósito Urrá tomó este nombre de la lengua Embera–Katío. “Urrá,” explicó una vez el líder desaparecido y asesinado Kimy Pernía (1999), “es una abeja pequeña. Para hacernos daño, hasta nuestros nombres se han robado”. Hay muchos otros ejemplos en los que empresas nacionales y multinacionales han intentado la identificación de la población con sus actividades, a partir del lenguaje y las imágenes de su cultura.

Esas tácticas empresariales han desatado una respuesta por parte de las comunidades, que ven en este despojo inmaterial un motivo más de rechazo al extractivismo. Ellas observan cómo la empresa extractiva compra sus tradiciones comunitarias: fiestas, festivales y carnavales, o sus símbolos: patrones, equipos de fútbol y lugares de encuentro social, como estandarte publicitario, mientras que es esa misma empresa la causante del rompimiento del tejido social que las creó.

### “No podrán arrebatarnos este tesoro preciado”

El rechazo se ha traducido en la exaltación de dichos símbolos y valores culturales por parte de las comunidades en resistencia, tanto en sus procesos de movilización, como en sus prácticas cotidianas. Se trata, además, de una retoma en la pugna por el campo cultural frente a la apropiación corporativa, también de la apertura de espacios de convergencia para la construcción de alternativas a partir de la pregunta ¿quiénes somos? La ruana campesina, la mochila indígena o la taza de totumo se han tornado en importantes símbolos de apoyo a las comunidades en resistencia.

Esas son vías reales que contrarrestan el aparato de los medios masivos de comunicación que reproducen el discurso y los lenguajes de las empresas y de las políticas favorables al extractivismo. Como también lo son sus expresiones artísticas, para compartir sus realidades y reivindicaciones. Un arte en resistencia aparece en las marchas y plantones, que se han colmado con golpes llaneros en contra de los impactos ambientales de las empresas petroleras, las coplas antioqueñas por la defensa del territorio frente a los proyectos mineros, la música tolimese, o la poesía desde el sentir de la mujer afrocolombiana:

*Se recalentará el planeta,  
empezando la explosión  
nuestros ríos ya se secan  
para la esclavización.  
Se contaminará el mundo  
con mucha desolación  
monocultivos que traen  
desplazamiento y dolor.  
Cuidemos el territorio  
es el ejemplo que dar  
por tener tanta riqueza  
es la codicia mundial.*

*No podrán arrebatarnos este tesoro preciado  
que cuidaron los ancestros con dignidad espiritual.*

Mailen Quiñones

## Recuperación de la dignidad

*¿Para qué le sirve a usted la dignidad?  
Película La estrategia del caracol*

En la IV Conferencia de Páramos, que tuvo por asiento al municipio de Málaga, en el departamento de Santander, en 1999, Ceráfico Calderón, un campesino cerritano, presentó una ponencia sobre la importancia del páramo El Almorzadero. Al terminar, alguien le preguntó: “¿doctor Calderón, podría explicarnos las implicaciones que tendrá la minería en el páramo?” Ceráfico le aclaró que él era un campesino más de los muchos que se encontraban en el auditorio. En el sentir de una parte del público, su presentación era tan precisa y sólida que sólo era posible que un académico pudiera manejar así los conceptos de este complejo bioma.

En una reunión del Movimiento Ríos Vivos con la Autoridad Nacional de Licencias Ambientales (Anla), Guillermo, un campesino y barequero del bajo Cauca, integrante del movimiento, se refirió a un alto funcionario de la agencia, luego de que este le increpara por la fuerza de sus argumentos. Con respeto, Guillermo tomó la palabra y dijo al funcionario que la reunión había sido cordial y se les había tratado como doctores, igual que ocurría en las regiones; a eso agregó que los campesinos presentes también eran doctores: él, Guillermo, se consideraba doctor en barequeo; Fabio, doctor en agroecología, y así mencionó otros casos, en los que ese título era ganado con la experiencia y el conocimiento sobre sus formas de vida.

## Certeza del valor de la cultura

Algunos pueblos ribereños han revalorizado sus culturas y a ello ha contribuido la defensa que han hecho de sus ríos, al ser afectados por hidroeléctricas. Estas comunidades conocen a profundidad el medio natural y han construido sus formas de vida y su cultura, en su relación con el río. Para cultivar en sus vegas, han aprendido de sus ciclos naturales; para organizar sus sistemas de pesca, saben del funcionamiento de las dinámicas de las especies del río, conocimiento que también les sirve para el barequeo y para que no haya necesidad de utilizar químicos, como el mercurio. De esta forma, su sustento diario lo obtienen de la riqueza del río, de sus vegas, de sus ciénagas y allí han construido sus mitos, sus leyendas, su cultura.

En general, en las resistencias, quienes participan empiezan a transformar su manera de ver y sentir su contexto. Ese cambio de su sensibilidad está mediado por las dinámicas que vienen de tiempo atrás entre comunidades, ambientalistas y organizaciones sociales. El campesinado comienza a revalorizar su forma de ser propia del campo, el aporte ambiental, social y cultural de su territorio para su manera de vivir y la dignidad que le da ser lo que es. Empieza a sentirse orgulloso de ello.

En su lugar, indígenas y afrocolombianos, luego de siglos de racismo, alimentan el reconocimiento y la dignidad que merecen, rescatan la dimensión del saber ancestral de sus territorios y las costumbres construidas a partir del saber natural y la fuerza espiritual. Rescatan sus experiencias y destrezas.

Todas estas poblaciones defienden su lugar, construyen discursos en torno a su cultura, al agua, a los manglares, a las ciénagas, a la agricultura campesina, a la cultura indígena, a su espiritualidad. Todas fortalecen su identidad y despiertan en sus hijos nuevas inquietudes que auguran un fuerte sentimiento de arraigo a su territorio.

## Mobilización y resistencia pacífica

En enero de 2012, campesinos y pescadores huilenses afectados por el proyecto hidroeléctrico El Quimbo debieron tomarse de las manos y entrar al río Magdalena para huir de los gases lacrimógenos que les tiraba el Escuadrón Móvil Antidisturbios (Esmad). Las imágenes de ese suceso conmovieron a la opinión pública nacional. Estaban indefensos para enfrentar esta acción policial, que se hizo en un momento en el que estaban resistiendo ante ese proyecto, entonces y después han afirmado que su resistencia es civil y pacífica y que está en función de defender su territorio.

En febrero de 2013, campesinas y campesinos de Tasco, en Boyacá, convocaron a un Campamento Permanente por la Defensa del Páramo de Pisba. Durante 40 días, acamparon en el páramo, para vigilar las acciones de la multinacional Hunza Coal y por el silencio de las instituciones ante los posibles daños que estas causarían al lugar. La Corporación Autónoma Regional de Boyacá (Corpoboyacá), la Alcaldía Municipal de Tasco, la Procuraduría Regional, la Personería Municipal y la Gobernación de Boyacá permitieron que desde el mes de enero del mismo año, la empresa destruyera cientos de frailejones y otras especies vegetales en el páramo. El campesinado tasqueño consideró que en el campamento podrían articularse diversas personas, colectivos y organizaciones para construir estrategias de defensa del agua y los páramos y alternativas ante la explotación minero-energética.

En junio de 2014, empezó el llenado de la hidroeléctrica del Sogamoso. Los habitantes de las poblaciones cercanas vieron cómo el río “desapareció” durante varias horas. Sus denuncias y movilización hicieron que las autoridades llegaran hasta la región para observar lo que ocurría y escucharlos. Mostraron las irregularidades de la empresa Isagén durante el llenado del embalse. En marzo de 2015, un grupo de 70 personas, principalmente mujeres, y muchas de ellas, mujeres mayores, emprendió una caminata a Bucaramanga. A la marcha se le llamó “Riacrucis”, un viacrucis para “despedir a los ríos Sogamoso y Chucurí”, hacer visible lo que sucedía en el territorio y denunciar el desinterés de las instituciones públicas. Caminaron durante tres días. Al llegar se instalaron en el Parque frente a la Gobernación. Se mantuvieron allí siete meses hasta lograr un acuerdo con la Gobernación e Isagén. La resistencia impulsada por el Movimiento en Defensa del Río Sogamoso en articulación con el Movimiento Nacional Ríos Vivos ha ejercido la presión requerida para que las autoridades exijan a Isagén el cumplimiento de sus demandas. Las comunidades advierten que sin sus acciones de movilización, jamás se hubiera alertado a la región y al país sobre lo que pasa en la zona.

Igual reivindicación tiene la mayoría de las resistencias en el país. La U'wa, la del suroeste antioqueño, la Wayúu de la alta Guajira, la del Movimiento Ríos Vivos. Siempre muestran que sus acciones son pacíficas y civiles. En un contexto tan adverso para la participación y carente de espacios democráticos para la resistencia, la movilización ha conseguido frenar proyectos, reabrir censos de afectados, demandar impactos no contemplados, exigir compensaciones, o cambiar el diseño técnico. En fin, garantizar los derechos de las comunidades y los pueblos afectados.

## ¿La resistencia conlleva la alternativa? ¿Conduce a ella?

Es frecuente escuchar el debate sobre si la resistencia es en sí misma una alternativa, o si las alternativas se construyen a partir de ella. También hay muchas opiniones en torno a que las resistencias existen como reacción y no proponen nada, que son insostenibles y que no “plantean un proyecto político que pueda colocarse como alternativa al modelo hegemónico” (Zibechi, 2008).

Jorge Caballero pone un matiz en la discusión: considera que las formas de vida y las alternativas que construyen los pueblos que enfrentan el modelo hegemónico son en sí mismas una propuesta nueva de mundo y hacen que “sus territorios sean en sí mismos una esperanza”. Advierte que deben entenderse desde sus diferencias, sus particularidades, sus diversidades.

En el páramo de El Almorzadero también han germinado formas alternativas al desarrollo extractivista. Este territorio cubre áreas de los departamentos de Santander y Norte de Santander y allí se ha alimentado una resistencia histórica contra la explotación de carbón, en un lugar que da sustento a las comunidades de 15 municipios y sobre el que el campesinado ha configurado todo su entramado sociocultural. Esas alternativas son la práctica de la agroecología, la recuperación de semillas nativas, la construcción de sistemas agroecológicos y solidarios de mercado, la gestión comunitaria del agua, proyectos de energía renovable y la promoción de las artesanías, el impulso de procesos democráticos y de participación.

Conviene señalar que las alternativas no sólo parten de una iniciativa de resistencia frente a las amenazas sobre sus formas y medios de vida, son búsquedas históricas de los pueblos para preservar su cultura, para mejorar su producción, para construir nuevas formas de comercialización y trueque que han sido parte de su historia. Es decir, se trata de un proceso diverso en el que hay una revitalización que ha brindado nuevos escenarios para el debate sobre quiénes somos. Y a partir de allí, hay argumentos más sólidos para la defensa de las altas montañas.

Igual sucede en el suroeste del departamento de Antioquia. Allí, la avalancha de solicitudes de títulos mineros durante los últimos años alcanza en algunos casos casi la extensión misma de los municipios, de manera que se vislumbra la desaparición de las comunidades de colonos e indígenas que han encontrado allí su territorio sagrado para la vida. Fueron precisamente las discusiones sobre lo que significa esta sacralidad y la misma conceptualización de territorio, lo que llevó a centrar esfuerzos en las alternativas que durante años venían consolidando los pobladores, como elemento articulador del trabajo y cotidianidad comunitaria, con voz fuerte para oponerse, entre otras, a la explotación minera.

En el bajo Sinú, campesinos pescadores afectados por Urrá han construido una creativa propuesta de vida, basada en el conocimiento que tienen de los complejos sistemas de humedales de la región, recuperando el saber ancestral, han revitalizado una red de producción alimentaria, han construido un circuito de mercado campesino agroecológico, han recuperado más de 45 kilómetros de bosque de galería para proteger el territorio de las inundaciones, han potenciado experiencias de energías alternativas para garantizar agua potable y energía a sus comunidades, han establecido un diálogo entre los habitantes de los municipios aledaños a las ciénagas y los campesinos–pescadores, han realizado verdaderos ejercicios democráticos y han conseguido un impresionante reconocimiento social.

En el río Tapaje, “Los resistentes” no quieren abandonar su río, no van a permitir que les hagan “vaciar el territorio”, como lo conminan los grupos armados detrás de las plantaciones de palma aceitera, las únicas herramientas que desde la resistencia les han permitido subsistir y hacer frente a los embates de la violencia son los procesos de etnoeducación para afianzar su cultura, con esto han podido apropiarse y hacer suyo el territorio a partir del cariño que tienen a sus tradiciones productivas y culturales. Estos elementos son, en gran medida, el asidero de aquellos que muy valientemente deciden apostarle a la vida y su comunión con la tierra. Los cantos, la poesía y el baile son las armas de estos hombres y mujeres que le hablan al río y al canalete, y que enfrentan de esta manera las balas que han pretendido sacarlos de sus hogares.

En Santander, comunidades campesinas de la Provincia de Soto y del barrio La Joya, de Bucaramanga, junto con la organización FundaExpresión se han reunido para alentar la comprensión de varias cosas: la dimensión de sus luchas territoriales, la importancia que tiene el campesinado en la producción de alimentos sanos y de protección de las aguas y los bienes naturales y las angustias de la gente de las ciudades. Lo han hecho especialmente con el llamado Festival de Expresiones Rurales y Urbanas, que impulsa el diálogo campo–ciudad. Desde hace varios años han construido con esta fiesta una relación fuerte expresada en la consolidación de un importante mercado campesino, en la recuperación de espacios públicos para el disfrute de los habitantes del barrio y en otras alternativas locales.

En todos los casos, las propuestas se han construido a partir de la resistencia y buscando salir de la lógica dominante que impone el modelo económico y el Estado. “Pero esto,” decía Caballero, “no se hace actuando contra este sistema en el tinglado que nos coloca sino moviéndonos siempre en la realidad de la resistencia, en nuestro mundo y con los nuestros(as)” (2014).



En la mayor parte de los casos, buena parte de la energía de estos procesos ha sido garantizar la permanencia de las comunidades en el territorio, buscando el fortalecimiento de los procesos productivos agroecológico locales, el rescate cultural, los procesos de intercambio, la recuperación de reservas forestales o hídricas, de espacios públicos, la comercialización local de sus productos en la perspectiva de garantizar la soberanía alimentaria para las comunidades locales.

En la posibilidad de construir relaciones sociales, económicas y políticas, no capitalistas, está el resistir (Zibechi, 2008). Resistir y construir alternativa, diría Martí (1985): debería ser un llamado a pensar lo propio y olvidar las leyes heredadas. Resistir deberá estar en nuestra creatividad, en un cambio de espíritu, y en una comprensión de los elementos de nuestra propia naturaleza. Para otros sería lo que para los pueblos andinos es el buen vivir, es decir, sociedades que transformen las relaciones sociedad–naturaleza y las relaciones entre los seres humanos.

Finalmente, lo cierto es que la construcción de propuestas enriquece las resistencias y las resistencias fortalecen las propuestas, les reafirma en su ser, en su identidad, fortalece referentes simbólicos, les da el poder de reconocerse como sujetos sociales con capacidad para transformar el mundo.

## Bibliografía

Antonelli, M. A. (2009). 'Minería transnacional y dispositivos de intervención en la cultura. La gestión del paradigma hegemónico de la "minería responsable y desarrollo sustentable"', en Svampa, M., Antonelli, M. (eds.) *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Editorial Bilbao.

Bebbington, A. (2011), "Elementos de una ecología política de los movimientos sociales y el desarrollo territorial en zonas minera" en Bebbington, A. *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas. Una ecología política de transformaciones territoriales*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Caballero Fula, H. (2014), "Poca estrategia, poca táctica", 15 de mayo, Página web: <https://www.cric-colombia.org/portal/recodando-a-jorge-caballero-q-e-p-d-poca-estrategia-poca-tactica/>

Cinturón Occidental Ambiental (2014), "Presentación: Suroeste territorio sagrado para la vida", *La Calle 30*, Página web: <https://lacalle30.blogspot.com/2014/03/presentacion-suroeste-de-antioquia.html>

Escobar, A. (2011), "Ecología política de la Globalidad y la Diferencia" en H. Alimonda, (Coor.), *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Esteva, G. (2009), "Más allá del desarrollo, la buena vida", en *América Latina en Movimiento*, 445, Página web <https://www.alainet.org/es/revistas/445> [Recurso electrónico sin paginar].

García, R. (2012), "La Colosa, primer proyecto de minería a cielo abierto de lixiviación con cianuro en el centro de Colombia" en C. Toro, et al, (Ed.), *Minería, territorio y conflicto en Colombia*, Bogotá: Censat Agua Viva, UNC.

Jaramillo, E. (2011) *Kimy, palabra y espíritu de un río*, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Bogotá, Iwgia, Jenzerá.

Machado Aráoz, H. (2009). "Minería transnacional, conflictos socioterritoriales y nuevas dinámicas expropiatorias. El caso de Minera Alumbrera" en Svampa, M., Antonelli, M. (eds.), *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*, Buenos Aires: Editorial Bilbao.

Martínez Alier, J. (2004a), "Los conflictos ecológico–distributivos y los indicadores de sustentabilidad" en *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, Vol. 1. 21-30.

Martínez Alier, J. (2004b), *El Ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona: Editorial Icaria.

Movimiento Ríos Vivos (2013), Informe presentado a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en la Audiencia sobre Derechos humanos, desarrollo e industria extractiva en Colombia, 31 de octubre.

Movimiento Ríos Vivos, Censat Agua Viva (2013), *Vidas represadas, entre la inundación y el desplazamiento*, Página web, <http://www.youtube.com/watch?v=ZhQkgNqLOKA>

Pernía, K. (1999), Ponencia presentada para el Foro ¿Para dónde va Urrá? Incidencias y Perspectivas de la Ejecución del Proyecto Hidroeléctrico Urrá, realizado el 2 de diciembre de 1999 por la Maestría de Medio Ambiente y Desarrollo, UNB, Cabildo Mayor Embera Katío, en E. Jaramillo, *Kimy, palabra y espíritu de un río*, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Bogotá: Iwgia, Jenzerá.

Roa, T., Toloza, J. (2009), "Dynamics of a Songful Resistance". Página web [https://thecommoner.org/wp-content/uploads/2020/06/Roa\\_Avendano\\_Toloza-Dynamics-of-a-Songful-Resistance.pdf](https://thecommoner.org/wp-content/uploads/2020/06/Roa_Avendano_Toloza-Dynamics-of-a-Songful-Resistance.pdf)

Roa, T. (2012), "Palabras para narrar la resistencia" en C. Toro, et al, (Ed.), *Minería, territorio y conflicto en Colombia*, Bogotá: Censat Agua Viva, UNC.

Scott, J. C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, CT; Londres: Yale University Press.

Zibechi, R. (2008), *Territorios en resistencia: Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*, Buenos Aires: Ediciones Lavaca.

---

## Notas

<sup>1</sup> La primera versión de este artículo fue escrita inicialmente en *Extractivismos, conflictos y resistencias*, Tatiana Roa & Luisa M. Navas, (Coord.) Bogotá: CENSAT Agua Viva, Amigos de la Tierra Colombia, 2014. Para esta publicación ha sido actualizado por la autora y editado por Belén Romero Caballero. Agradecemos a la autora por habernos concedido el permiso para publicar y traducir su artículo. La traducción al inglés ha estado a cargo de George Hutton. Reconocer y citar cualquier uso de esta publicación en línea.

<sup>2</sup> “El Estado,” dice Antonelli (2009: p. 52), “no puede sino ser socio de la desapropiación, en una posición asimétrica de cesión, no sólo de territorios sino de recursos y aparatos estatales, según leyes producidas a escala de los intereses corporativos.”

## Surrealismo, situacionistas, ciudad y Gran Aceleración

Por una psicogeografía del *ahí* en la era de la crisis ecológica<sup>1</sup>

Emilio Santiago Muíño

Universidad de Zaragoza / [emilio.santiago.muino@gmail.com](mailto:emilio.santiago.muino@gmail.com)

---

### Resumen

La psicogeografía y otros juegos poéticos con el espacio urbano, que surrealistas y situacionistas entendieron como armas de cambio revolucionario, deben ser analizados en sus contextos socioecológicos e históricos específicos. Así, la época canónica de la psicogeografía hay que entenderla en el marco de la realidad metabólica de la Gran Aceleración y su efecto sobre la ciudad, con el paso del carbón al petróleo como centro de nuestra matriz energética. El artículo analiza estas conexiones e indaga en las nuevas realidades socioecológicas que una psicogeografía del siglo XXI debe asumir como punto de partida: la consumación de la ciudad neoliberal y la crisis ecológica de la civilización industrial.

### Palabras clave

psicogeografía; situacionismo; surrealismo; gran aceleración; crisis ecológica.

---

### Psicogeografía, economía política y ecología cultural

Durante el transcurso del siglo XX, surrealistas y situacionistas se lanzaron a investigar poéticamente el espacio cotidiano urbano, el que se vive a escala subjetiva, mediante diversos procedimientos que daban a la costumbre convencional del paseo un significado revolucionario (Ivain, 2001; Debord 2001a, Debord 2001b, Aragon 2016, Breton 1996, Breton 1997, Breton 2000). Por economía del lenguaje, llamaré a toda esta nube de prácticas poéticas y políticas “psicogeografía”, aunque esta es una metonimia muy grosera, ya que los surrealistas hacían psicogeografía antes de que el término existiera, y después nunca se encontraron cómodos con él. Esta generalización obviará también las diferencias sustanciales entre ambas propuestas, que ambos grupos expresaron en polémicas alrededor de cuestiones como el papel de la razón, la imaginación y el inconsciente, la influencia del azar y la determinación, o el uso de según qué métodos de registro de la experiencia poética. Para la reflexión que aquí se pretende se enfrentará esta galaxia diversa y compleja más por lo que tienen en común que por lo que los separa. Y lo que unió a ambas propuestas fue el intento por hacer del callejeo urbano una conducta experimental y liberadora, que fusionara poesía y vida cotidiana, y fuera además prefiguradora de una

nueva construcción cultural a la altura de las promesas comunistas de una sociedad sin clases.

En esta tarea, surrealistas y situacionistas realizaron un movimiento intelectual en la estela del que desplegó Walter Benjamin con la crítica y reivindicación de la *flânerie* decimonónica (Benjamin, 2007). Pero a diferencia de Benjamin, acentuaron las dimensiones emancipadoras del *flâneur* frente a las represivas, adaptando el paseo libre a las circunstancias de su tiempo y, sobre todo, a sus latencias revolucionarias... Una época que si hubiera que caracterizar en pocas palabras, lo más acertado sería denominarla como la rampa de lanzamiento de la Gran Aceleración, por utilizar el concepto del ecólogo Steffen (2015). La transición energética del carbón al petróleo, que comenzó en el periodo de entreguerras y culminó hacia mediados de los años sesenta, supone el comienzo del despegue vertical de la curva de impactos múltiples que nuestro metabolismo dibuja sobre los límites del planeta. Este periodo, que en parte se solapa con la era keynesiana fordista, fue el tiempo de la psicogeografía canónica.

El inicio de la Gran Aceleración imprimió sus rasgos en la práctica psicogeográfica. En primer lugar, la psicogeografía no se entiende sin la aparente confirmación de que la hipótesis de la abundancia material, fruto del dominio de la naturaleza, y que alimentaban el mito occidental del Progreso desde Bacon, se había cumplido. A partir de 1945, como señala Galbraith hijo (Galbraith, 2018), el petróleo barato sentó las bases de un patrón de crecimiento constante que hizo verosímil el horizonte de un orden social post-económico, como el que imaginaron Marx y Keynes desde lados distintos de la guerra de clases. Si el *flâneur* era una adaptación a un orden mercantil todavía frágil (Lesmes 2011), un siglo más tarde los surrealistas, y especialmente los situacionistas, se enfrentaban a un orden mercantil maduro, donde comenzaban a despuntar fenómenos como el acceso de las capas populares occidentales al consumo conspicuo.

Por ello tras la Segunda Guerra Mundial el ocio o tiempo libre pasa a ocupar un espacio central en la especulación emancipatoria. Pero a diferencia de la ociosidad decimonónica del *flâneur*, que seguía siendo un privilegio restrictivo para las clases medias urbanas, las altas tasas de retorno energético del petróleo barato, unidas a los progresos dados en la lucha de clases, democratizaron en los países desarrollados el acceso a tiempo libre a una escala mucho mayor (Debord 1967). Además, la necesidad del capital de extraer del trabajador un segundo momento de colaboración económica imprescindible, en forma de consumidor, abrió un enorme campo de batalla política sobre cómo ocupar ese reclamo. La psicogeografía situacionista se concibió a sí misma como una suerte de antipublicidad, en lucha por el control del comportamiento humano, dentro de un programa cuyo fin era introducir nuevos deseos que arruinaran el paradigma burgués de felicidad.

La tromba de petróleo barato inundando hasta la última célula del metabolismo socioeconómico también empezaba a mostrar sus efectos en el espacio cotidiano mediante una mutación radical del teatro de operaciones de la psicogeografía, la ciudad. Así comenzó la autocracia del automóvil, ese barón Haussmann despiadado que se puso a reconstruir dictatorialmente todas las ciudades del mundo a imagen de la racionalidad circulatoria y la consecuente administración de sus propias nocividades (atascos, contaminación). Su ansia destructiva se ensañó especialmente con los cascos históricos (Mumford, 2012).

La ampliación de las distancias cotidianas practicables permitió a la ciudad romper el *hinterland* rural que siempre la había contenido, y del que aún se alimentaba en buena medida, desparramándose por el territorio en forma de suburbios residenciales para ricos, y ciudades dormitorio para pobres, en las primeras manifestaciones de eso que Naredo ha llamado el melanoma urbanístico (Naredo y Montiel, 2011). En un círculo vicioso perfecto, los motores diésel de la maquinaria agrícola vaciaban los campos, los nacionales y los de las antiguas colonias, ofreciendo la mano de obra ahora proletaria que debía llenar los bloques residenciales de las *banlieues*.

El vuelo chárter, otro vástago del petróleo barato, dio el disparo de salida a la democratización del turismo. Las ciudades del mundo capitalista fueron interpeladas por un nuevo régimen de competencia que las obligaba a autorrepresentarse de un modo inédito: resultar atractivas no para sus habitantes, sino para sus visitantes. Y así captar flujos de viajeros, con sus correspondientes cifras de gasto medio, que estimulaban inversiones con altos retornos.

Todo este concentrado de tensiones sociales, que tenía su correlato en tensiones espaciales, abrió uno de los campos de colaboración Estado-mercado más lucrativos del capitalismo moderno: la gentrificación, ese “cambio en la población de los usuarios del territorio tal que los nuevos son de un estatus socioeconómico superior al de los previos, junto con un cambio asociado en el medio construido a través de una reinversión en capital fijo” (Clarck citado por Sorando y Ardura, 2016: 21). Apoyado en una buena dosis de violencia institucional de baja intensidad, el abandono selectivo de barrios enteros para su posterior reconstrucción y revalorización a precios estratosféricos, se impuso como la hoja de ruta privilegiada hacia la prosperidad urbana. Este no era un proceso nuevo. París lo había vivido ya en el Segundo Imperio con Haussmann, la apertura de los grandes bulevares y su contraparte, la creación de Belleville. Y ha sido sin duda el neoliberalismo la época dorada de la gentrificación. Pero fue en esta etapa en la que se sentaron las bases conceptuales de la fórmula,

teorizadas y puestas en práctica por Robert Moses en Nueva York, gracias a la ampliación del radio de acción ofrecida por la ciudad del automóvil.

Debe señalarse que la psicogeografía canónica se desarrolla en un momento muy específico: el inicio de este proceso de destrucción de la ciudad histórica por el capitalismo del petróleo. La devastación del coche, o la expulsión de los pobres del centro, se sentían como amenazas. Pero eran todavía territorios en disputa política. La psicogeografía nació además en París, que contaba con los anticuerpos propios de un suelo social volcánico, que en cada una de sus frecuentes erupciones populares sedimenta conquistas para los de abajo. Concretamente, una regulación del mercado del alquiler que comparativamente tardó muchísimo en desmontarse (Sorando y Ardura, op.cit.). No obstante París tampoco ha sido ajena a este proceso global. Si uno coge la obra de Debord, puede trazar una declinación melancólica que corre en paralelo a la constatación de la victoria del capitalismo sobre los situacionistas en esa batalla por definir la geografía humana de París.

### De la destrucción neoliberal de ciudad a la devastación ecológica del mundo

Pero las circunstancias que impone el siglo XXI son radicalmente otras. Poner la psicogeografía en hora con nuestro tiempo implica un doble ajuste: asumir las sedimentaciones de la ciudad neoliberal y anticiparse a la quiebra ecológica de la modernidad, que ya está en marcha. Y que si bien se despliega a cámara lenta, marcará como ninguna otra cosa todo el curso del siglo.

Lo primero que podemos confirmar es que las propuestas surrealistas y situacionistas también se han desgastado en la guerra del tiempo. En la segunda década del siglo XXI la civilización lúdica con la que fantasearon los situacionistas se ha cumplido de modo tenebroso con la implantación de la industria del videojuego. Si los situacionistas recelaban del uso capitalista del cine como fábrica de situaciones simuladas, que permitían compensar la pobreza experiencial de la vida cotidiana con un sucedáneo audiovisual, el videojuego ha consumado este efecto sustitutorio. De modo más eficaz e invasivo, por su carácter participativo, y además comunitario con el fenómeno del juego online, hoy todos podemos jugar virtualmente en miles de situaciones construidas distintas, cada vez más impresionantes y realistas.

La referencia al videojuego no es anecdótica, y da pistas sobre una de las grandes soluciones de continuidad impuesta por la ciudad neoliberal: la revolución digital moldeada al servicio de la acumulación de capital y de las



necesidades de regulación social que de esta se derivan. Las consecuencias son múltiples. Pero afectando de la peor manera posible a una vivencia poética de la ciudad que provoque tensiones emancipatorias fértiles, cabe destacar eso que Santiago Alba Rico llama la “desterritorialización tecnológica de la percepción” (Alba Rico, 2017: 223). El bucle de aceleración social tiende idealmente hacia la ciudad sin cuerpos (físicos y biológicos). Esto es, hacia la ciudad sin fricciones, que con su grosera instanciación material en las leyes de la termodinámica (la erosión de un edificio, la vejez o la enfermedad de una persona) frenan el ritmo creciente que necesita la estafa piramidal de los beneficios monetarios expansivos. Cuando el mundo entero se traduce a una capa de información digital que puede ser instantáneamente emitida y recibida desde cualquier punto, la ubicuidad de la presencia afantasma el lugar del mismo modo que la exposición social permanente vampiriza el cuerpo humano y su personalidad, sometida a un trabajo identitario sin fin que debe ser proyectado en las redes como condición de supervivencia social.

Esta conversión de la persona en empresaria de sí (Moruno 2015) no se puede desligar de las transformaciones posfordistas de un mercado de trabajo que se parece, cada vez más, a un bote salvavidas que se deshinchas poco a poco en medio de un naufragio, y del que sobre cada vez más gente. Como tampoco se puede desconectar el buldócer de la digitalización, que suprime las distancias y con ella las diferencias espaciales y culturales de nuestras ciudades, de la libre circulación de capital como condición de rentabilidad en mercados de inversión sobresaturados. Lo digital, cuando sirve a la física social que impone el agujero negro de la autovalorización del valor, supone un movimiento de eterealización que funciona al revés de aquel que defendió Lewis Mumford como síntoma de madurez de toda civilización. Para no sucumbir de gigantismo todo orden social se enfrenta en un momento dado de su desarrollo al problema de la cantidad, que obliga a volver etérea su dinámica interna, y sublimar “la masa física en energía psíquica” (Mumford, 2012: 888). Pero la combinación de capitalismo y tecnologías digitales ha ofrecido una respuesta alternativa: aprovechar la eterealización digital como nueva frontera, potencialmente infinita, a través de la cual el proceso de expansión convencional puede continuar. El carácter ilusorio de la desmaterialización neoliberal lo demuestran los altos impactos energéticos y materiales de las TICS, que han sido estudiados por la economía ecológica (Bellver, 2018).

La desterritorialización de la vida social, puesta al servicio de la movilización económica permanente, ha tenido impactos urbanísticos y sociológicos evidentes. En España, la mejor representación de esta lógica son los nuevos PAUs. Estos barrios residenciales, diseñados como manzanas cerradas sobre sí mismas, son la coagulación del discurso neoliberal en esos estratos

antropológicos profundos sobre los que solo se actúa con políticas públicas constantes en el tiempo. En ellos predominan las corralas con equipamientos privados, sin terrazas exteriores ni bajos comerciales, por tanto sin tiendas de barrio y sin apenas calle como espacio de interacción social. La lógica de la cápsula, que está inserta en las inercias de nuestro sistema técnico, y la lógica de la secesión social que el neoliberalismo impulsa en las capas económicamente privilegiadas, se fusionan en una arquitectura de confinamiento físico autoinducido que se contrapesa con tres vías de escape. La primera la de la noosfera digital, que se sobrevuela desde el teléfono móvil convertido en dron. La segunda el del automóvil que permite alcanzar las dos ágoras sociales fundamentales del siglo XXI: el centro comercial y ese otro mercado más sofisticado que son los centros de las ciudades históricas, gentrificados bajo el gobierno de lo que Zukin (1982) llamó “pacto entre la cultura y capital”. El tercero, el aeropuerto desde el que se accede a los destinos turísticos globales en la medida del poder adquisitivo de cada uno.

El turismo normalizado como derecho de masas introduce una tercera discontinuidad que la psicogeografía del siglo XXI no puede obviar. Y que se conecta con otra importante transformación antropológica del neoliberalismo: su antipuritanismo. El hedonismo de masas que estremeció a Pasolini por su poder de dominación se ha situado en el centro mismo de nuestros ritos culturales. El placer obligatorio y la prohibición del aburrimiento son las dos caras de un mismo dogma: lo que se decía antes del videojuego se podría afirmar también del deporte, del consumo compulsivo de cultura en forma de música, cine, series o gastronomía, o de desregulación total de los códigos de la vida sexual que imponen fenómenos como el Tinder. De todo este cúmulo de experiencias placenteras, el turismo destaca por encima del resto. Lo hace, entre otras razones, por su alta rentabilidad en esa otra imposición neoliberal que es la construcción de la marca personal. La pornografía vitalista de la que se alimentan Facebook, Twitter o Instagram, y que es funcional a la supervivencia en las condiciones de precariedad económica imperantes (aunque estas no agoten el fenómeno, ayudan a explicarlo), tiene en el viaje su clímax, su momento culmen. Cuando alardear-envidiar es el vaivén psicológico básico que rige el uso de estos espacios digitales de voyerismo promiscuo, hay pocas cosas mejores de las que presumir que una visita a un paraíso exótico.

A nivel global, el cambio de siglo arrojaba la cifra de 678 millones de turistas, lo que implicaba a un 11% de la población mundial. En el año 2019 1.400 millones de personas han practicado alguna forma de turismo, lo que agrupa a un 18% de la humanidad (OMT, 2019). Esta explosión reciente de la presión turística está suponiendo un tsunami metabólico que intensifica todas las fuerzas que han venido moldeando la ciudad neoliberal durante las últimas décadas. Lo que provocamos como turistas en todas partes del

mundo lo sufrimos como habitantes en nuestras propias ciudades. Las subidas de los precios de los alquileres con sus desplazamientos forzados a periferias cada vez más lejanas. La congestión cotidiana. Y esa especie de industria extractivista inmaterial (Marina Garcés, 2017) que es la turistificación, consistente en explotar comercialmente, en un proceso que las arruina como las plantaciones de soja arruina la fertilidad de la tierra, las singularidades antropológicas que los lugares han podido preservar frente al impulso cortoplacista de la ganancia fácil. Y que por tanto no son replicables en todas partes como si fueran una simple franquicia: arquitectura, paisaje, costumbres, escenas musicales, fiestas, gastronomía. Desterritorialización tecnológica y urbanística, gentrificación, turistificación o hedonismo de masas son realidades consolidadas en la ciudad neoliberal que una revisión de la propuesta psicogeográfica tendría que incorporar a su mapa de conflictos. Pero además hay que hacerse cargo de dos inmensas consternaciones históricas que surrealistas y situacionistas no conocieron. La primera, el fracaso del ciclo revolucionario socialista, y con él la devaluación mitológica de la idea de revolución. La segunda, la extralimitación ecológica de la sociedad industrial constatada por la ciencia moderna a partir de los años ochenta del siglo XX.

Impugnar el “no hay alternativa” thatcheriano es una tarea política que hoy debemos hacer desde la conciencia de una profunda orfandad mítica, y por tanto de una cierta humildad. El relato trascendente, sin el cual la fuerza histórica del movimiento socialista no se explicaba, ha fallado. La emancipación social tiene aún pendiente salir del trauma que ha supuesto descubrir que la historia no sopla a nuestro favor. O que todos nuestros logros y victorias ya no podrán pensarse supeditados una gran explosión social rápida y definitiva, ante cuyo advenimiento cabe hacer todos los sacrificios. Y cuya inevitabilidad condiciona todos los cálculos. Surrealistas y situacionistas fueron hijos de este esquema hoy refutado por los hechos. Fueron, por tanto, poco proclives a encontrar mediaciones pragmáticas, articulaciones posibilistas y pactos tácticos de coexistencia con lo establecido. Estos aparecían ante sus ojos como retrasos de un movimiento dialéctico irreversible que, aun en sus efectos negativos inmediatos, siempre ascendía hacia una unidad superior. En el siglo XXI reproducir el estilo profundamente aristocrático y vanguardista que esta concepción del cambio histórico impone a la práctica poética y política se ha convertido un lujo esnob que la psicogeografía debe rechazar.

En cuanto a la extralimitación ecológica, esta nos ha arrojado a una encrucijada evolutiva inédita, que está llamada a trastornar todos los parámetros de nuestra civilización. Por primera vez en la historia de la especie la humanidad deberá transitar a una matriz energética con rendimientos más pobres (de los fósiles a las renovables), y hacerlo sobre un mundo ecológicamente lleno. Las implicaciones son colosales tanto en un

plano técnico (volver a vivir del sol), como en un plano socioeconómico (organizar una economía de estado estacionario basada en parámetros cooperativos que reparta justamente el espacio ecológico), como en los imaginarios (desear austeridad, aceptar la interdependencia y la finitud, abandonar la prepotencia antropocéntrica).

En tiempos de crisis ecológica cualquier proyecto humano, también el de una revolución cultural liberadora, ha cambiado para siempre. Si Marx decía que en el joven capitalismo de 1848 “todo lo sólido se desvanece en el aire”, en las sociedades capitalistas del 2020, que están ya bordeando el colapso ecológico, todo lo que estaba en el aire se derrumba. Esto ha desautorizado el programa situacionista en uno de sus presupuestos fundamentales: el optimismo técnico cimentado en una plétora energética. Desde la abolición del trabajo hasta la construcción de situaciones, el plan requería beber a grandes tragos de ese cuerno de la abundancia material que, como trofeo de la victoria humana en la conquista de la naturaleza, podríamos obtener tras quitarnos de encima, mediante terapia revolucionaria, el sonambulismo social impuesto por la divisoria de clases y la mercancía. Pero la escasez de minerales (para energías renovables, infraestructura robótica e el internet de las cosas) es un cuello de botella insuperable para que la IV Revolución Industrial pueda universalizarse (Santiago Muíño 2018). Sus avances serán parciales, y directamente proporcionales al privilegio geopolítico que actores imperiales del sistema mundo pueda imponer a costa del resto. Así pues, como cualquier inteligencia materialista sabe, el urbanismo unitario que concibió Gilles Ivain llamándonos a construir La Hacienda, y que las maquetas de New Babylon de Constant prefiguraron plásticamente, han entrado ya a formar parte del catálogo histórico de delirios geniales de la imaginación utópica. La psicogeografía, entendida como metodología de investigación al servicio de estas ciudades lúdicas, se ha convertido en una pieza para cazadores de curiosidades asombrosas entre los futuros historiadores de la ideas. La psicogeografía que necesitamos para despertarnos de la pesadilla del Antropoceno es otra.

### Psicogeografía del ahí contra post-turismo

Las cifras habituales atribuyen el 2% de las emisiones de gases de efecto invernadero al turismo. Pero un trabajo reciente publicado en *Nature Climate Change* mejora el cálculo: si se tienen en cuenta las emisiones asociadas a satisfacer los sobreconsumos turísticos, estas ascienden hasta el 8% del total (Lenzen et al. 2018). Lo que equipara el turismo con los grandes iconos de la catástrofe climática en curso, como la ganadería intensiva de vacuno o los automóviles. Para el último año con datos fiables, en el caso de España, una superpotencia mundial en el sector, cuando

recibíamos 60 millones de turistas al año, el turismo era responsable del 10,6% de nuestra huella ecológica (Cadarsó et al. 2015). En el año 2018 recibimos más de 80 millones. Si España ya es un país deudor en términos ecológicos, y solo podemos vivir importando espacio planetario (o desposeyendo a otros), este acaparamiento de recursos por encima de nuestras posibilidades territoriales se intensifica con el incremento poblacional del turismo.

En los últimos años se ha popularizado el término post-turismo. El neologismo, nacido de las agencias de marketing, y que correspondería a una intensificación de lo que los estudiosos llaman turismo posfordista, hace referencia a una nueva vuelta de tuerca de la industria turística en la búsqueda de la segmentación especializada de su mercado. Ante el consumidor *millennial* se quiere ofrecer un producto disruptivo ajustado algorítmicamente a sus preferencias, que sustituya el sabor prefabricado del producto turístico por la mística intangible de la “experiencia”. “Ya no queremos hacer turismo, ahora queremos tener experiencias” (Molins, 2017). Con estas declaraciones del director de una empresa de viajes a medida, abre *La Vanguardia* un reportaje sobre la emergencia del post-turismo.

El fenómeno del post-turismo solo puede reforzar y acelerar el desastre climático en curso. Para ello, como hemos visto, puede incluso tomar la psicogeografía histórica, una vez depurada de todas sus implicaciones políticas, como una fuente de inspiración a la hora de prefabricar nuevos formatos de viaje auténticos. *The Lonely Planet Guide to Experimental Travel* ha abierto una brecha que tenderá a crecer. En esta nueva batalla por el deseo, ese conjunto de práctica que hemos llamado psicogeografía puede volver a jugar un papel emancipador si ajustamos su marco conceptual a las características de la lucha política en un neoliberalismo encaminado al colapso ecológico. Esta tarea está por hacer. Pero su mejor contribución sería ayudar a cortocircuitar nuestra sed de exotismos lejanos, sin la cual no funcionaría la industria turística, volviendo exótico lo próximo. Mezclar el *Formulario de Nuevo Urbanismo* de Gilles Ivain con la obra poética de Jorge Riechmann. Defiende este último que “el paraíso está realmente ahí, al otro cabo de la calle, a la vuelta de la esquina, si uno sabe verlo, olerlo, abrazarlo” (Riechmann, 2013: 37). Y continúa en líneas que merecen la pena ser recordadas:

Nos admira la gesta o los gestos de aquel viajero sobre el que llegan escuetas noticias: se fue al Tíbet, al Japón, al Paraguay, a tal ciudad mítica, a aquella isla remota, allí vive fuera del tiempo y se busca a sí mismo. Pero la leyenda es lastre. No hace falta fatigar lejanas geografías. Lo que puede buscarse allá también está muy cerca: en Torrejón de Ardoz, en Tarazona, o en Vélez Málaga (Ibíd: 50).

Un coctel entre las propuestas de Ivain y Riechmann daría lugar a algo así como una *psicogeografía del ahí*.

En la Plaza de Pradillo de Móstoles, ciudad dormitorio de clase obrera de la conurbación madrileña, muy cerca de la salida de la estación de Metro, existe un quiosco administrativo abandonado. Durante un tiempo funcionó como la sede de la oficina de información turística. Un mostrador de bienvenida que ofrecía a los visitantes recién llegados el menú del patrimonio arquitectónico e inmaterial mostoleño.

Entre los objetivos del Plan Estratégico diseñado durante los gobiernos conservadores del Partido Popular estaba convertir a Móstoles en un destino turístico, aunque fuera de tercera división. Aprovechando la conmemoración del bicentenario de la rebelión contra la ocupación francesa, cuya chispa nacional saltó con la publicación de un bando insurreccional del alcalde mostoleño, el PP presentó un modelo de ciudad que era, a la vez, un experimento identitario: la gran fecha serviría para simbolizar que Móstoles pasaba la página del estigma de ciudad dormitorio y el barrio marginal (“Bronxtoles”). *Dignificar la ciudad* era el mantra que resumía aquella operación política. Con este paquete narrativo como telón de fondo, “redireccionar la potencialidad turística y patrimonial de Móstoles” se estableció como uno de los objetivos de su nuevo modelo socioeconómico. Aunque el propio plan admitía que Móstoles no sobresale por su patrimonio cultural, se defendió que a pesar de ello este ofrecía oportunidades “para aumentar su riqueza económica y visual” si las instituciones dedicaban esfuerzos a la formación y la profesionalización del sector.

El sueño turístico mostoleño ha sido cualquier cosa menos original, y se explica en un contexto histórico en el que las administraciones públicas españolas están empujadas a promover todo tipo de disparates. En las economías neoliberales, terciarizadas y financiarizadas, los ritos del fetichismo de la mercancía adquieren una expresión especialmente brutal. Cada vez más salvajes, pero también cada vez más barrocos, proliferan por todas partes nuevas formas de sacrificios humanos (territoriales, generacionales) en pos de aplacar la ira de la libre circulación de capitales, y si es posible obtener su beneplácito. Intentar atraer dinero de turistas es uno de los estribillos más recurrentes de esta moderna danza de la lluvia. Como afirma Sergio del Molino (2016), en este contexto muchos lugares descolgados de las cadenas globales de valor no tienen opción. El pasado es una de las pocas cosas que se puede volver rentable. Y no hay Ayuntamiento que se pueda permitir escapar a la maldición de intentar poner “sus cosas en leyenda”. Móstoles no podía ser ajena a esta dolencia nacional. La Mancha lo intenta con el Quijote. Asturias museificando la minería. Extremadura hace lo propio con los conquistadores. Móstoles, menos dotado, recurre al alzamiento contra los franceses.



La empresa del turismo mostoleño fracasó. La oficina sigue existiendo, pero fue escondida en un cajón, dentro del poco concurrido Museo de la Ciudad. Fue un ejercicio de construcción social demasiado voluntarista, demasiado unilateral. Por mucho que se retuerzan y se adulteren sus encantos, Móstoles carece y carecerá de todo aquello que llama la atención de un turista medio.

Dignificar la vida en Móstoles, y en los miles de Móstoles que pueblan las periferias urbanas del mundo. Pero hacerlo en sentido exactamente contrario al del modelo de ciudad, y al modelo de ser humano, que buscaba el PP: esa puede ser la mejor contribución de una psicogeografía del ahí. Que por supuesto, si las tesis de Riechmann son correctas, también puede y debe funcionar en un lugar como Móstoles, a pesar de su fama de ciudad fea por excelencia, con disposiciones del terreno que muchas sensibilidades encontrarán objetivamente deprimentes.

Por supuesto, en el reencantamiento psicogeográfico de sitios como Móstoles el lado subjetivo de la ecuación es importante, ya que la psicogeografía solo se puede entender asociada a una mirada intencionalmente diferente. Pero no basta. El potencial realmente subversivo y novedoso de la psicogeografía del ahí es la premisa de que las condiciones objetivas de lo maravilloso, por emplear una categoría querida por el surrealismo y tristemente apartada del debate actual, están geográficamente muy bien repartidas. Se dan realmente en todas partes. Incluso en los lugares aparentemente más desfavorables.

Mi experiencia de paseos y derivas mostoleñas, que espero dar forma y sistematizar pronto en un pequeño libro, confirma que la hipótesis central de una psicogeografía del ahí es correcta. Pasear por Móstoles con vocación psicogeográfica es un juego con premios seguros y fascinantes. Por supuesto, también en Móstoles la belleza es muy fácil si uno recorre sus numerosos parques, o sus alrededores de decadencia agrícola, bajo los efectos de ciertos cambios de luz. O atendiendo al desfile cromático que acompaña al paso de las estaciones. O recuperando la calle entre escamas de agua y charcos como escombros del cielo después de una de sus copiosas tormentas de verano.

Pero Móstoles alberga bellezas de lugar y de situación más específicas, que desbordan la gratificación sensible universal (por otra parte imprescindible) que se puede obtener en cualquier sitio cuando se frecuenta la frontera entre lo humano y lo natural, definido esto como lo que se reproduce con independencia de nuestros actos, aunque sean procesos antropogénicamente intervenidos (lo cósmico, lo geológico, lo ecosistémico o lo atmosférico). Por ejemplo, la desorientación particular que provoca su



trazado urbano caótico, repleto de callejones, patios interiores, pasadizos, calles ciegas, toponimias intermitentes, líneas rotas y sorpresas, pues Móstoles es una ciudad que sus propios urbanistas califican de “ilegible”, producto de un proceso de urbanización salvaje y compulsivo. En la aparente uniformidad de su lenguaje arquitectónico, Móstoles presenta dialectos y acentos muy variados, ornamentos desconcertantes, edificaciones convencionales con acabados evocadores y sugestivos, en los que nadie suele reparar.

Móstoles es también fértil para interpretaciones simbólicas estimulantes, y copiosa en eso que el Grupo Surrealista de Madrid denomina “irracionalidades concretas”, pequeños y hermosos momentos de suspensión del sentido por la yuxtaposición de elementos imposibles. Y por supuesto, si además vives en Móstoles (y explorar lo conocido es el elemento vertebral de una psicogeografía del ahí) se abren toda una serie de posibilidades psicogeográficas muy atractivas. En primer lugar, Móstoles ha sido y sigue siendo escenario tanto de luchas sociales importantes (el centro social okupado más longevo del Estado español está en Móstoles, *La Casika*) como de rebeldías estéticas y contraculturales interesantes (con mucha pujanza en el grafiti y en algunas escenas musicales underground) que han dejado y siguen dejando sus reverberaciones en el plano de la ciudad. En segundo lugar, cualquier paseo por Móstoles es una lotería de encuentros que pueden cambiar el rumbo del día, pues Móstoles conserva mucho de lo que asociamos al imaginario de un barrio: vínculos densos, círculos sociales extensos y mucha vida de calle. Un sitio, en definitiva, con cuerpo de ciudad y alma de pueblo. Esta mixtura que entremezcla la variabilidad e innovación de la ciudad, y la calidad comunitaria y acogedora de un pueblo, asienta un paisaje antropológico en el que siempre merece la pena reincidir en pequeñas aventuras cotidianas.

Esta breve relación de las posibilidades de una *psicogeografía del ahí* aplicadas al caso mostoleño, que son fruto empírico de un ejercicio en curso que espero sistematizar pronto, sirve para ilustrar el potencial transformador de esta sinapsis entre los planteamientos de Ivain y Riechmann. El resultado es algo que nos ayuda a minimizar los impactos ecológicos de nuestro modelo de felicidad. Que contribuye a reterritorializar la percepción. Que nos facilita reconquistar esa cosa vieja que se nos ha ido perdiendo con la destrucción del paquete antropológico del neolítico de la que siempre se lamenta Santiago Alba Rico: *habitar*. Y por tanto tener un lugar, en una comunidad, que es la única forma de ejercer nuestro derecho al mundo sin destruirlo.

## Bibliografía

Alba Rico S. (2017) *Ser o no ser (un cuerpo)*, Barcelona, Seix Barral.

Aragon, L. ([1926] 2016), *El aldeano de París*, Madrid, Errata naturae.

Bellver J. (2018) “La Cuarta Revolución Industrial ante la crisis ecológica” en VVAA, *La Cuarta Revolución Industrial desde una mirada ecosocial*, Clave Intelectual, Madrid.

Benjamin W. ([1982] 2007), *El libro de los pasajes*, Akal, Madrid.

Breton, A. ([1950] 1996), “Pont Neuf”, en *Vuelta*, nº232, marzo 1996.

Breton, A. ([1927] 1997), *Nadja*, Cátedra, Madrid.

Breton, A. ([1937] 2000), *El amor loco*, Alianza, Madrid.

Cadarso M.A. et al. (2015), Quantifying Spanish tourism's carbon footprint: the contributions of residents and visitors. A longitudinal study, *Journal of Sustainable Tourism*, DOI:10.1080/09669582.2015.1008497

Debord, G. ([1955] 2001a), “Introducción a una crítica de la geografía urbana”, en Internacional Letrista, *Potlatch*, Madrid, Literatura Gris.

Debord, G. ([1958] 2001b), “Teoría de la deriva”, en Internacional Situacionista, *Internationale Situationniste #1-6 vol.1 La realización del arte*, Madrid, Literatura Gris.

Debord, G. (1967), *La sociedad del espectáculo*, en Archivo Situacionista Hispano, Página web: <http://www.sindominio.net/ash/espect.htm>

Galbraith, J.K. ([2015] 2018), *El fin de la normalidad. La gran crisis y el futuro del crecimiento*, Madrid, Traficantes de sueños.

Garcés, Marina (2017) “Desmarcar Barcelona” —conferencia—. En: <https://www.cccb.org/es/multimedia/videos/desmarcar-barcelona/210419>

Ivain, G. ([1953] 2001) “Formulario para un nuevo urbanismo”, en Internacional Situacionista, *Internationale Situationniste #1-6 vol.1 La realización del arte*, Madrid, Literatura Gris.

Lenzen M. et al. (2018), “The Carbon Footprint of Global Tourism”, en *Nature Climate Change*, nº 8, págs 522–528.

Lesmes, D. (2011), “El flâneur, errancia y verdad en Walter Benjamin”, en *Paralelaje*, nº6,- Página web: <http://www.paralaje.cl/wp-content/uploads/2014/11/6-2-LESMESS-DOSSIER-173-556-1-PB.pdf>

Del Molino, S. (2016), *La España vacía. Viaje por un país que nunca fue*, Madrid, Turner.

Molins A. (2017), "La era del post-turismo", *La Vanguardia*, 4-06-2017- Página web: <https://www.lavanguardia.com/vida/20170604/423174493925/edad-post-turismo-millennials-busqueda-experiencias.html>

Moruno, J. (2015), *La fábrica del emprendedor. Trabajo y política en la empresa mundo*, Madrid, Akal.

Mumford, L. ([1961] 2012), *La ciudad en la historia*, Logroño, Pepitas de calabaza.

Naredo J.M. y Montiel A. (2011), *El modelo inmobiliario español y su culminación en el caso valenciano*, Icaria, Barcelona.

OMT (2019) Tabla de datos. Página web: <https://www.unwto.org/es/unwto-tourism-dashboard>

Riechmann, J. (2013) *Aquí es nada. Nueve ensayos sobre el mundo, la poesía y el mundo*, Bilbao, El Gallo de Oro.

Santiago Muíño, E. (2018), "Los frutos podridos de la economía política. Notas por un posmarxismo ecológicamente fundamentado", en Riechmann et al. *Ecosocialismo descalzo: tentativas*, Barcelona, Icaria.

Sorando D. y Ardura A. (2016). *First we take Manhattan. La destrucción creativa de las ciudades*, Madrid, Catarata.

Steffen W. et al. (2015), "The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration", en *Anthropocene Review*, 2(1), 81–98.

Zukin, S. (1982), *Loft Living. Culture and Capital in Urban Change*, Baltimore, John Hopkins University Press.

---

## Notas

<sup>1</sup> Este artículo forma parte del proyecto *I+D+i Humanidades ecológicas y transiciones ecosociales. Propuestas éticas, estéticas y pedagógicas para el Antropoceno* (PID2019-107757RB-I00.2020-2022), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación en la convocatoria de Retos 2019.

## Heliotropismo en la playa terminal de la crítica

Jeff Diamanti

Universidad de Amsterdam / [j.diamanti@uva.nl](mailto:j.diamanti@uva.nl)

Traducido por Amaya Bozal

---

### Resumen

En este ensayo, anteriormente publicado en su versión inglesa en la revista *The Large Glass. Journal of Contemporary Art, Culture and Theory* (nº 27/ 28 de 2019, pp. 48-57), Jeff Diamanti reflexiona en torno al estatuto de la crítica en el contexto de la crisis ecológica. ¿Es factible sostener la posición del sujeto crítico ante las dimensiones hiper-objetuales de fenómenos como el cambio climático, de esa realidad envolvente y potencialmente catastrófica de la que formamos parte y en la que naturaleza e historia aparecen fuertemente imbricadas? A partir de algunos pasajes de la obra de Theodor W. Adorno, de la instalación de Olafur Eliasson en la sala de turbinas de la Tate Modern y de referentes de la cultura visual contemporánea (como la serie *Leviathan*), Diamanti presenta un ejercicio intelectual que actualiza las humanidades (en concreto, la perspectiva de las llamadas "humanidades energéticas") a partir de la incorporación de las urgencias y retos que para la crítica cultural deparan acontecimientos críticos como el calentamiento global o la quema de combustibles fósiles.

---

En el presente ensayo, mi interés será retomar un elemento fundamental del discurso sobre el clima que, aunque fundamental, se ha infravalorado como fuente de pensamiento crítico y creativo sobre el clima: el sol o, mejor, las formas de relacionarse con la fuerza física y conceptual del sol mediante lo que denomino, siguiendo a Rudolf Arnheim y Elizabeth DeLoughrey, heliotropismo. Lo cierto es que el sol —o la energía solar— no ha desaparecido del todo en el discurso del clima. A eso me refiero cuando hablo del sol como elemento *fundamental*: la generación de energía fotovoltaica es, junto a la energía eólica, la tecnología más inmediata que nos viene a la mente cuando pensamos en la transición a una energía sostenible. Así que, tecnológicamente, el sol es una especie de clave para algo parecido a un capitalismo con conciencia medioambiental, una tecnofuente sostenible para un mundo destruido por los combustibles fósiles. Sin embargo, no me interesan necesariamente las políticas sobre energía solar, sino la forma en que el propio sol figura en las expresiones culturales que imaginan la relación diferente que podríamos tener con el mundo, con otras personas, pero también con los objetos y animales no humanos. Por esta

razón, afirmo que el heliotropismo es una fuente infravalorada de pensamiento crítico y creativo sobre el clima: porque si la energía solar se ha convertido en lo que Foucault denominaría un *dispositivo* del discurso del clima, los gestos hacia el sol (la relación con la solaridad) señalan una estructura de pensamiento y una relación con el entorno radicalmente diferente. Para establecer la importancia crítica del heliotropismo, analizaré dos intervenciones culturales que convierten la playa en un paisaje terminal donde futuros múltiples —carbónico, acuático y psicosocial— se diluyen frente a los hábitos del pensamiento crítico de hoy en día.

## I. El talante de Leviathan

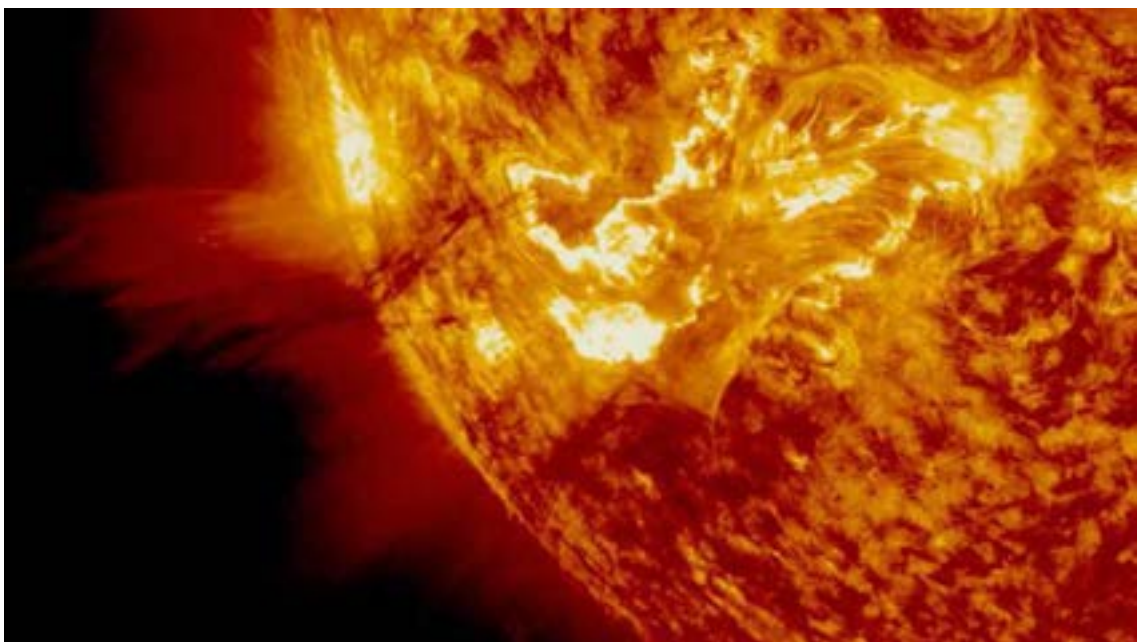


Figura 1. *Leviathan*, "Ben". Shezad Dawood. Instalación de vídeo, 2016.

Ben, la voz masculina que habla a lo largo del primer episodio del ciclo de vídeo en diez partes, de Shezad Dawood, *Leviathan*, no acaba demasiado bien. Conoce a Yasmina, cierto, que promete algo parecido a una cierta continuidad heteronormativa, incluso el filme llega a sugerir que es una especie de mezcla de civilizaciones, pero su atracción por él parece más una extensión de "la necesidad real de sexo", que cualquier tipo de atracción romántica; y aunque parece que Ben lo ha pasado bien en la orgía veneciana del tercer episodio, le dan una paliza en una playa marroquí en el cuarto y, finalmente, le viola sistemáticamente el capitán del carguero en el episodio quinto. Sin embargo, uno de los elementos peculiares del ciclo de *Leviathan* de Dawood es que la cuestión de cómo termina Ben no parece importar demasiado, es decir, más bien no importa en absoluto. Él forma parte de una trama, pero lo que argumentaré a continuación es que *Leviathan* convierte la trama en una especie de escenario, y el talante de

sus múltiples escenas (o paisajes) es lo que destaca en su compromiso bifocal con elementos no humanos junto al discurso humano. Que a Ben no le haya ido bien, si me permiten decirlo así, es algo que da absolutamente igual.

Este compromiso bifocal se establece en la secuencia inicial de *Leviathan*, cuando la cámara se acerca cada vez más al sol. Ben habla y prácticamente culpa al sol de la crisis social que precede a su presente; pero al medio culpar al sol, también medio señala la relación incongruente entre lo humano, el clima y la solaridad, es decir, parece racionalizar el apocalipsis que el filme toma como punto de partida, enfatizando la insignificancia del hombre frente a los sistemas terrestres, que eclipsan la centralidad de los asuntos humanos. Al basar todo el ciclo en la figura del sol como algo hostil e indiferente al hombre, *Leviathan* convierte la misma paradoja de los discursos dominantes sobre el cambio climático en una contradicción narrativa: el hombre es el agente del cambio climático en el mismo momento en que la propia distinción entre naturaleza e historia humana se ha replegado sobre sí misma y, con ella, todo el sistema de la Razón Liberal responsable de nuestro concepto inicial de lo humano. Sin duda, este ha sido un problema fundamental para todas las formas de teoría social y medioambiental post-antropocéntricas en las humanidades y ciencias sociales de las últimas dos décadas: el doble giro que supone haber tomado conciencia colectiva de *nuestra propia entidad como fuerza planetaria* que produce el cambio climático, al mismo tiempo que la multiplicidad de agentes distribuidos por todo el mundo no humano se presentan como solución (ya sea ética, conceptual o políticamente) al problema del cambio climático. Y más importante aún, el paso post-antropocéntrico que quiere relegar lo humano a su lugar biofísico en el mundo suele conllevar cierta resistencia a la narración, puesto que la narración conlleva todo un conjunto de genealogías y cauces que son (por regla general) absolutamente humanos. Este doble giro recibe muchos nombres, incluyendo el de Antropoceno, la conversión geológica del hombre, el giro geontológico y, en un plano más general, lo post-humano. ¿Cómo se puede desplegar esta contradicción en una narración como la de *Leviathan*, cuando una narración siempre, y en todas partes, parece exigir todo un conjunto de fuerzas humanas, incluso un núcleo humano, para poder comenzar?

Cada episodio de *Leviathan* se centra a su vez en un nuevo personaje, aunque los medios para centrarse en él giran al menos en torno a dos ejes que, en mi análisis, serán importantes para destronar al sujeto que el clima de *Leviathan* ayuda a figurar. Ben, Yasmine, Arturo, Jamila e Ismael dirigen el discurso narrativo de cada episodio —hablan en diferentes idiomas y tienen distintas aproximaciones a lo que vemos en esos filmes— pero no son responsables, estrictamente hablando, del talante de cada episodio. El talante y la voz en narratología son categorías diferentes porque, en el



análisis clásico de Mieke Bal, una historia puede narrarse desde una o desde muchas perspectivas, mientras que el punto focal de esa narración puede ser una persona o una cosa que nunca habla (la copa dorada en la novela de Henry James del mismo título o Heathcliff en *Cumbres Borrascosas*, que habla, pero no narra, y cuyo personaje es predominantemente responsable del talante o atmósfera afectiva de la novela). La distinción entre talante y voz es importante en el estudio de la narración, porque ayuda a señalar la distancia entre el discurso, lo que se dice, y lo que se siente —esos centros cambiantes de gravedad que se refieren al objeto cultural en su conjunto o que hacen que un objeto cultural sea irreducible a personajes o narradores que hablan—. El talante, en otras palabras, no necesita (de hecho, a menudo no es) un efecto de voz. Por el contrario, y lo que resulta aún más extraño, el talante es tanto una cualidad de los objetos como de los sujetos.

En el presente ensayo deseo ofrecer una lectura de dos artefactos culturales recientes que ayudarán a prefigurar una nueva forma de pensar sobre cómo el clima transforma la teoría, es decir, cómo la teoría crítica ha imaginado y podría, de hecho, imaginar la relación entre el entorno físico y la relación que se ha desplegado entre primera naturaleza y segunda naturaleza en un contexto de calentamiento global planetario —un contexto, en otras palabras, en el que lo que previamente se imaginaba como trasfondo de la historia humana (el entorno) de pronto se ha adelantado (parafraseando a Bruno Latour) al primer término de los asuntos globales—. Ya se han formulado múltiples conceptos sobre la naturaleza del tema y la vitalidad del mundo material para superar lo que parecían categorías teóricas fijas y pétreas, es decir, el tema y objeto de la historia, así que ahora deseo establecer algunos de los conceptos y modos estéticos de percepción que han puesto a nuestra disposición todo un conjunto de artefactos culturales que, de alguna manera, ya prefiguran un nuevo clima crítico en su misma estructura: *Leviathan*, que convierte la trama en algo paralelo al paisaje; y la instalación canónica en la Tate Modern de Londres que recrea la escena de un día soleado, y que proporciona la experiencia de un placer colectivo a un espectador cada vez más nervioso ante el calentamiento global.





Figura 2. *Leviathan*, "Ben". Shezad Dawood. Instalación de vídeo, 2016.

Llevamos diez minutos escuchando la narración de Ben sobre el presente de *Leviathan* —nuestro futuro más próximo— cuando nos habla en pasado de la adaptación planetaria que marcó el colapso de la civilización. Mientras el sol comienza a comprimirse y subir de presión, desencadenando el especulativo final de todo lo humano en la tierra, a medida que el fuego avanza, las inundaciones arrasan y el melodrama más shakesperiano de todos, *La tempestad*, hace que el entorno se vuelva extraño, señala Ben, precisamente en el momento en que finalmente vemos al personaje de Ben ante nosotros, en la pantalla, “¡el clima parece imitar el talante del resto de los habitantes de la tierra, perdón, los monos!”. Llegados a este punto, regresamos de la analepsis en tiempo pasado de Ben —un tiempo pasado que es nuestro presente de hoy— y asumimos el propio presente de *Leviathan*, pero con una nueva relación entre voz y personaje narrador. Ben, el personaje en pantalla, derrama algo en sus pantalones, pero el narrador se refiere a ello en presente, hablando desde el punto de vista de Ben. Pero, en vez de vincular la voz narrativa a los hechos, como suele suceder en la adaptación diegética (donde el personaje también es el narrador, aunque hable desde fuera de cámara), aquí tenemos lo contrario. El efecto es paradójico: precisamente porque la voz narradora de Ben *no* es la voz del personaje de Ben, puesto que el personaje de Ben no habla a la cámara mientras le seguimos a través de una casa abandonada, la distinción entre talante y voz ha quedado expuesta precisamente como algo *distinguishable* en el mismo momento en que parece en que se han sincronizado. En el minuto o dos que comparten espacio, Ben y la voz de Ben solo se comparten débilmente, y sabemos de su debilidad porque irrumpen una vez más en lo que será la escena final del primer episodio, cuando aterrizamos en la playa terminal, anclada ahora al talante de la

imagen de un cadáver de ballena —una ballena que no habla ni tampoco lo necesita—. Esto será de relevancia para la conclusión de mi argumentación, donde sugiero que el modo de percepción que proporciona *Leviathan* se distribuye entre paisajes, personajes y trama.



Figura 3. *Leviathan*, “Ben”. Shezad Dawood. Instalación de vídeo, 2016.

Regresamos de nuevo a la playa en el cuarto episodio, pero esta vez es una playa marroquí. La vida bajo el agua y sobre el agua están en este paisaje de la forma más próxima, compartiendo ambas la pantalla (con tomas que saltan constantemente desde debajo del agua a la playa) y con lo que Jamila denomina, “antigua basura, nueva basura, basura orgánica, basura muerta” o, dicho de forma diferente, la relación compartida con y como detritos. Vemos basura en la playa, se nos dice que estos nómadas construyen sus casas con la basura del pasado y contemplamos cuerpos vivos que se retrotraen a materia descompuesta a medida que Ben y Yasmine se salvan de regreso a la playa. Pero si nuestra materialidad compartida es temporal (vinimos y volveremos a la cruda materialidad con el tiempo), entonces el salto concluyente entre lo que Jamila dice y lo que Jamila ve es lo que señala el compromiso de *Leviathan* con algo parecido a una bifocalización capaz de distribuir el talante entre paisaje, personaje y trama. “¿Cómo recordaré todo esto?”, reflexiona Jamila para sí, “pues en la playa puedo verme corriendo, con el corazón desbocado por esta nueva bestia importada, corriendo para sobrevivir.” Jamila se ve corriendo y está algo más que preocupada por este lapso entre voz y cuerpo. El discurso narrativo se ha hecho de nuevo indistinguible del cuerpo al que está asignado, precisamente en el mismo momento en que ese cuerpo está corriendo para sobrevivir —es decir, corriendo por su vida—. Como resultado, la cámara no ha estado filmando el paisaje para encuadrar la

escena, por así decirlo, sino que la escena de cada paisaje ya es una forma de ver. La visualidad del filme está distribuida, nunca se puede reducir totalmente a los esfuerzos de cualquiera de sus narradores por monopolizar su punto de vista. La playa terminal, tal y como he estado argumentando, es la escena que *Leviathan* prefigura como una estética de la percepción capaz de destronar al sujeto del capitalismo tardío.



Figura 4. *Leviathan*, "Jamila". Shezad Dawood. Instalación de vídeo, 2016.

Pero lo que me gustaría decir a continuación es que este sujeto destronado del capitalismo tardío *no* es el mismo sujeto que —como veremos en un momento— ayudó a consolidar los conceptos centrales de la teoría crítica en la postguerra, en torno a la cual surgieron diversas críticas culturales, del capital, ideología, sexo e incluso del clima. En suma, la genealogía de la teoría crítica conlleva en sus conceptos centrales una forma de concebir la emancipación social que todavía no estaba alerta de las presiones teóricas que supone el calentamiento global. *Leviathan* imagina para nosotros la desaparición tanto del sujeto originario del capital como de la teoría crítica. Pues este sujeto, en esta playa, ya ha sido desconectado de lo que veremos que fue, en la década de los sesenta, una relación ideológica encarnada en un entorno codificado por el capital. Además, al regresar a las posturas canónicas de la teoría crítica del siglo XX, también podemos comenzar a desentrañar el entorno *social* a través de cual, una modernidad basada en la energía fósil producía una especie de disociación trágica del ser frente a la experiencia del entorno físico.

## II. Las marcas del bronceado de Adorno y la escena del aburrimiento moderno

Recordemos que, para Adorno, la escena del aburrimiento moderno es un día soleado y su paisaje, una playa. No necesitamos imaginar la escena, porque ya nos la ha imaginado él por nosotros. Tomar el sol no solo es “físicamente desagradable” sino que, de una forma mucho más profunda, “ilustra cómo el tiempo libre se ha convertido en una forma de aburrimiento”.<sup>1</sup> Hacia 1969, momento en que escribió el ensayo, el clima aburrido lo es para Adorno porque su disfrute ya no es heliotrópico, como podríamos decir de los nenúfares que se abren con el buen tiempo de Monet o los girasoles de Arnheim, sino patológico. Los cuerpos que toman el sol no le parecen al teórico crítico una metáfora floral, mucho menos un tipo de mimesis estética donde el trabajador no solo desea ser considerado pintoresco, sino ser pintoresco. Para poder verlo de este modo, tendríamos que haber imaginado un tipo diferente de análisis estético por parte de Adorno, mucho más cercano, esto es, a la distinción anterior de Lukács entre primera naturaleza y segunda, distinción que resulta que no es una diferencia, sino un proceso por el que una idea de primera naturaleza (sin mediar o naturaleza inmediata) reaparece al otro lado de la segunda naturaleza como su constitución (donde desear una experiencia directa de la naturaleza viene a verificar la propia distancia de lo natural —un síntoma, en otras palabras, de la socialización en una segunda naturaleza—): aquí, las mediaciones de lo pintoresco (en nuestro ejemplo, el deseo de una experiencia fuera de la historia, la playa terminal) aparecen dentro de la historicidad de una segunda naturaleza (una sensibilidad estética, por un lado, y una fuerza subjetiva para escapar de la dominación de la segunda naturaleza sobre todas las experiencias, por otro). Pero no es esto lo que buscaba Adorno: esta gente, insiste, no busca la apariencia de la primera naturaleza en absoluto.

Adorno tiene otra cosa en mente. La escena se sitúa en el centro del penúltimo capítulo de la *Industria cultural*, titulado ‘Tiempo Libre’, la pretensión de dicho capítulo es, en general, historizar la dialéctica de la productividad del trabajo en el capitalismo del siglo XX y el tiempo libre que se genera fuera del entorno laboral. “El tiempo libre”, afirma Adorno al principio, “ya se ha expandido enormemente en nuestros días y nuestra época. Y esta expansión se incrementará aún más debido a las invenciones en los campos de la domótica y el poder atómico, que todavía no han sido explotados plenamente en ninguna parte”.<sup>2</sup> Está siendo descriptivo (señalando el crecimiento postbélico de la energía nuclear con usos industriales) y anticipando la paradoja de la productividad del trabajo en la era post industrial, que es la nuestra hoy en día: es decir, que el cálculo de trabajo comienza a estructurar los deseos creativos, personales e íntimos del sujeto, de tal forma que el tiempo de trabajo empezará a parecerse a lo

que Jonathan Crary ha denominado el esquema laboral 24/7. El tiempo libre se ha convertido en una forma de falta de libertad en el análisis de Adorno, porque se vuelve miméticamente hacia el impulso productivo: ya sea en el recreo personal en un camping (es tan reactivo a la acampada como a tomar el sol) o en el descanso pasivo nocturno frente al objeto cultural de masas por excelencia, la pantalla de televisión. Es esta privación de libertad la que Adorno encuentra en la playa, donde el gran sometimiento se vuelve hacia el sol compulsivamente.

La escena de aburrimiento que Adorno imagina para nosotros es un fetichismo mercantil que se ha encarnado plenamente en el objeto de la propia mercancía —todo el conjunto de la cultura y el mercado de masas, ahora tratados como *un conjunto unificado*, en vez de como objetos en conflicto o separados, el otro de la dominación del capital—. Tendidos, precisamente no como flores, estos cuerpos “que se chamuscan al sol simplemente por broncearse” expresan de forma literal el alcance de esta patología: “en el bronceado, que puede resultar bastante atractivo, el carácter fetichista de la mercancía llega a la gente real; ellos mismos se convierten en fetiches”.<sup>3</sup>

Lo que quiero sugerir es que las marcas del bronceado de Adorno nos proporcionan una visión bastante significativa de algo parecido a un límite interno en la crítica de mediados de siglo. Un límite o umbral, porque esta escena da paso, en un registro conceptual, a la estructura del clima por un lado y a la “vida deteriorada” por otro, y no a la estructura que sugeriré a continuación que ha llegado a inquietar al primero: es decir, la estructura del clima y la vida planetaria tan esencial en el reciente trabajo de respuesta al calentamiento global, tanto en humanidades como en las ciencias físicas y sociales. El conjunto de la cultura de masas es heliotrópico, sin duda, pero la solaridad es paradójicamente incidental a la escena, si por solaridad nos referimos a la relación social y al ritmo calibrados o resintonizados de alguna forma por la energía solar. Aquí, en esta playa, nos encontramos en el umbral del límite de pensamiento; un umbral que Adorno, Benjamin y tantos otros pertenecientes a la tradición que hunde sus raíces en Hegel denominarán, una y otra vez, la dialéctica entre naturaleza e historia. Y es un umbral al menos por dos razones que quiero explorar desde el punto ventajoso de la experiencia incipiente, pero cada vez con más historia, de lo que Andrew Ross denomina, “clima extraño” y Amitav Ghosh ha denominado provocativamente, “clima raro” —adjetivos que ambos análisis describen: primero, cómo el tiempo se convierte en clima; segundo, la cualidad de desamparo supremo que irrumpe en nuestro sentimiento compartido de hábitat—.

Se trata de otra forma de plantear la cuestión que estoy investigando en un futuro libro, cómo el clima transforma la teoría crítica. Es decir: ¿qué le



ocurre a la teoría social cuando el cambio climático destierra el buen tiempo frente al objeto —cuando el clima se hace extraño, raro—? Por un lado, el placer heliotrópico de un bonito día se asocia a la ola de calor, a la violencia del último capitalismo fósil y a la aparición de la volatilidad atmosférica, pero a su vez ocasiona una ecopoética del clima y *una emergente crítica del clima*.

Para Elizabeth Povinelli, este nuevo terreno “nos sitúa en el límite” de nuevos géneros de “antagonismos”: es decir, “el choque entre seres humanos y naturaleza, entre sociedades y naturalezas, entre especies y los sistemas geológicos, ecológicos y meteorológicos que la sustentan”.<sup>4</sup> Los retos son múltiples y existen a múltiples escalas de referencia (de la animal a la meteorológica), pero el punto central de este “límite” es la categoría de lo humano en lo que Povinelli denomina “geontología” del presente, así como los últimos discursos liberales y figuras de referencia que buscan inocular lo humano en un mundo que parece tener una mente propia. “La forma más simple de esbozar la diferencia entre geontopoder y biopoder”, explica Povinelli “es que el primero no opera a través del dominio de la vida y las tácticas de la muerte” —como sucedía en lo que Foucault determinaba como biopolítica— “sino que, más bien, es un conjunto de discursos, afectos y tácticas empleadas en el liberalismo tardío para mantener o dar forma a la nueva relación de distinción entre Vida y No Vida.” En esta forma de poder contemporáneo, la “No vida” no es una descripción, sino el efecto de ser dominados como existencias no soberanas —desde plantas y animales a minerales e hidrocarburos—. La vida (o *bios*) se hace metabólica, reproductiva, mientras que la No Vida simplemente es un medio de vida biofísico. Pero la geontología también denomina una ansiedad y un umbral de la razón: la Vida y la No Vida ya no son simplemente una premisa originaria de liberalismos colonizadores, sino la reacción contra sus líneas fallidas, sus límites materiales reales —la erosión a veces rápida, a veces lenta, de este “contexto de la razón”—.<sup>5</sup> Dicho de forma más simple, el liberalismo tardío ya no opera simplemente en la diferencia entre el sujeto occidental y su orientalización del otro, que puede ser condenado a muerte por el estado (el otro colonial, el otro racial, el otro de género), ya no se trata simplemente de “nosotros” y “otros”, sino que ahora también existe otra *manera* más allá incluso de los otros, que se desfigura en la No Vida. El cambio climático en esta forma de pensar supone la desaparición de todo este contexto. ¿Qué idea más peculiar, verdad? Que el contexto de la razón liberal tardía resida en la ansiedad de distinguir entre Vida y No Vida. Quizá por eso, *Leviathan* reduce la trama de Ben y la trama en general a un elemento del paisaje: el paisaje, como el sol de McCaw\*, está precipitándose en la pantalla.

La periodización de Povinelli de la razón liberal tardía logra desechar la genealogía de poder foucaultiana para el presente, pero las expresiones de este nuevo límite de la razón consiguen, para Amitav Ghosh, presionar aún más los límites de la forma cultural. La crítica sostenida de Ghosh en *The Great Derangement* se dirige hacia lo que considera una resistencia al cambio climático en el realismo literario contemporáneo. Le preocupa que la ficción contemporánea no tenga la capacidad histórica o formal para comprometerse plenamente con la rareza del cambio climático. Ghosh sostiene que los acontecimientos climáticos repentinos o inesperados encajan difícilmente en la disposición probabilística del realismo contemporáneo: simplemente, se niega a considerar acontecimientos climáticos inesperados, debido a razones históricas pertenecientes a la institución de la literatura y la sensibilidad burguesa vinculadas, en el siglo XIX, a diferentes géneros de gradualismos, pero también por razones que nos retrotraen al tema y objeto del cambio climático. Ghosh está buscando en la forma cultural una anagnórisis del cambio climático y cierta *peripeteia* en su tratamiento, refiriéndose al reconocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas en la *Poética* de Aristóteles, y a cierta panoramización de la narración tras dicho reconocimiento. Pero, he aquí las raíces de esta ansiedad: lo inesperado precede a la anagnórisis o reconocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas en la teoría clásica de la tragedia —puesto que lo inesperado *desfamiliariza* el sentimiento de acogimiento del protagonista, de pertenecer a un hogar planetario que ahora se ha hecho extraño—. Ghosh quiere pensar en el cambio climático en los siguientes términos: es el alzamiento inexorable de los pasados doscientos años de civilización industrial, que ahora se expresan en todo tipo de fenómenos naturales que *entendemos* que están vinculados, pero para los cuales carecemos de los medios culturales de *reconocimiento* o de resintonización cultural. La tragedia del cambio climático antropogénico en este análisis de literatura realista contemporánea es que no puede imaginar todavía el doble giro del clima inesperado: por un lado, “las fuerzas y seres no humanos” que animan el cambio climático y, por otro, que “son el misterioso trabajo de nuestras propias manos, que vuelve a perseguirnos de forma y maneras impensables”.<sup>6</sup>

Perseguidos por el carácter inesperado de un clima extraño, lo humano y lo no humano se figuran y desfiguran mutuamente, el “límite” de la razón” que afirma Povinelli para la ansiedad del geontopoder liberal tardío nos devuelve a la escena del sol cayendo sobre la playa terminal: excepto que en esta lectura, la playa ahora se ha doblado, de tal forma que hay una playa producida en el sujeto aburrido del capital, y otra que marca el “término límite” de la razón liberal tardía. Nos sentimos terriblemente tentados a denominarlas, a su vez, la playa de la primera naturaleza y la playa de la segunda naturaleza, ¿pero acaso esta distinción no quedaba borrada en la nueva crítica del clima? No nos enfrentamos al anti-



humanismo latente de tantos eco-fascismos o del fascismo puro y duro, en torno al cual fluyen numerosos romanticismos de *lo natural*. Al contrario, es la crítica general al humanismo burgués ante su inesperada reaparición como clima extraño lo que nos lleva de regreso a la playa, buscando un heliotropismo que rompa con la patología del tiempo sin ocio.

#### IV. El clima como forma social

En “The Weather Project”, de Olafur Eliasson, 2003, este salto existe en la propia playa, una playa bajo un sol artificial que deja al espectador atónito. Bañada por un enorme ensamblaje de luces de monofrecuencia que simulan ser el sol, situada en la Sala de Turbinas de la Tate de Londres, esta playa devuelve el paisaje terminal a la institución artística e imagina una versión de lo heliotrópico que es conscientemente infraestructural. Sin duda, estamos en el umbral de algo parecido a un giro participativo en el arte, incluso a la verdadera estética relacional que le resulta tan problemática a Claire Bishop.<sup>7</sup> Pero es la especificidad material del encuentro con otros cuerpos a donde quiero llegar, puesto que no se trata de una inversión normativa en lo relacional como tal (en suma, la queja de Bishop ante la desaparición de la fricción y el antagonismo en el giro relacional) sino la experiencia de estar juntos en *una infraestructura* que “The Weather Project” pone a nuestra disposición. Pero es un tipo descarado de unión, cuya desfachatez forma parte de la resintonización que este heliotropismo ayuda a desencadenar, pues es la facilidad, el placer y la fuerza que provienen de una modernidad infraestructural que se siente *precisamente* como una segunda naturaleza, a lo que se refiere este sol. La Sala de Turbinas no figura en *The Weather Project* como algo que está detrás del espectador a modo de entorno o marco, sino como condición de su encuentro. El proyecto no invita al espectador a un placer heliotrópico en la ilusión del control del sol por parte de la modernidad, de la economía solar re armonizada con lo meteorológico. En *The Weather Project*, el “clima” es expresión de una cultura electrificada que experimenta el tiempo como, y a modo de efecto, de entorno construido —de un paisaje que es co-extensivo con el ambiente—. Volvemos a las marcas del bronceado de Adorno, la escena del aburrimiento moderno: una playa que no es una playa frente a un sol que sirve al capital.



Figura 5. *The Weather Project*. Olafur Eliasson, 2003.

Pero, recordemos que esto nunca se planteaba en la playa de Adorno, así que considerar la instalación de Eliasson como una traición o desvío de la experiencia de la primera naturaleza parecería presuponer la capacidad (o deseo) de tal experiencia. Para Louise Hornby, la instalación de Eliasson y su compromiso más reciente con el hielo en “Ice Watch”, “acaba con las ideas de tierra natal y entorno natural” al devolver la experiencia del sujeto al punto de atención del entorno, alienando a su vez al entorno de sí mismo.<sup>8</sup> Desde el punto de vista de remolcar hielo desde Groenlandia e Islandia a Europa occidental, creo que la objeción de Hornby es concluyente y digna de tenerse en cuenta ante la tendencia más general en la reciente estética ecológica de poner el clima por encima de todo. Pero la crítica a “The Weather Project” en los mismos términos que “Ice Watch,” es decir, que las condiciones para una experiencia del tiempo meteorológico se determinan primero simulando un entorno en una especie de militarización suave del clima, no tiene en cuenta lo que en mi lectura es el carácter de experiencia *colectiva*, lo que para Hornby no es más que “(justificar) la dominación humana del entorno diseñado”.<sup>9</sup> El cambio climático está tan inextricablemente unido a infraestructuras intensivas de recursos que hace que, en la vida diaria de un lugar como Londres, sea terriblemente difícil distinguir la primera naturaleza, precisamente porque la infraestructura es

el medio material a través del cual el *habitus* se consolida en lo dado. Creo que hay que extraer esta desfamiliarización de la condición infraestructural del *habitus* moderno, en vez de plantear un proyecto estético que naturaliza la fantasía *site-específico* de una supuesta alteridad de la segunda naturaleza.

Por tanto, mi argumentación va en contra de todo el discurso normativo de las humanidades medioambientales, que prefiere una relación sin mediar o *inmediata* con lo biofísico. Para mí (finalmente), el clima en “The Weather Project” se convierte en fuente de *forma social* que se proyecta a través del sujeto, del mismo modo que ocurre en el metro de Londres y, por extensión, en el aparato energético que envuelve a la *polis* en una planetariedad de energía fósil. Otra forma de decirlo sería que el clima en “The Weather Project” es lo opuesto al concepto romántico de naturaleza, puesto que aquí está atado a un entorno construido. Podríamos decir que es un clima construido por el hombre, no para promover la arrogancia de un discurso moderno que planea geoconstruir su camino fuera del cambio climático, sino para subrayar la experiencia vivida de unirnos a lo social, a una colectividad provisional, a *pesar* de la infraestructura. En otras palabras, la obra de Eliasson registra la historicidad del clima, y de forma más evidente cuanto más nos aproximamos a su disposición mecánica, pues lo último que vemos antes de entrar en el interior de la Tate Modern es la interferencia entre experiencia estética e infraestructura moderna de “The Weather Project”. Se torne en placer o dolor, la fuerza de la intervención del proyecto es negar cualquier moralización irreflexiva de la forma y exponer, en cambio, la relación necesaria entre la forma social y las materialidades que la construyen. El tiempo presente del cambio climático antropogénico ya no dependerá de una oposición simple entre tecnocapitalismo por un lado y un tipo de tecnofobia por otro. La modernidad todavía puede resolverse en un proyecto colectivo de justicia social y ecológica que ponga la infraestructura al servicio de un futuro radicalmente inimaginable. La crítica del clima en términos de (re)producción de un ensamblaje de segunda naturaleza parece perder de vista todo el tema central del tiempo atmosférico y su relación con las perturbaciones climáticas. Causa perturbaciones en el escenario del aburrimiento moderno y pide que nos despidamos de un tiempo aburrido.

¿Al final, es el sol con que descubríamos el mundo de *Leviathan* diferente al sol eléctrico de *The Weather Project*? En el análisis que acabo de ofrecer, el heliotropismo siempre nos devuelve al paisaje terminal de la crítica, no porque ofrezca una visión de la naturaleza sublime como tal (es decir, es un paisaje terminal de la crítica no porque sea *externo* a la crítica) sino porque estas dos obras nos proporcionan la *historicidad* del gesto como experiencia estética. En la playa de Adorno, tenemos la experiencia del capitalismo moderno en forma de un cuerpo plenamente fetichizado. En Eliasson, por

otro lado, el heliotropismo es un medio para reconfigurar el medio de la experiencia mediante la infraestructuralización del placer. En *Leviathan*, finalmente, bifocalizamos las materialidades del paisaje y el personaje de forma igual a la trama, pero esta bifocalización también es co-extensiva a cómo las películas de Daewoo imaginan una historicidad que es un tiempo futuro en nuestros propios días —es decir, solo porque *dónde estamos*, en *Leviathan*, es un lugar más allá de la nación estado, de la economía global, de las patologías de la razón liberal tardía y, finalmente, de las condiciones originarias del clima aburrido de los que había surgido la teoría crítica en su origen—. Pero nadie ha dicho nunca que el cambio antropocéntrico sería fácil, o que sería necesariamente bueno. Parte de mi argumentación señala que no será muy bueno, al menos hasta que no aparezca alguna nueva forma social (o quizá lo que Kathrin Yusoff ha denominado política geosocial) que se haga cargo de nosotros después de que *Leviathan* haya resintonizado nuestras facultades estéticas; es decir, una forma social radical que, por primera vez en la historia de la humanidad, sea capaz de hacerse cargo de un “nosotros” que tiene voz humana, pero no necesariamente su talante.<sup>10</sup> No obstante, si no sucede algo parecido, ya podemos ir preparándonos.

## Bibliografía

Adorno, Theodor W., *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture* (Londres: Routledge, 1991).

Bishop, Claire, “Antagonism and Relational Aesthetics”, *October* 110 (otoño de 2004), pags. 51-79.

Clark, Nigel y Yusoff, Kathryn, “Geosocial Formation and the Anthropocene”, *Theory, Culture and Society* 34, n° 2-3 (2017).

Gosh, Amitav, *The Great Derangement* (Chicago: University of Chicago Press, 2016).

Hornby, Louise, “Appropriating the Weather: Olafur Eliasson and Climate Control”, *Environmental Humanities* 9, n° 1 (2017).

Povinelli, Elizabeth A., “The Ends of Humans: Anthropocene, Autonomism, Antagonism and the Illusions of Our Epoch”, *South Atlantic Quarterly* 116 n° 2 (2017), pags. 293-310.

---

## Notas

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture* (Londres: Routledge, 1991), pag. 191. (Parece que existía una traducción al castellano, Adorno y Horkheimer. *La industria cultural. Iluminismo como mistificación de masas*. Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1988. No obstante, se puede encontrar en las Obras completas de Adorno publicadas por ediciones Akal, con distintos traductores, Madrid, 2009. N.T.)

<sup>2</sup> Ibid, pag. 168.

<sup>3</sup> Ibid, pag. 191.

<sup>4</sup> Elizabeth A. Povinelli, "The Ends of Humans: Anthropocene, Autonomism, Antagonism and the Illusions of Our Epoch", *South Atlantic Quarterly* 116 nº 2 (2017), pags. 293-310.

<sup>5</sup> Povinelli, <https://www.e-flux.com/journal/78/81514/geontologies-the-figures-and-the-tactics/>

\* Se refiere a la maravillosa obra del fotógrafo Chris McCaw (Dale City, 1971), producida con intensas solarizaciones por el proceso platino/paladio, tituladas, *SunBurn*, donde trabaja con la construcción y destrucción (quemado) producida por la luz solar, llevando la fotografía analógica al límite. N.T.

<sup>6</sup> Amitav Gosh, *The Great Derangement* (Chicago: University of Chicago Press, 2016), pag. 32.

<sup>7</sup> Claire Bishop, "Antagonism and Relational Aesthetics", *October* 110 (otoño de 2004), pags. 51-79.

<sup>8</sup> Louise Hornby, "Appropriating the Weather: Olafur Eliasson and Climate Control", *Environmental Humanities* 9, nº 1 (2017), pag. 62.

<sup>9</sup> Ibid, pag. 64.

<sup>10</sup> Nigel Clark y Kathryn Yussof, "Geosocial Formation and the Anthropocene", *Theory, Culture and Society* 34, nos. 2-3 (2017), pag. 62.

## Cuando pusimos al mundo a trabajar

Cara Daggett

Virginia Tech / [energyshift@vt.edu](mailto:energyshift@vt.edu)

Traducido por Amaya Bozal

---

### Resumen

Este texto es una traducción del prólogo del libro recientemente publicado por Cara New Daggett *The Birth of Energy: Fossil Fuels, Thermodynamics, and the Politics of Work* (Durham, Duke University Press, 2019), donde esta autora relata el modo en que los imaginarios culturales del siglo XIX (en particular, los gestados en las islas británicas) se vieron profundamente convulsionados por la articulación de dos fenómenos concretos: por una parte, la creación de un nuevo régimen de producción industrial basado en los combustibles fósiles (en concreto, en el uso masivo del carbón) y el incremento de la productividad del asalariado (sometido a la lógica de la plusvalía relativa, esto es, a la intensificación del trabajo por cada unidad de tiempo); por otra, la emergencia de un nuevo concepto de energía en torno a la ciencia termodinámica, que legitimó los imaginarios productivistas y el imperialismo fósil a través de la percepción teológica de la naturaleza como una fuente infinita de recursos al servicio de la empresa del progreso material humano (léase, occidental).

Publicación original: "Introduction: Putting the World to Work," in *The Birth of Energy*, Cara Daggett, pp. 1-14. Copyright, 2019, Duke University Press. All rights reserved. Republished by permission of the copyright holder.  
<https://read.dukeupress.edu/books/book/2619/chapter/1627666/Putting-the-World-to-Work>

---

Una casa. Un coche. Luces por la noche y calor en invierno.  
Una nevera para mantener los alimentos frescos y un horno para cocinar.  
Una mejor educación y un buen trabajo. Cuidados sanitarios modernos.  
Comunicaciones inalámbricas. Tecnología e innovación.  
La libertad de poder dedicarse a las actividades diarias personales más allá de la mera subsistencia. Estos son algunos de los muchos beneficios que aporta la energía moderna... ¿Pero, por qué la energía? Porque la energía es vital en nuestra vida cotidiana.

ExxonMobil, "La perspectiva energética: una visión hacia 2040" (2015)

El consumo intensivo de energía es necesario para llevar una buena vida. Al menos, en opinión de la perspectiva energética de ExxonMobil en su “Visión hacia 2040”, antes citada. A medida que el calentamiento global se hace cada vez más difícil de ignorar, los titanes del petróleo y el gas quieren etiquetarse como compañías de la *energía*, que proporcionan el tan ansiado poder<sup>1</sup> a la gente, más que como extractores de combustibles fósiles. Petróleo, gas y carbón se han convertido en los villanos del calentamiento global, pero ¿quién puede ir en contra de la energía?

Las compañías petrolíferas no están solas en su devoción por la energía. El concepto de energía también parece invitar a pensamientos grandilocuentes. Después de todo, podríamos decir que la energía nutre la propia vida, su producción y reproducción, y que toda actividad —“todo en el universo—, puede ser descrito en términos de energía”, incluyendo los organismos vivos y las civilizaciones humanas, tal y como proclamara la antropóloga Leslie White en 1943<sup>2</sup>. El significado de energía es amplio: la proporciona el carbón, el petróleo, el viento; es una entidad científica; una metáfora, un indicador de fuerza, está teñida de virtud. La energía parece trans-histórica y cósmica, pero también es material; discurre por tuberías, se almacena en tanques de gas y turbinas eólicas giratorias. Y lo que es más importante, la energía tiene un estatus fundacional en la física moderna: es la condición necesaria para entender el cambio en el cosmos.

Esto también hace que la energía sea el concepto ecológico por excelencia: una unidad de equivalencia a través de la cual podemos comparar civilizaciones humanas, desde la combustión de carbón en el siglo XIX, hasta un caballo que pasta en la antigua Grecia o la recolección de bayas de los primeros homínidos en el Pleistoceno. Olvidémonos del dinero, “la energía es la única moneda de cambio universal: tiene que transformarse en una de sus múltiples formas para que algo funcione”, observa Vaclav Smil, figura prominente en los estudios energéticos<sup>3</sup>. Al mismo tiempo, Smil señala que el consumo de energía y el bienestar humanos solo parecen estar correlacionados en una cifra concreta —unos 110 gigajulios (GJ) per cápita, al año— incluso, parece que sería “contraproducente” superar los 200 GJ<sup>4</sup>. Estados Unidos ha sobrepasado con creces ambos marcadores, con un consumo energético de 316 GJ per cápita al año en 2017<sup>5</sup>. No obstante, esta evidencia no ha mermado los sentimientos públicos tan extendidos sobre la energía. A los seres humanos parece gustarles aún más la energía, ExxonMobil y otros conglomerados energéticos lo dan por hecho. La U.S. Energy Information Administration (EIA) ha previsto un 28% de aumento del uso energético en el mundo para el año 2040<sup>6</sup>. Aunque el uso de energías renovables sigue acelerándose, su efecto ha sido más bien el de unirse en un mix energético, más que liderar una transición plena post carbono<sup>7</sup>. De hecho, la EIA predice que el uso de combustibles fósiles (a excepción del carbón) continuará creciendo junto a las renovables, que



representarán las tres cuartas partes del consumo energético hacia 2040. Tener menos energía parece algo casi incompatible con la política moderna. Abandonar la energía suena a sacrificio y cierto ascetismo, en el mejor de los casos; a muerte fulminante y absoluta injusticia, en el peor.

Pero tener aún *más* energía es incompatible con la vida de las especies en la tierra. Los científicos alertan de que “una cascada de retroalimentaciones podría llevar al sistema terrestre irreversiblemente ‘por el camino de una Tierra Invernadero’, lo cual daría como resultado un planeta altamente peligroso, incluso inhabitable, para los seres humanos”<sup>8</sup>. Tan dramático como suena, es difícil pasar por alto esta crisis en medio de lo que biólogos y ecologistas están denominando, la sexta extinción masiva<sup>9</sup>, nada menos que una “aniquilación biológica” que pinta “un cuadro sombrío para la vida futura, incluyendo la vida humana”<sup>10</sup>. Pero el consumo de combustibles fósiles, principal causante del calentamiento global, no es la única causa de la muerte masiva de la flora y fauna de la Tierra. Esta es una de las razones por las que, simplemente, dejar de consumir combustibles, desde los fósiles a los renovables, parece insuficiente si queremos sostener un planeta con biodiversidad adecuado para la vida humana. Muchos científicos se unen a los teóricos sociales y académicos humanistas, que insisten en que prevenir este desastroso cambio planetario no solo requerirá una tecnología más eficiente y combustibles renovables, sino también “nuevos valores, principios y estructuras compartidos colectivamente de lo que significa para los seres humanos vivir bien en la tierra”<sup>11</sup>.

En términos de energía, esto significa que no solo necesitamos combustibles alternativos, sino nuevas formas de pensar, de evaluar y habitar los sistemas energéticos. Un cambio en las culturas y epistemologías energéticas, o en las formas de entender la energía, supondría una transformación total de los hábitos de producción energética y de consumo. El naciente ámbito de las humanidades energéticas analiza de este modo la energía, como algo más que todo un conjunto de combustibles y su maquinaria asociada, como todo un aparato socio material que fluye a través de la vida política y cultural<sup>12</sup>. Las humanidades energéticas se preguntan cómo y porqué las comunidades se han vinculado a los combustibles fósiles, no solo como medio práctico para operar con nuevas tecnologías, sino también en la formación de petro-subjetividades y del petro-poder<sup>13</sup>. Hasta la fecha, estos estudios de la energía han tendido a centrarse en la comunión entre *combustibles* y culturas —especialmente del petróleo, carbón y gas, pero también de la energía solar, eólica y otras renovables—. El presente libro entra en conversación con los estudios de la energía y las humanidades, pero en vez de centrarse en la energía como combustible, abordaré la genealogía de la propia energía, trazando la aparición de una lógica dominante de la energía que cobró forma en primer lugar gracias a la termodinámica. *The Birth of Energy* examinará la

procedencia de la energía —¿cómo llegó la energía a identificarse con el combustible como objeto necesitado de dominio? ¿Por qué la política de la energía se refiere a la adquisición y seguridad del combustible, más que a la política de asegurar su vitalidad pública? La genealogía de la energía ayudará a entender por qué es tan difícil imaginar la energía de otra manera.

Sorprendentemente, la energía no tiene el antiguo pedigrí de otros conceptos científicos parecidos, como la materia o la fuerza. Al tratar la energía como objeto de eterno deseo humano, se ha oscurecido la particularidad histórica del concepto, tal y como nosotros (y ExxonMobil) lo conocemos. La energía es algo absolutamente moderno, que se convirtió en el elemento esencial de la física poco después de su descubrimiento a finales de la década de 1840, en el punto más álgido la revolución industrial, y después se difundió gracias a un grupo de ingenieros y científicos, en su gran mayoría del norte de Inglaterra, dedicados a la industria naviera, al cableado telegráfico submarino y otros proyectos imperiales. Antes de su aparición en la termodinámica, la energía no tenía esa asociación tan estrecha con el combustible, ni una definición científica, especialmente porque, como señala Barri Gold, la *energía* había caído en desuso como resultado del “desdén” de Isaac Newton por la palabra. En las décadas precedentes a la termodinámica, la energía solo se menciona esporádicamente y se usaba como “metáfora, como una palabra descriptiva, una falacia patética, una palabra apta fundamentalmente para poetas”<sup>14</sup>.

En otras palabras, hasta mediados o finales del siglo XIX, el concepto de energía tal y como ahora lo conocemos no existía en lengua inglesa, de tal forma que “nadie podría haber concebido el estudio del flujo de energía en la sociedad humana...ni haber calculado la energía aportada por las distintas fuentes energéticas o haber distinguido entre renovables y no renovables”<sup>15</sup>. En el ámbito de la política, la energía tiene incluso una historia aún más reciente. No fue hasta la década de 1970, a raíz de la así llamada crisis del petróleo, cuando el concepto de energía (como todos los significantes integrantes de combustible) se consolidó y popularizó como objeto de la política. El Departamento de energía de EEUU se formó en 1977 y tópicos como “transición energética”, “alternativas energéticas” y “previsión energética” proliferaron entonces por primera vez, pavimentando el camino para las “compañías energéticas” y sus horizontes energéticos.

Reconocer la energía como algo histórico es algo más que un subterfugio etimológico. Mucho antes de que la energía se convirtiera en un concepto clave en ciencia y política, los seres humanos ya utilizaban combustibles, modificaban herramientas para aprovechar mejor esos carburantes y experimentaban para mejorar los artefactos mecánicos. Antes de la ciencia

de la energía, sin embargo, estas técnicas y actividades humanas diversas no estaban conectadas por un solo paradigma científico o una estrategia política organizada. Incluso cuando, más tarde, la mecánica newtoniana avanzó teorías universales sobre las operaciones de máquinas como palancas, poleas y molinos de agua, todavía era incapaz de explicar el funcionamiento de máquinas impulsadas por calor, como la máquina de vapor. El proceso por el cual la combustión de carbón producía movimiento era algo que permanecía inmerso en el misterio, incluso cuando las máquinas de vapor ya estaban en camino de transformar los imperios y economías europeas.

Algo le sucedió a la energía en el siglo XIX, cuando la física y los combustibles fósiles se combinaron para dar a luz a esa energía que impulsa los negocios habituales de Exxon Mobil. Fue algo más que el advenimiento de sistemas de combustibles fósiles y el repunte del consumo energético. La energía apareció por primera vez como objeto de la política moderna. En ese nacimiento, la figuración expansiva, multidimensional, de la energía poética preindustrial se convirtió en una obsesión por poner al mundo a trabajar. Desde el siglo XIX, la relación humana con los carburantes se ha visto gobernada por esta singular lógica de la energía dirigente, que justifica vincular el bienestar humano a una idealización del trabajo, además de la tendencia incuestionable de poner en uso los materiales de la Tierra para obtener beneficio.

A medida que la energía se ataba cada vez más a la lógica imperante del trabajo, el mundo empezó a estar dirigido cada vez más por las metáforas y la física energética. La unión de energía y trabajo fue muy estrecha en el siglo XIX, con el supuesto descubrimiento de la energía y su puesta al servicio del imperialismo occidental de los carburantes fósiles. La epistemología de la energía occidental ató los sistemas de carburantes al evangelio del trabajo y su veneración por la productividad. El nexo energía-trabajo fue tan benevolente a la hora de expandir el capital fósil, tan propicio a ocultar su violencia, y estaba tan minuciosamente suturado que apenas queda rastro de su emparejamiento contingente. El entretejido de energía y *ethos* occidental, del trabajo dinámico y productivo, se produjo como una verdad cósmica.

*The Birth of Energy* sigue las huellas que todo esto ha dejado, recogiendo los toscos retales y nudos de este tejido, como evidencias de lo que se ha hecho y continúa haciéndose para producir energía como una racionalidad política que justifica la extracción masiva y el imperialismo capitalista. Hacer que estas huellas sean visibles supone narrar la historia de la captura de la energía —con toda su capacidad estética, teológica y material— por la lógica del trabajo alimentado con combustibles fósiles. Los sistemas de carburantes fósiles de control europeo no se extendieron de forma gradual

por todo el globo; encontraron resistencia, y avanzaron en esfuerzos continuados por extinguir formas de vida y otras epistemologías energéticas potenciales que desafiaron sus proyectos. Al mismo tiempo, el trabajo cada vez se entendía más mediante metáforas energéticas como un lugar de transformación energética que exige la maximización de la eficiencia y el productivismo. De muchas maneras, los occidentales siguen encerrados en esta epistemología energética.

### La energía como metáfora

Si la energía no es un hecho de naturaleza trans-histórica, tampoco es un concepto o metáfora pura, una invención de la mente humana. La energía no puede reducirse a un artefacto de la cultura victoriana, a un mero conjunto de combustibles. Es un ensamblaje híbrido de todas estas cosas, lo que Donna Haraway (y otros)<sup>16</sup> han denominado, *naturacultura*, un término que señala lo inseparable de naturaleza y cultura. Para llegar a desentrañar qué significa naturacultura, será útil considerar la interpretación biológica de Haraway, que inspira mi propia lectura de la física energética. En *How like a Leaf*, Haraway describe la biología en una doble lectura, entendiéndola como, “la forma en que el mundo funciona biológicamente, pero también la forma en que el mundo funciona metafóricamente...pienso en las entidades intensamente físicas de los fenómenos biológicos, de ellas obtengo estas grandes narraciones, estas historias cosmológicas, si así lo prefieren<sup>17</sup>.”

Una *célula*, por ejemplo, es el nombre que se da a “un tipo histórico de interacción, no es el nombre de una cosa o de algo en sí mismo”. De nuevo, la idea no es perder la realidad material y sus células o combustibles (o energías), todas ellas palabras que denotan nuestro compromiso con las cosas del mundo. El ejemplo filosófico de Haraway se basa en estar en el mundo, entre las cosas, *in media res*, resistiendo el impulso hacia la abstracción y la finitud. Por tanto, es importante para Haraway que la biología tenga esta doble cualidad, con dos aspectos: primero, que “vivimos íntimamente ‘como’ y ‘en’ un mundo biológico”, y segundo que “*la biología es un discurso, no es el propio mundo*” (en cursiva en el original)<sup>18</sup>. El resultado es que vivimos dentro de la biología, que constituye una naturacultura, y esto significa, “estar dentro de la historia, así como estar dentro del deseo de complejidad natural. Admito que encuentro esto último muy importante. Pero el resultado final, cuando hablamos de biología, es que se trata de una forma específica de relacionarnos con el mundo”<sup>19</sup>.

Como en la interpretación que hace Haraway de la biología, la energía es una forma de contar “cómo funciona el mundo metafóricamente” y surge de “un tipo histórico de interacción” entre personas y máquinas. La ciencia de

la energía supone discursos, teorías y experimentos que son prácticas materiales, pero que no representan simplemente la naturaleza o la propia vida. La energía se materializa en parte a través de las experiencias humanas en el mundo, entre las cosas, *in media res*. Es una figuración, un “tropo semiótico” que proporciona “un mapa condensado de mundos contestables”, un mapa que traza “universos de conocimiento, práctica y poder”<sup>20</sup>. Las figuraciones no son verdaderas ni falsas; Cynthia Weber explica que las figuraciones “no (mal) representan el mundo, pues para ello suponen que el mundo como significante las preexiste. Más bien, las figuraciones...condensan imaginarios difusos sobre el mundo en una forma específica o en imágenes que crean otros mundos específicos”<sup>21</sup>. La energía es una figuración del combustible, pero la ecuación energía/combustible supone algo más que una concentración dada de moléculas lista para ofrecer energía cinética, más bien se trata de “átomos que implosionan o nódulos densos que explotan en el amplio espectro de la práctica”<sup>22</sup>. Una aproximación genealógica a la energía significaría tratarla como un mapa condensado, un conjunto de tropos y metáforas que ayudan a describir “un tipo histórico de interacción” que se está generando continuamente en la intersección de cuerpos, máquinas y combustibles. La figuración dominante de la energía no puede separarse del contexto sociomaterial en el que emergió, que fue la convergencia de personas, carburante fósiles y máquinas de vapor en la industria de la Europa imperialista. En cambio, la energía “explota en todo un mundo de práctica” —un mundo donde la prosperidad se basa en medidas de trabajo productivo e indolente gasto—.

La figuración de la energía fue política; servía a unos intereses a expensas de otros. De hecho, otra forma de entender la energía es pensar en ella como una *idea dirigente*, un término que Karl Marx empleó para imbuir las ideas de un período en su contexto material. En *La ideología alemana*, su extensa crítica al idealismo alemán, Marx escribe que las ideas dirigentes, “no son más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las relaciones materiales dominantes captadas como ideas; por consiguiente, las relaciones que hacen que una clase sea dirigente son las ideas de su dominación”<sup>23</sup>. Del mismo modo que no había ideas puras flotando libremente en su contexto histórico material, tampoco podía haber ciencia “pura”. Marx, que siguió muy de cerca los desarrollos científicos de la evolución y la energía, insistía en que el pensamiento científico también estaba enraizado en el contexto material de su época. Opone la idea de que, “hay secretos que solo se revelan a los ojos del físico o el químico”, como “¿qué sería de la ciencia natural sin la industria y el comercio? Incluso a esta ciencia natural ‘pura’ se le ha proporcionado un objetivo, de índole material, que solo se logra mediante el comercio y la industria, gracias a la actividad sensible de los hombres”<sup>24</sup>. Entender la energía como una idea dirigente supone apreciar que la energía surge en el contexto de las relaciones de poder de la industrialización basada en combustibles fósiles,

con un objetivo que se orienta hacia la extensión del comercio y la industria occidental.

Para poder subrayar la aparición de la energía como lógica occidental, me centraré en el mundo anglosajón de Gran Bretaña y EEUU y en un período que va desde mediados del siglo XIX a comienzos del siglo XX, del “descubrimiento” de la energía a las décadas cumbre del nuevo imperialismo. En vez de aceptar la narración habitual del descubrimiento y difusión de la energía como conocimiento objetivo, me interesa más la parcialidad de la energía, poner en cuestión sus pretensiones de universalidad. Contestar la universalidad de la energía exige ponerla en un contexto europeo septentrional específico y darse cuenta de que la energía se articuló por primera vez como objeto moderno de la política al servicio de los intereses industriales europeos. La energía está vinculada al mero deseo de adquirir, de transportar y organizar las capacidades geofísicas del combustible para el placer de ciertos grupos de humanos<sup>25</sup>.

Tal y como describo en la primera parte, en la época victoriana se interpretó la energía por primera vez como un conocimiento organizativo importante para la industrialización, que explicaba las nuevas tecnologías y corrientes instauradas por el consumo de combustibles fósiles. Muchos de los científicos que promocionaron la energía, la trataron como un concepto inherentemente político y geo-teológico. La figura de la energía podía utilizarse para abordar temas tan importantes como el significado del trabajo, así como la relación de los seres humanos con la Tierra o Dios. Analizar la energía suponía estudiar la tensa imbricación industrial de seres humanos, no humanos y máquinas. Pero, aunque los físicos afirmaban haber descubierto la energía, las leyes resultantes de la termodinámica finalmente plantearon más cuestiones sobre la energía y la Tierra de las que podían contestar. Las asombrosas paradojas de la energía —su opaca rareza— han seguido siendo una fuerza conductora del desarrollo de la física moderna, y el significado y dimensiones de la energía se han hecho aún más complejos en las investigaciones posteriores sobre mecánica cuántica, relatividad, cibernética o teoría de la complejidad.

Si la Primera Parte narra el nacimiento de la energía en el norte de Gran Bretaña, la Segunda Parte analizará cómo la figura de la energía reforzó el gobierno imperialista del trabajo, tanto humano como no-humano. Las metáforas y discursos energéticos se emplearon como parte del espíritu científico del nuevo imperialismo, una aceleración momentánea de los imperios europeos que comenzó en la década de 1870, con la así llamada disputa por África, y continuó hasta la desintegración de los imperios europeos a finales de la Segunda Guerra Mundial. El papel de la termodinámica como ciencia imperialista, que apareció junto y a través de la evolución y la ecología, ha sido sobrevalorado. Pero si la evolución puede



esbozar una narración global (sobre la más progresiva de las civilizaciones) así como la trama (una lucha por la supervivencia), fue la lógica dominante de la energía la que aportó el guion: el conocimiento energético había hecho posible *las actividades específicas* que supusieron el avance de Europa. Los europeos habían llegado al culmen en la escala de civilizaciones al maximizar el trabajo productivo y minimizar el gasto.

Las categorizaciones del trabajo y el gasto dependían de juicios energéticos que asumían que los imperios funcionaban como organismos vivos y que la energía alimentaba su metabolismo. La toma de energía permitía funcionar —crecer— pero solo si el gasto podía procesarse y eliminarse de forma adecuada. Al ofrecer una autoridad científica para el trabajo basado en combustibles fósiles, la lógica de la energía dominante allanó el camino para el paso victoriano “de una industrialización basada en el esclavismo imperial a un imperialismo industrial basado en el trabajo remunerado”<sup>26</sup>. Entendida como una unidad que fluye entre organismos, la energía sirvió como “proyecto delimitador”<sup>27</sup> para definir las fronteras de los conjuntos vivos. Las fronteras son inherentemente políticas. Tal y como sugiere Haraway, “lo que contiene los límites de forma provisional sigue siendo generativo, productor de significados y cosas. Establecer (observar) fronteras es una práctica arriesgada”<sup>28</sup>. Más aún, las fronteras también corresponden a un dominio, a los límites del control: todo lo que está limitado es conocido, se hace visible y es vulnerable de ser gobernado. Aquello que escapa a los límites tiene que ser evacuado, dirigido, invisibilizado.

Una genealogía de la energía, sintonizada con límites cambiantes, tiene mucho más que ver con la energía-en-funcionamiento que con el gasto, un código común aplicado a aquellos objetos y actividades que amenazan el gobierno de la energía. El gasto se genera en la intersección entre raza, género, clase, virtud, contaminación y violencia ecológica. El gasto es pérdida, siempre excede su confinamiento, siempre es constante y amenaza el proyecto industrial y los mercados delimitados, ya sea mediante huelgas de trabajadores, el hedor de los vertederos, accidentes, virus tecnológicos, contaminación o, finalmente, el calentamiento global, la extinción de las especies y el derretimiento de los glaciares. En general, el gasto también enfatiza cómo, con cada indicio de que los seres humanos tienen una mayor comprensión del mundo, más revela el mundo el exceso de comprensión humana. En el caso de la energía, la habilidad para explotar de manera más eficiente los combustibles fósiles apareció junto a la idea decimonónica de que la Tierra es algo dinámico e impredecible y, en el mejor de los casos, indiferente a la búsqueda humana de poder y eficiencia. En palabras de Haraway, en la era industrial los seres humanos se enfrentan cada vez más a la realidad del “mundo como ingenioso agente y actor”.



En este sentido, la época victoriana fue un preludio importante del Antropoceno, la época geológica propuesta donde las acciones humanas comenzaron a tener consecuencias planetarias (a menudo desastrosas). Pero no un preludio en sentido geológico o atmosférico —el Antropoceno ya había empezado mucho antes y avanzaba por aquel entonces—, sino ideal. Los geólogos todavía tienen que ponerse de acuerdo sobre las huellas físicas (que tienen que ser concretas y muy visibles) que marcan el inicio del Antropoceno, aunque muchos están de acuerdo en que la industrialización desempeñó un papel fundamental. Los candidatos para el punto de partida del Antropoceno van desde el primer uso humano del fuego, pasando por la matanza masiva de pueblos indígenas que siguió a la llegada europea al Nuevo Mundo, hasta la patente de la máquina de vapor en el siglo XVIII o las repercusiones nucleares en la década de 1960<sup>29</sup>.

Sin embargo, en términos de *idea* o conciencia naciente del Antropoceno, aunque los seres humanos ya habían observado hace tiempo sus efectos sobre el entorno, es posible que sea en el período victoriano cuando los seres humanos comenzaron a sentir por primera vez que esos efectos podrían ser planetarios y verdaderamente catastróficos para la vida humana en la Tierra<sup>30</sup>. Los victorianos percibieron que la industrialización desafiaba las estructuras ilustradas preexistentes. A comienzos de los siglos XVIII y XIX, la lógica imperialista de dominación comenzó a luchar, no solo con el Nuevo Mundo, sino con una Tierra nueva, una Tierra de fósiles y tiempo ancestral, en absoluto preocupada por el bienestar humano. La explosión de nuevos ámbitos científicos y disciplinas académicas en este período respondió a cosmologías que, en muchos casos, fueron interpretadas como apuntalamientos del antropocentrismo y la superioridad occidental. Entre ellas estaban la economía neoclásica, la evolución y la termodinámica, que todavía continuaban desarrollándose como tropos y metáforas maestras precisamente porque sirven a los intereses de la industrialización planetaria, habiendo ayudado a justificar el imperialismo europeo, externalizando sus injusticias ecológicas y sociales. La termodinámica topografió la nueva Tierra a través de la figura de la energía, una unidad que retenía su identidad a lo largo del tiempo (conservación de la energía), incluso cuando su tendencia a disiparse (entropía) suponía un trágico final. En este sentido, la energía también es un conocimiento del Antropoceno, una respuesta a atisbos de una nueva Tierra que ha sido posible gracias a máquinas basadas en combustibles fósiles. Pero esta es una Tierra que continúa resistiéndose a ser tratada como una fuente de recursos<sup>31</sup>.

Extender el Antropoceno a la época victoriana es útil en la política del clima contemporánea en cuanto que proporciona evidencia de la culpabilidad ecológica de un grupo relativamente pequeño de capitalistas industriales en el Norte Globalizado. Ese grupo no es la única parte responsable cuando se trata del calentamiento global, así como la época victoriana tampoco es el

único momento histórico importante en términos de comprender el estado del planeta hoy en día. No obstante, sería difícil subestimar la centralidad de ese grupo de agentes y ese período de tiempo en la historia. Algunos han propuesto cambiar el nombre de Antropoceno por *Capitaloceno* para subrayar este punto<sup>32</sup>. Aunque simpatizo con estos argumentos, el término Antropoceno ha demostrado ser mucho más incisivo. Si seguimos hablando de Antropoceno, al victorianizarlo ofreceremos un contexto a las líneas divisorias políticas y económicas de su génesis.

Más aún, hablar de un Antropoceno victoriano es insistir en que debemos enfrentarnos a cómo persiste la violencia histórica en las injusticias medioambientales hoy en día. Si, en cambio, hacemos un gesto más amplio hacia la especie humana como problema, con su sed insaciable de energía y su tendencia a “al rebasamiento ecológico”<sup>33</sup>, del cual la industrialización es solo la última crisis, entonces se hace increíblemente difícil imaginar caminos de energía alternativos. Si los seres humanos desean inevitablemente aún más energía entonces, ¿qué podríamos hacer salvo esperar un milagro tecnológico, transformar la condición humana o colonizar otro planeta? Asignar responsabilidad significa reconocer cómo funcionan los sistemas de combustibles fósiles para favorecer cientos de intereses, bien en Europa o Norteamérica, bien a las distintas visiones basadas en combustibles fósiles de los nuevos estados industrializados como China, India o Brasil. Entender la política de dominación de los combustibles fósiles es un prerrequisito necesario para desarrollar valores energéticos alternativos que sean debidamente justos y radicales.

La conclusión sugiere una visión diferente para la política de combustibles, una visión abierta por la genealogía de la energía. Esta unión energía-trabajo continúa dando forma a la política de combustibles y rara vez se pone en cuestión o en contexto.

De hecho, la política de la energía se basa firmemente en una lógica energética que, en retrospectiva, representa una aplicación lineal de la ingeniería de procesos de intercambio de calor, más que reflejar las multiformes rarezas que ha ido trazando la física de la energía desde ya hace tiempo. El dominio de la ética del trabajo a la hora de establecer los límites del gobierno de los combustibles es manifiestamente evidente. Si la propia ética del trabajo ha cambiado dramáticamente desde la época victoriana, la idea de que el trabajo es central en la vida es algo que impera en el Norte Global y especialmente en Estados Unidos, es decir, el “hecho de que, en el presente, tengamos que trabajar para ‘ganarnos la vida’ forma parte del orden natural, no es una convención social”<sup>34</sup>. La preocupación por el empleo, el sueldo y la productividad, todo lo cual alimenta el crecimiento económico y ayuda a garantizar la continuidad de

las comodidades y placeres de la vida moderna, está inextricablemente entretejida con los debates sobre el consumo de combustibles.

La ética del trabajo aparece continuamente como el hombre del saco que obstaculiza la política medioambiental. Supone la idea preconcebida de que unos sistemas de energía más renovables o sostenibles requerirán, inevitablemente, sacrificio y abnegación. Como resultado, los eco-modernos castigan a los medioambientalistas, preguntándose cómo el Norte Globalizado puede negar la vía de desarrollo y crecimiento industrial al Sur Globalizado<sup>35</sup>. Una consecuencia de este argumento es que el rechazo al consumo intensivo de combustibles significa también rechazar los planes más altos de la civilización y la vida, predicados en la disponibilidad de trabajo productivo para todos los ciudadanos.

La genealogía de la energía sugiere que hay otras formas de conocer y vivir la energía, que energía y trabajo pueden desvincularse. Los mapas que organizan las prácticas humano-combustibles no necesitan plantearse en unas coordenadas basadas en el trabajo. Trabajo y energía no solo pueden desvincularse —sino que *deberían*—. Si no se desafían las prácticas de trabajo y ocio dominantes, el alto valor que se concede al salario, al trabajo productivo en una economía neoliberal, será difícil desligar la cultura de los combustibles fósiles. Crear espacio entre energía y trabajo nos llevará por muchos caminos. Su conclusión señala una alianza potencial: la unión de política post-feminista y política post-carbono. Conseguir una conversación más duradera entre estos dos movimientos —uno contra los combustibles fósiles y otro contra el trabajo— puede beneficiar a ambos, especialmente cuando se ven influidos por epistemologías feministas y una apreciación de la (re) productividad. Una política energética post-trabajo sugiere más de una ruta que los medioambientalistas podrían tomar para huir de la maquinaria de resonancia neoliberal<sup>36</sup>, que obliga a contestar a los combustibles fósiles desde un paradigma trabajo-y-consumo. Mientras que, al aliarse explícitamente con los medioambientalistas, los movimientos post-trabajo pueden expandir su relevancia más allá de las críticas antropocentristas al capitalismo, mostrando que no solo la vida humana, sino la vida terrestre en su conjunto, está en juego en la refutación del trabajo.

## Energía libre

Todo lo que está limitado puede ponerse aparte, desatarse y ser libre. Al estudiar los vínculos entre trabajo y energía, descubrimos sus puntos débiles, los lugares propicios para la lucha. Comenzamos a apreciar la posibilidad de descolonizar la energía, de descubrir otras epistemologías energéticas, otras formas de conocer y vivir con los combustibles fósiles. La

liberación de la energía nunca ha sido tan necesaria, no solo por el bien de la vida humana, sino por el de todas las demás vidas que hay sobre la faz de la tierra. *The Birth of Energy* se une a toda una multitud que está luchando contra las cuerdas para liberar la energía de los vínculos del trabajo explotador.

Aunque la energía no dé nombre a un conocimiento universal, ni sea la única epistemología posible para los combustibles fósiles, quizá la comprensión habitual de la energía sea correcta en un sentido: la energía es “vital en nuestras vidas cotidianas”, como sugería ExxonMobil al inicio de este libro. La energía es aquello que fluye entre sistemas, entre ecologías, cuerpos y organismos. Lo que hacemos con nuestra energía, cómo la conocemos, la contamos, la dirigimos o utilizamos (¡o no!) da forma a las posibilidades de vida en la Tierra. El proyecto de poner al mundo a trabajar nos ha conducido a la aniquilación biológica. Necesitamos nuevas figuras y metáforas energéticas, también nuevas formas de evaluar la actividad de la energía.

## Bibliografía

Ceballos, Gerardo, Ehrlich, Paul R. y Dirzo, Rodolfo, “Biological Annihilation via the Ongoing Sixth Mass Extinction Signaled by Vertebrate Population Losses and Declines”, *Proceeding of the National Academy of Sciences* 114, nº 30, 2017.

Chakrabarty, Dipesh, “The Politics of Climate Change Is More Than the Politics of Capitalism”, *Theory, Culture and Society* 34, nº 2-3, 2017, 25-37.

Gold, Barri J., *ThermoPoetics: Energy in Victorian Literature and Science*, Cambridge, MA, MIT Press, 2010.

Haraway, Donna y Goodeve, Thyrza, *How Like a Leaf. An Interview with Donna Haraway*, Nueva York, Routledge, 1999.

Haraway, Donna, *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan\_Meets\_OncoMouse: Feminism and Technoscience*, Nueva York, Routledge, 1997.

Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Nueva York, Routledge, 1991.

Kolbert, Elizabeth, *The Sixth Extinction: An Unnatural History*, Nueva York, Henry Holt, 2014.

Malm, Andreas y Hornborg, Alf, “The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative”, *Anthropocene Review* 1, nº 1, Abril de 2014, 62-69.

Martínez-Aller, Joan, "Ecological Economics as a Human Ecology" en *Dimensions of Environmental and Ecologic Economics*, editado por Nirmal Chandra Sahu y Amita Kumari Choudhury, Hyderabad, Universities Press, 2005.

Marx, Karl, "The German Ideology" en *The Marx-Engels Reader*, editado por Robert C. Tucker, Nueva York, W. W. Norton, 1978.

McClintok, Anne, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, Nueva York, Routledge, 2013.

Smil, Vaclav, *Energy and Civilization: A History*, Cambridge MA, MIT Press, 2017.

Smil, Vaclav, "Science, Energy, Ethics and Civilization", en *Visions of Discovery: New Light on Physics, Cosmology and Consciousness*, editado por R. Y. Chiao et al., Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 725-26.

Steffen, Will et al., "Trajectories of the Earth System in the Anthropocene", *Proceedings of the National Academy of Science*, 115, nº 33, 2018,

Weber, Cynthia, *Queer International Relations* (Nueva York: Oxford University Press, 2016).

Weeks, Kathi, *The Problem With Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imagineries*, Durham, NC, Duke University Press, 2011.

White, Leslie A., "Energy and the Evaluation of Culture", *American Anthropologist* 45, nº 3, 1943.

---

## Notas

<sup>1</sup> "Poder" en el sentido de potencia energética y poder real. N.T.

<sup>2</sup> Leslie A. White, "Energy and the Evaluation of Culture", *American Anthropologist* 45, nº 3 (1943): 335.

<sup>3</sup> Vaclav Smil, *Energy and Civilization: A History* (Cambridge MA: MIT Press, 2017), 1. (Vaclav Smil, *Energías: una guía ilustrada de la civilización*, traducción de Ignacio Zúñiga, Crítica, Barcelona, 2001. N.T.)

<sup>4</sup> Vaclav Smil, "Science, Energy, Ethics and Civilization", en *Visions of Discovery: New Light on Physics, Cosmology and Consciousness*, editado por R. Y. Chiao et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 725-26.

<sup>5</sup> Cifras de la U.S. Energy Information Administration, acceso del 14 de septiembre, 2018, <https://www.eia.gov/tools/faqs/faq.php?id=85&t=1>

<sup>6</sup> "International Energy Outlook 2017", U.S. Energy Information Administration, septiembre de 2017, [https://www.eia.gov/outlooks/ieo/pdf/0484\(2017\).pdf](https://www.eia.gov/outlooks/ieo/pdf/0484(2017).pdf)

<sup>7</sup> Richard York y Shannon Elizabeth Bell, "Energy Transitions or Additions?", artículo en revisión.

<sup>8</sup> Will Steffen et al., "Trajectories of the Warth System in the Anthropocene", *Proceedings of the National Academy of Science*, 115, n.33 (2018): 8252-59, <https://doi.org/10.1073/pnas.1810141115>

<sup>9</sup> Elizabeth Kolbert, *The Sixth Extinction: An Unnatural History* (Nueva York: Henry Holt, 2014).

<sup>10</sup> Gerardo Ceballos, Paul R. Ehrlich y Rodolfo Dirzo, "Biological Annihilation via the Ongoing Sixth Mass Extinction Signaled by Vertebrate Population Losses and Declines", *Proceeding of the National Academy of Sciences* 114, n°.30 (2017): E6089-96.

<sup>11</sup> Steffen et al., "Trajectories of the Earth System in the Anthropocene".

<sup>12</sup> Timothy Mitchell, *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil* (Londres: Verso, 2013); Mathew T. Huber, *Lifeblood: Oil, Freedom, and the Forces of Capital* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013); Dominic Boyer, "Energopolitics and the Anthropology of Energy", *Anthropology News* 52, n° 5 (2011): 5-7; Stephannie Le Menager, *Living Oil: Petroleum Culture in the American Century* (Nueva York: Oxford University Press, 2016); Andrew Nikiforuk, *The Energy of Slaves: Oil and the New Servitude* (Vancouver, BC: Greystone, 2014); Dominic Boyer, *Energypower: Wind and Power in the Anthropocene* (Durham, NC: Duke University Press, 2019).

<sup>13</sup> Le Menager, *Living Oil*, Sheena Wilson, Adam Carlson e Imre Szeman, eds., *Petrocultures: Oil, Politics, Culture* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2017); Andreas Malm, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming* (Brooklyn, NY: Verso, 2016); Imre Szeman y Dominic Boyer eds., *Energy Humanities: an Anthology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2017); Cara Daggett, "Petro-Masculinity: Fossil Fuels and Authoritarian desire", *Millenium: Journal of International Studies* 47, n°. 1 (2018): 25-44; <https://doi.org/10.1177/0305829818775817>

<sup>14</sup> Barri J. Gold, *ThermoPetics: Energy in Victorian Literature and Science* (Cambridge, MA: MIT Press, 2010), 4.

<sup>15</sup> Joan Martínez-Aller, "Ecological Economics as a Human Ecology" en *Dimensions of Enviromental and Ecologic Economics*, editado por Nirmal Chandra Sahu y Amita Kumari Choudhury (Hyderabad: Universities Press, 2005), 66.

<sup>16</sup> Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, traducido por Catherine Porter (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993). (Latour, *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*, traducción de Victor Goldstein, Siglo XXI, Argentina 2007. N.T.)

<sup>17</sup> Donna Haraway y Thyrza Goodeve, *How Like a Leaf. An Interview with Donna Haraway* (Nueva York: Routledge, 1999), 24.

<sup>18</sup> Haraway y Goodeve, *How Like a Leaf*, 25.

<sup>19</sup> Haraway y Goodeve, *How Like a Leaf*, 26.

<sup>20</sup> Donna Haraway, *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan\_Meets\_OncoMouse: Feminism and Technoscience* (Nueva York: Routledge, 1997), 11.

<sup>21</sup> Cynthia Weber, *Queer International Relations* (Nueva York: Oxford University Press, 2016), 28.

<sup>22</sup> Haraway, *Modest\_Witness@Second*, 11.

<sup>23</sup> Karl Marx, "The German Ideology" en, *The Marx-Engels Reader*, editado por Robert C. Tucker (Nueva York: W. W. Norton, 1978), 172-3. (Engels y Marx, *La ideología alemana*, traducción de Wenceslao Roces, Akal, Madrid, 2014. N. T.)

<sup>24</sup> Marx "The German Ideology", 171. (Marx., op.cit. N.T.)

<sup>25</sup> Al desafiar la universalidad de la energía, *The Birth of Energy* también señala la necesidad de una investigación que querría descolonizar aún más la energía, lo cual supondría reconocer que las pretensiones de invención científica de la Europa moderna dependían de un conocimiento obtenido en y a través de compromisos en el Sur Global. El presente libro se centra en la energía como una lógica

occidental de dominación, pero al minar su pretensión de universalidad, señala la necesidad de estudios sobre la energía más diversos. Walter Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (Durham, NC: Duke University Press, 2011); Eric R. Wolf, *Europe and the People Without History* (Berkeley: University of California Press, 2010).

<sup>26</sup> Anne McClintok, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest* (Nueva York: Routledge, 2013), 112.

<sup>27</sup> Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (Nueva York: Routledge, 1991), 112.

<sup>28</sup> Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, 200.

<sup>29</sup> Simon L. Lewis y Aark A. Maslin, "Defining the Anthropocene", *Nature* 519, n°. 7542 (2015). 171-80.

<sup>30</sup> Timothy Morton, "Victorian Hyperobjects", *Nineteenth-Century Contexts* 36, n° 5 (2014); 389-300, John Plotz, "The Victorian Anthropocene: George Marsh and the Tangled Bank of Darwinian Environmentalism", *Australasian Journal of Ecocriticism and Cultural Ecology* 4 (2014); 52-64.

<sup>31</sup> Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women*, 201.

<sup>32</sup> Andreas Malm y Alf Hornborg, "The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative", *Anthropocene Review* 1, n° 1 (Abril de 2014): 62-69.

<sup>33</sup> Dipesh Chakrabarty, "The Politics of Climate Change Is More Than the Politics of Capitalism", *Theory, Culture and Society* 34, n°. 2-3 (2017): 25-37.

<sup>34</sup> Kathi Weeks, *The Problem With Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imagineries* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), 3.

<sup>35</sup> Mark Caine et al., "Our High Energy Planet: A Climate Pragmatism Project" (Oakland, CA: Brealthroughh Institute, abril de 2014), <http://thebrealthrough.org/images/pdfs/Our-High-Energy-Planet.pdf>

<sup>36</sup> William Connolly, *Capitalism and Christianity, American Style* (Durham, NC: Duke University Press, 2008).



# #Re-visiones

nº 10/2020

---

FOCUS

Calipso-Colapso-Fósil

## Un paisaje fósil

Excavación cartográfico afectiva de la descarbonización astur

Bárbara Fluxá Álvarez-Miranda

Universidad Complutense de Madrid / [bfluxa@ucm.es](mailto:bfluxa@ucm.es)

---

### Resumen

En 2012, tras el anuncio del gobierno de España de poner fin a la industria extractiva minera asturiana, el movimiento obrero minero organiza la ya histórica “Marcha negra” a Madrid. Un año después, participé en la exposición *Aprendiendo de las Cuencas* en LABoral Centro de arte de Gijón donde se exponían desde la perspectiva del arte las problemáticas de la futura reconversión de este paisaje industrial. Un paisaje industrial, rural, urbano y natural lleno de contradicciones económicas, sociales, medioambientales y antropológicas. Mi propuesta *Paisaje minado, dibujando la destrucción de otro tiempo* pretendía visibilizar este complejo territorio — icono del desarrollo moderno industrial español del siglo XX— acudiendo, en primera instancia, a las antiguas cartografías, planos de labores y esquemas de explotación procedente de los archivos de geólogos, topógrafos e ingenieros de minas, para después, atravesarlos con los testimonios recogidos de aquellos mineros y mineras (destaco especialmente el papel de la mujer minera) que excavaron cientos de “criaderos de carbón”. En esta aportación se confronta de un modo dialógico el material recopilado de aquella investigación con imágenes de los medios, obras, textos y propuestas del nuevo paradigma ecológico del siglo XXI que apuesta por la energía limpia y el abandono de los combustibles fósiles. El formato de presentación a modo de *atlas warburgiano* propone una “lectura” transversal de referencias visuales, sonoras y textuales en versión pdf y en versión multimedia a través de este link:

<https://docs.google.com/presentation/d/e/2PACX-1vRufsWGxjoaPZmma5spvf9DFwrzJQLDyIKj1EjPhuJKO6YsyiGZDVZdAArTFzRHAnP39ErOlyIM7FFX/pub?start=false&loop=false&delayms=60000&slide=id.p>

### Palabras clave

Arte; paisaje; ecología; mujeres mineras; lucha obrera; extinción de la industria minera; Asturias.

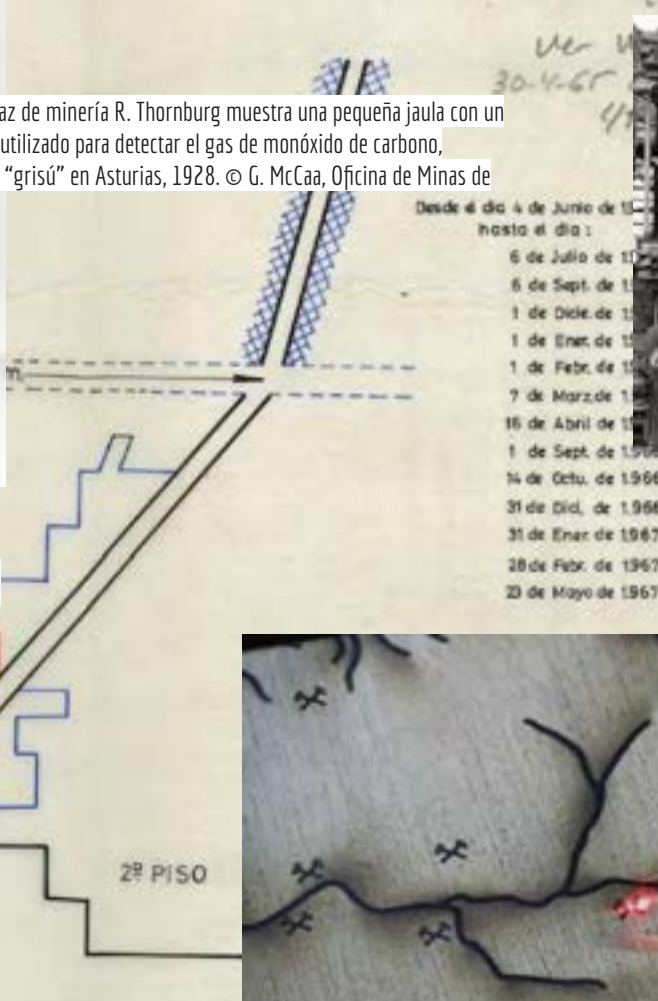
---

Un paisaje fósil,  
excavación cartográfica afectiva  
de la descarbonización astur.





El capataz de minería R. Thornburg muestra una pequeña jaula con un canario utilizado para detectar el gas de monóxido de carbono, llamado "grisú" en Asturias, 1928. © G. McCaa, Oficina de Minas de EE. UU.



Pozo Candín durante el encierro de tres mineros, 2018 © L. Semeyes



“Para mí, el hierro y el carbón son los materiales que reflejan más profundamente el mundo de la Revolución Industrial y, con ella, los fundamentos de nuestra cultura actual”.

Jannis Kounellis, 1989.

Art&Coal. *Homage to Jannis Kounellis*,

Duisburgo, MKM Museum Küppersmühle de Arte Moderno, 2018.

Catálogo exposición MKM (del 8 de junio al 28 de octubre de 2018).



B. Fluxá, *Paisaje minado, dibujando la destrucción de otro tiempo* (detalle) 2013

© LABoral Centro de arte de Gijón.

Composición creada a partir de grabaciones de campo y entrevistas con mineros realizadas en los Pozos Sotón y María Luisa en San Martín del Rey Aurelio, en el Valle del Nalón.

E. Comelles, *Requiem* [Audio, 14:59] Asturias, 2013.

© BandCamp & E. Comelles.

Croquis de explotación minera. Langreo, Asturias, 1968.



B. Fluxá, Fotografía de mapa de labores mineras en el Archivo Histórico Asturiana de Zinc, Avilés, 2013 © B. Fluxá.

B. Fluxá, *Pozo Polio*, Asturias, 2013 © B. Fluxá.

Las minas de Asturias tienen una extensión de **5.000 kilómetros** de túneles y caminos bajo tierra excavados desde el siglo XVIII. En su creación han trabajado más de **400.000** trabajadores mineros, 5.000 de ellos perdieron la vida en la mina a causa de accidentes por explosión de “grisú”, derrumbes o por silicosis (enfermedad pulmonar característica de los mineros causada por respirar el polvo de carbón).



Olvido “la minera del cestu” en la mina Carmona, Asturias, entre 1962 y 1970. Olvido era ramplera, vagonera caballista, lavadera y pizarrera en la mina Carmona y en los lavaderos de Cuestavil. Murió de silicosis. © Archivo Montserrat Garnacho



La neumóloga Isabel Isidro, 1985. © Archivo Histórico Minero & R. Jiménez.



Mineros encerrados en el pozo de Santa Cruz del Sil, León, 2012 © C. Manso (AFP)



Figura 1:

AA.VV. *Art&Coal. Homage to Jannis Kounellis*, Duisburgo, Museo Küppersmühle de Arte Moderno, 2018. Catálogo exposición MKM (del 8 de junio al 28 de octubre de 2018).

HOMMAGE AN

# JANNIS KOUNELLIS

AYŞE ERKMEK

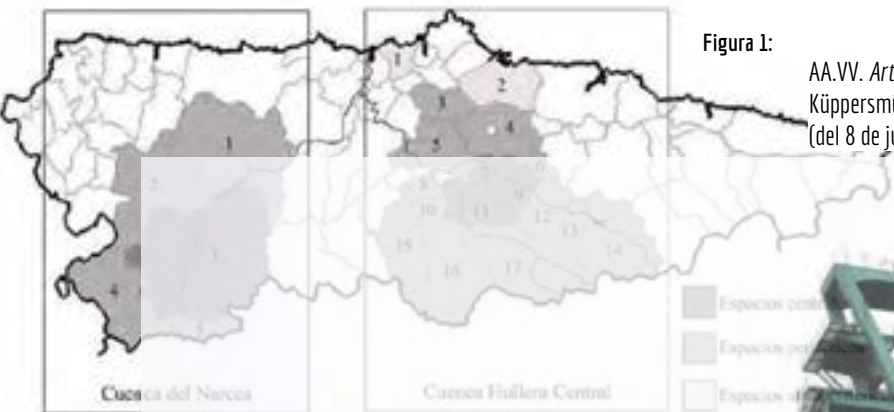
ANSELM KIEFER

MICHAEL SAILSTORFER

SUN XUN

TIMM ULRICH

BERNAR VENET



Dicen quienes lo crearon que en un área territorial que no supera las dimensiones de un pequeño valle, existe tal maraña de miles de kilómetros de galerías subterráneas superpuestas unas sobre las otras, que si pudiéramos colocarlas en línea, nos permitirían llegar al norte de Europa caminando sin salir al exterior. ¡Bendita la capacidad del hombre que permite imaginar semejantes mapas!

B. Fluxá "Bajo el verde manto astur" en *Tierra y tecnología. Revista de información Geológica*. Nº 44. Edita Ilustre Colegio Oficial de Geólogos, 2013.

Video presentación de la exposición  
*Cielos abiertos. Arte y procesos extractivos de la tierra*,  
CDAN Centro de Arte y Naturaleza de Huesca,  
24/10/2019-7/06/2020. Comisario: J. Guardiola



CIELOS  
ABIERTOS

EXPOSICIÓN

CDAN





B. Fluxá en Pozo Carrio, Asturias, 2013 © C. Sancho.

DISTRITO MINERO DE OVIEDO  
CUENCA CENTRAL

Cartografía de propiedades con explotaciones mineras  
[Archivo Histórico Asturiana de Zinc], Avilés, 2013.

1996 es una fecha clave  
en la historia de la  
minería y de la conquista  
de derechos por parte de  
las mujeres. Ese día,  
cuatro mineras entraron  
por primera vez al pozo  
en Santiago, Aller, y en  
Pumarabule, Siero, 1996  
© Semeya Press & E.  
Alonso.



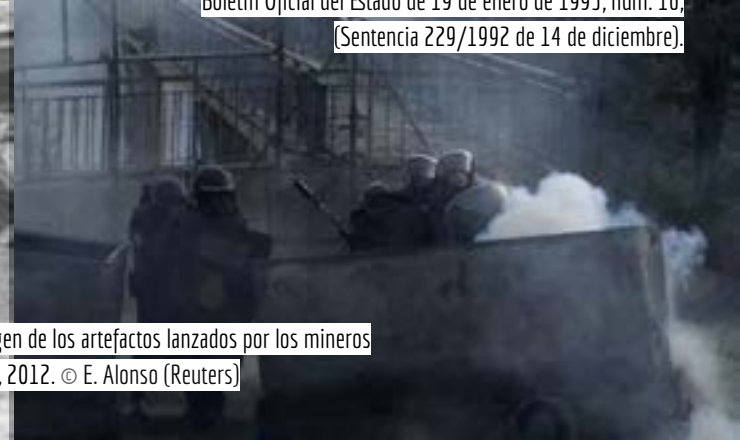
Sentencia 229/1992  
Fallo  
En atención a todo lo expuesto, el Tribunal Constitucional por  
la autoridad que le confiere la Constitución de la nación  
española,  
Ha decidido

Estimar el amparo solicitado y en su virtud:

1º. Reconocer a doña Concepción Rodríguez Valencia su  
derecho a no ser discriminada por su condición de mujer  
[...]

3º. Reconocer su derecho a ocupar la plaza de ayudante minero en  
HUNOSA en igualdad con los varones que superaron al mismo  
tiempo que ella las correspondientes pruebas de acceso.  
Publíquese esta Sentencia en el "Boletín Oficial del Estado"  
Dada en Madrid, a catorce de diciembre de mil novecientos  
noventa y dos.

Boletín Oficial del Estado de 19 de enero de 1993, núm. 16,  
[Sentencia 229/1992 de 14 de diciembre].



Policías antidisturbios se protegen de los artefactos lanzados por los mineros  
durante la protesta en 'El Sotón', 2012. © E. Alonso (Reuters)



B. Fluxá, *Paisaje minado*, 2013 © B. Fluxá.

Esta es la razón de ser del Archivo Histórico Minero, una iniciativa que se ha propuesto dar vida al discurso del fin de un modo de vida, de la minería del carbón [...] escribir entre todos, contar de viva voz por boca de sus protagonistas, como ha cambiado la minería, los pueblos y los hombres mineros... Cómo fue aquel trágico accidente, cómo lo vivió con el corazón metido en un puño, qué decía aquella canción que cantaba su compañero de relevo, cual fue la primera rozadora que entró en el pozo María Luisa, cual la última mina privada en cerrar en Asturias, cómo vio desde su ventana la transformación del castillete en un parque empresarial, o cómo de repente su mina mutó en museo, su calleja se convirtió en autopista y el río volvió a bajar limpio.

Blog Archivo Histórico Minero  
<http://www.archivohistoricominero.org/>

Reportaje sobre  
ReMine del asturiano  
Marcos Martínez,  
emitido en Conexión  
Asturias (TPA)



“Más de 4.000 mineros declaran una huelga indefinida contra los recortes históricos aprobados por el gobierno. Organizan a diario protestas: cortan carreteras, se encierran a 700 metros de profundidad, andan 500 kilómetros hasta Madrid... Pero ya nada es como antes... ni siquiera los supervivientes del último movimiento obrero”.

M. M. Merino,  
*ReMine, el último movimiento obrero*.  
Freews Productora, España, 2014.  
<https://vimeo.com/112346490>;  
<http://reminedoc.com/>

## La mina y su sonido

by LA MINA y su SONIDO

► Edo Comillas - Piques - 10/01/1938

- 1. Faja Carbonera - 10/01/1938
- 2. Mina de Piques - 10/01/1938
- 3. Mina de Piques - 10/01/1938
- 4. Mina de Piques - 10/01/1938

Un proyecto de LABoral, coordinado por José Manuel Costa en colaboración con Juanjo Piquero. En el marco del proyecto Aprendizaje de las Cuencas, coordinado por María José Alón y María López Arriola, de Arte y Arquitectura y coordinado por LABoral, Centro de Arte y Creación Industrial y Sotomayor.

Los artistas participantes son César de Sola, Edo Comillas, Miquel Revellat y Daniel Romo.



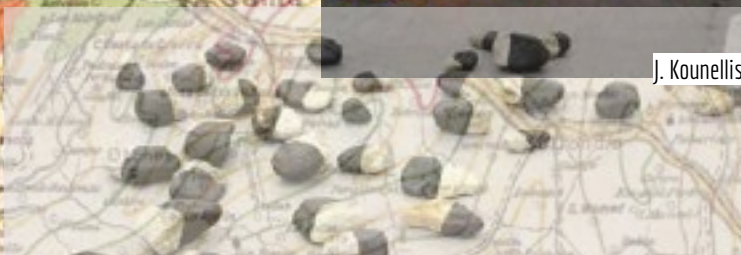
Web del proyecto *La mina y su sonido* (comisario: José Manuel Costa) para la exposición *Aprendiendo de las cuencas* en LABoral Centro de Arte y Creación Industrial de Gijón, Asturias, 27/09/2013 - 23/02/2014.

Barricada de neumáticos. Los mineros continúan con sus protestas por los recortes que planea el Gobierno central.

© E. Morenattu (AP)



J. Kounellis, *Senza titolo*, 1969.



B22/ 17 Testimonio oral de José Antonio García Casal, Piti.

I. Díaz Martínez y P. García Muñoz, *Archivo de Fuentes Orales para la Historia Social de Asturias (AFOHSA)*, Gijón, Ediciones Trea, 2013.

Bosquejo estratigráfico de la Cuenca central de Asturias

© Archivo HUNOSA.

El artista (povera) es, por definición, *homo ludens* pero sin dejar de ser *sapiens* y, por supuesto, *faber*, hacedor, constructor febril y curioso *bricoleur* [...] Todo habla: el agua, el fuego, la tierra, el aire, los materiales que ayudan al hombre a sobrevivir, los fardos de heno, la estopa, el carbón, así como también los modernos, la electricidad, el neón. Los materiales organizan la obra, y en el corazón de esa transformación se encuentra la energía, por ello se huye de una estática determinación de las formas, se acude a su devenir y se pone especial atención en el proceso.

A. Fernández Polanco. *Arte Povera*, Hondarribia, Editorial Nerea, 1999, p. 27.



Un minero picador con martillo neumático y lámpara de casco.  
Pozo San José en Turón, Mieres, 1979.



*Un trabajo duro, una labor silenciada.* Documental sobre la minería de mujeres, recuperado de youtube en Visita Pozo Satón:  
[https://www.youtube.com/watch?v=AHgzwdBGgM8&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=AHgzwdBGgM8&feature=emb_logo)

A. Arcos y S. Rivera Guzmán. *Brechas de género en la minería. La minería artesanal y de pequeña escala colombiana desde una perspectiva de género.* Envigado (Antioquia, Colombia), Ed. Alianza por la Minería Responsable, 2018.

B. Fluxá, Fotografía de planos mineros en el Archivo Histórico Asturiana de Zinc, Avilés, 2013 © B. Fluxá.

La novena planta del pozo minero de Santiago de Aller está a 500 metros bajo tierra. Allí, en un espacio muy reducido, llevan encerrados 16 días tres mineros asturianos. Es su forma de protestar porque este año el Gobierno ha recortado un 63% las ayudas al carbón. Las condiciones en las que están son difíciles, pero Héctor Berrouet, Cecilio Antuña y Jorge Díaz afirman que no tienen intención de salir mientras dure el conflicto. Un conflicto que mantiene en huelga indefinida y en pie de guerra a las cuencas mineras.

[...] El médico de la empresa Hunosa, a la que pertenece la instalación, baja a reconocerles cada dos días. El doctor les ha recomendado que hagan ejercicio, algo que allí abajo se limita a pasear por las galerías. Hidratarse bien también es fundamental en un entorno en el que la temperatura ronda los 25 grados y la humedad puede superar el 85%. Empezaron el encierro junto a otros dos compañeros, que tuvieron que abandonar la protesta por problemas de salud.

A. Guede, "Dieciséis días bajo tierra" en *El País*, 13/06/2012.

[https://elpais.com/politica/2012/06/13/actualidad/1339608609\\_933293.html](https://elpais.com/politica/2012/06/13/actualidad/1339608609_933293.html)



Un minero lanza piedras a los policías con un tirachinas © E. Alonso (Reuters)



## Llegada histórica de la “Marcha negra” a Madrid, 2012

© desconocido,

Internet.

M. Garnacho, “Mujeres mineras” en *Asturias y la Mina*, Gijón, Ediciones Trea, 2000

[...] «Pretendemos que el fin de la minería del carbón no sea el de la empresa», dijo Rabanal, quien apuntó a los servicios energéticos y el medio ambiente como los sectores en los que Hunosa pretende centrar su actividad.

La «punta de lanza» de los nuevos proyectos de la hullera dependen de la central térmica de La Pereda, en Mieres, «que se tendrá que transformar en los próximos dos años para dejar los combustibles fósiles». La geotermia, en la que Hunosa lleva años trabajando, también será un eje principal dentro del plan industrial. P. Lamadrid, “Hunosa potencia el lavado de carbón para la metalúrgica” en *El Comercio*, 10 /08/2019. <https://www.elcomercio.es/asturias/feria-muestras/hunosa-potencia-lavado-20190810012317-ntvo.html>

“El Antropoceno no destruye la naturaleza. El *Antropoceno es la naturaleza*, so capa de pesadilla angustiosa. La naturaleza es la forma latente del Antropoceno a la espera de que se produzca la catástrofe”.

T. Morton, *Ecología oscura : Sobre la coexistencia futura*, Barcelona, Paidós, 2019, p. 82.



Carboneras en el Valle del Nalón, 1949. © Muséu del Pueblu d'Asturies. Fondo fotográfico Valentín Vega.

Croquis de explotación minera (detalle). Langreo, Asturias, 1968.

0-66  
pografía

28,50 m.

4-66

3-66

2-66

1-66

21m. falla

1º PISO



# Los mineros protestan en El Sotón

Los trabajadores de la minería se enfrentan  
con la policía en el pozo situado en El  
Entrego, Oviedo  
Galería de fotos. El País, 15 JUN 2012



Ética Makinal, *He matado tu voz* del álbum *Ante todo, calma*, 1986 [Audio, 3,31] © BandCamp & Mieres del camino.

Resucitador de canarios, finales del siglo XIX [Caja de hierro y cristal,  
con bombona de oxígeno] Museo de la Ciencia y la Industria de  
Manchester, UK © S. Gorman

Los canarios se usaron en las minas desde finales del siglo XIX para detectar  
los gases que existen en los criaderos de carbón, como el monóxido de  
carbono. El gas es mortal para cualquier ser vivo, pero los canarios son  
especialmente sensibles a pequeñas cantidades de gas reaccionando más  
rápidamente que los seres humanos. El resucitador de canarios es un  
sophisticado artilugio industrial respetuoso con la vida animal, a diferencia de  
las jaulas de canarios, ya que cuando el canario paraba de cantar o incluso se  
desmayaba por un escape de gas, el minero abría la bombona de oxígeno  
para resucitar al canario y salvarle la vida, a la vez que huía del pozo hacia el  
exterior. L. Pollard, "Exploring our collection: The canary resucitador" en  
*Science+IndustryMuseum*, 27/03/2018.  
<https://blog.scienceandindustrymuseum.org.uk/canary-resucitador/>

M. Garnacho, "Mujeres mineras", en M. A. Álvarez-Areces y otros, *Asturias y la  
mina*. Gijón, Ediciones Trea, 2000, pp. 203-209.



Los mineros de la "marcha negra" llegan a  
Oviedo, 2018 © P. Lorenzana

# Vuelven los salmones a los ríos mineros asturianos. Caudal y Nalón, limpios un siglo después

J. Cuartas, "Vuelven los salmones a los ríos mineros asturianos" en *El País*, Oviedo, 17/04/1995

N. Ruiz Allén; S. López Arriaza (eds.). *Aprendiendo de las cuencas*. Madrid, Paraninfo, 2014. Catálogo exposición LABoral Centro de Arte y Creación Industrial de Gijón, Asturias.

APRENDIENDO  
DE LAS CUENCAS



27.09.13 – 23.02.14

Gobierno y sector de la minería del carbón firman un acuerdo para la transición justa y el desarrollo sostenible de las comarcas mineras. Firmado el 24 de Octubre de 2018. Recuperado de: [https://www.irmc.es/Noticias/news/Acuerdo\\_Marco\\_2019-2027-ides-idweb.asp](https://www.irmc.es/Noticias/news/Acuerdo_Marco_2019-2027-ides-idweb.asp)

Activistas de Greenpeace colocan un mensaje con el lema "No más carbón" en el almacén de carbón de El Musel para pedir el abandono de este combustible fósil, 2017 © Greenpeace

Mapa vivo de Pozo Carrio (detalle). Mieres, Asturias, 1990.



Panera minera asturiana (hórreo). Langreo, 2013  
© N. Ruiz Allén





Carboneras en el Valle del Nalón, 1944. © Muséu del Pueblu d'Asturies. Fondo fotográfico Valentín Vega.



Hastag de la campaña de acciones #ApagaElCarbón promovida por la plataforma civil *Un Futuro Sin Carbón* en diferentes regiones de España de cara a la Cumbre del Clima de Polonia, 2018.

# #ApagaElCarbón

“¡Sí yéramos casi too mocines, nos llavaderos ...! Y alguna viuda también, pero casi too mocines, porque cuando te casabes, dexásbelo, porque a los homes nun-yos gustaba. Pero hasta que te casabes sí”.

M. Garnacho, *Caleyes con oficiu*, Oviedo, Ediciones Trabe, 2004, p. 373.

Croquis de explotación minera. Langreo, Asturias, 1968.



Frente al humanismo clásico como idea legitimadora del “mito del progreso” y el paradigma civilizatorio industrial está surgiendo con fuerza un nuevo humanismo ligado a la recuperación del rico legado milenario de los pueblos tradicionales.

I. Cortés Gómez, “Lévi-Strauss y la diatriba ecoantropológica con el humanismo. Claves epistemológicas para una crítica radical de la mundialización” en *Oxímora Revista internacional de ética y política*. Núm. 12, ene-jun 2018. pp. 89-106. doi: 10.1344/oxi.2018.i12.20224.



Vacas rubias asturianas pastando, Pola Laviana, 2015.

El Antropoceno trata de seres humanos -un revoltijo de pulmones y microbiomas bacterianos y antepasados no humanos, etc- junto con agentes tales como las vacas, las fábricas y los pensamientos, agentes que no pueden reducirse a su uso meramente humano o a un valor de cambio

T. Morton, *Ecología oscura : Sobre la coexistencia futura*,  
Barcelona, Paidós, 2019, p. 39.



Llegada de la marcha negra a madrid, 2012 © desconocido, Internet.

Los topógrafos de la industria minera tienen muy presente el paso del tiempo en la realización de sus mapas, entre el tiempo geológico y el tiempo del ser humano se mueven como topo bajo tierra. Llamen a algunos de los suyos *mapas vivos*, por ejemplo a los planos de explotación, como si de seres con vida propia se tratara. Cuentan que estos especímenes pueden llegar a vivir décadas hasta que saciados por el vaciamiento total del estrato de carbón dejan de crecer y se transforman, ya muertos, en archivos de memoria congelando la historia de su vida para siempre. Día tras día y durante décadas, el topógrafo -arriba en superficie- cuida y alimenta sus mapas con pequeños trazos de grafito; gracias al minero que -abajo en su *tajo*- posibilita el dibujo del vacío, obtenido tras horas de trabajo en el *taller*; cada *tajo* un trazo, cada *tajo* un trazo, cada *tajo* un trazo...  
B. Fluxá "Bajo el verde manto astur" en *Tierra y tecnología. Revista de información Geológica*. Nº 44. Edita Ilustre Colegio Oficial de Geólogos, 2013.

## Referencias bibliográficas:

- AA.VV. *Art&Coal. Homage to Jannis Kounellis*, Duisburgo, Museo Küppersmühle de Arte Moderno, 2018. Catálogo exposición MKM (del 8 de junio al 28 de octubre de 2018).
- A. Arcos y S. Rivera Guzmán. *Brechas de género en la minería. La minería artesanal y de pequeña escala colombiana desde una perspectiva de género*. Envigado (Antioquia, Colombia), Ed. Alianza por la Minería Responsable, 2018.
- Boletín Oficial del Estado de 19 de enero de 1993, núm. 16, (Sentencia 229/1992 de 14 de diciembre).
- I. Cortés Gómez, “Lévi-Strauss y la diatriba ecoantropológica con el humanismo. Claves epistemológicas para una crítica radical de la mundialización” en *Oxímora Revista internacional de ética y política*. Núm. 12, ene-jun 2018. pp. 89-106. doi: 10.1344/oxi.2018.i12.20224. <https://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/20224>
- J. Cuartas, “Vuelven los salmones a los ríos mineros asturianos” en *El País*, Oviedo, 17/04/1995
- A. Fernández Polanco. *Arte Povera*, Hondarribia, Editorial Nerea, 1999.
- B. Fluxá “Bajo el verde manto astur” en *Tierra y tecnología. Revista de información Geológica*. Nº 44. Edita Ilustre Colegio Oficial de Geólogos, 2013.
- N. García Velón. “Mujeres carboneras”. Dirección: Jorge Muñiz Sánchez [Trabajo Fin de Máster], Universidad de Oviedo, 2015.
- M. Garnacho, *Caleyes con ofciu*, Oviedo, Ediciones Trabe, 2004, p. 373.
- M. Garnacho, “Mujeres mineras” en M. A. Álvarez Areces y otros, *Asturias y la Mina*, Gijón, Ediciones Trea, 2000.
- A. Guede, “Dieciséis días bajo tierra” en *El País*, 13/06/2012. [https://elpais.com/politica/2012/06/13/actualidad/1339608609\\_933293.html](https://elpais.com/politica/2012/06/13/actualidad/1339608609_933293.html)
- L. Pollard, “Exploring our collection: The canary resucitador” en *Science+IndustryMuseum*, 27/03/2018. <https://blog.scienceandindustrymuseum.org.uk/canary-resusciator/>
- P. Lamadrid, “Hunosa potencia el lavado de carbón para la metalúrgica” en *El Comercio*, 10 /08/2019.  
<https://www.elcomercio.es/asturias/feria-muestras/hunosa-potencia-lavado-20190810012317-ntvo.html>
- T. Morton, *Ecología oscura: Sobre la coexistencia futura*, Barcelona, Paidós, 2019, p. 39.
- N. Ruiz Allén; S. López Arriaza (eds.). *Aprendiendo de las cuencas*. Madrid, Paraninfo, 2014. Catálogo exposición LABoral Centro de Arte y Creación Industrial de Gijón, Asturias, 27/09/2013 - 23/02/2014.
- F. Suárez Antuña “La organización de los espacios mineros de la hulla en Asturias” en *Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Nº. 9, 181-204, 2005.

### Webgrafía:

*Archivo Histórico Minero*: <http://www.archivohistoricominero.org/>

*La mina y su sonido* (comisario: José Manuel Costa): <https://laminaysusonido.bandcamp.com/track/ciclos>

*Acuerdo Marco para una transición justa de la minería del carbón y desarrollo sostenible de las comarcas mineras para el periodo 2019-2027*, en Instituto para la Reestructuración de la Minería del Carbón y Desarrollo Alternativo de las Comarcas Mineras.

[https://sede.irmc.gob.es/common/Acuerdo\\_Marco\\_para\\_una\\_transicion\\_justa\\_de\\_la\\_mineria\\_del\\_carbon\\_2019-2027.pdf](https://sede.irmc.gob.es/common/Acuerdo_Marco_para_una_transicion_justa_de_la_mineria_del_carbon_2019-2027.pdf)

Web oficial *ReMine, el último movimiento obrero*, M. M. Merino, Freews Productora, España, 2014: <http://reminedoc.com/>

*Acuerdo Marco para una Transición Justa de la Minería del Carbón y Desarrollo Sostenible de las Comarcas Mineras, 2019-2027*:

[https://www.irmc.es/Noticias/news/Acuerdo\\_Marco\\_2019-2027-ides-idweb.asp](https://www.irmc.es/Noticias/news/Acuerdo_Marco_2019-2027-ides-idweb.asp)

### Fuentes sonoras:

Ética Makinal, *He matado tu voz* del álbum *Ante todo, calma*, 1986 © BandCamp & Mieres del camino.

E. Comelles, *Requiem* [Audio, 14:59] Asturias, 2013 © BandCamp & E. Comelles.

### Videografía:

*Cielos abiertos. Arte y procesos extractivos de la tierra*, CDAN Centro de Arte y Naturaleza de Huesca, 24/10/2019-7/06/2020: <https://youtu.be/Kbzzm0kOUog>

*Un trabajo duro, una labor silenciada*. Recuperado de youtube en Visita Pozo Satón. [https://www.youtube.com/watch?v=AHgzwdBGgM8&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=AHgzwdBGgM8&feature=emb_logo)

*Reportaje sobre ReMine del asturiano Marcos Martínez*, emitido en *Conexión Asturias* (TPA): [https://www.youtube.com/watch?v=YplZgOzdobw&feature=emb\\_title](https://www.youtube.com/watch?v=YplZgOzdobw&feature=emb_title)

Trailer *ReMine, el último movimiento obrero*, M. M. Merino, Freews Productora, España, 2014. <https://vimeo.com/112346490>;

## Apocalypse-Calipso

O.R.G.I.A

Tatiana Sentamans, Carmen G. Muriana y Beatriz Higón

*Universitas Miguel Hernández* / [orgia05@gmail.com](mailto:orgia05@gmail.com)

---

### Resumen

Este ensayo visual es un mash-up de ilustraciones, una crítica cultural compuesta por una concatenación no narrativa de remakes a rotulador de portadas de discos y revistas, fotos de prensa, postales, anuncios y carteles de cine, todos ellos provenientes de las décadas de los 60, 70 y 80, que toma Benidorm como paradigma de la construcción masiva y de la transformación cultural y visual desde el tardofranquismo hasta el s. XXI. El recorrido gráfico conceptualiza un imaginario extractivista que analiza los cambios entre imagen, cultura y petromodernidad derivados del turismo, la globalización, el consumo masivo y el auge lo desechable, el imperio del souvenir y de lo kitsch, o la estética pop y del parque temático, en un entorno cada vez más artificial y menos sostenible.

El juego etimológico entre apocalipsis y Calipso (género musical caribeño y ninfa hija del titán Atlas que reinaba en la isla de Ogigia, y hermana por tanto de las Hespérides, las Híades y las Pléyades), propicia, in crescendo, una reflexión entre lo velado y lo revelado, el bikini y el topless, lo idílico y lo contaminado, a través de la profecía retro-futurista de una catástrofe natural acuática pop.

Este proyecto es una deriva, en tiempos del COVID-19, de nuestra serie *Follarse la Ciudad vol III: We love Benidorm*.

### Palabras clave

colapso; crítica cultural; turismo extractivista; retro-futurismo transfeminista; crisis ecosocial.

---



# Apocalypse - Calipso

featuring  
**INTEMPO**



live & benidorm



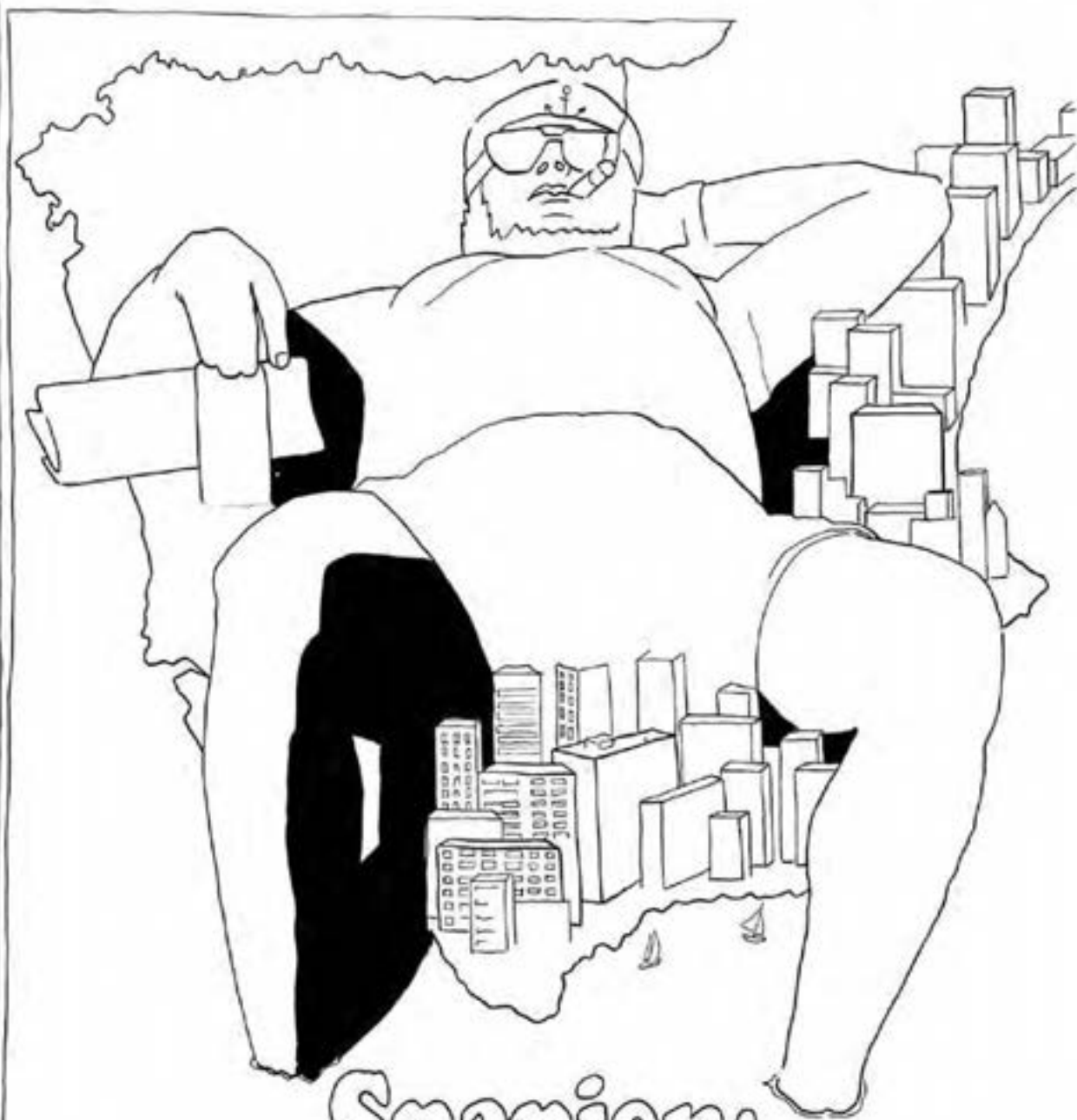


A partir de la figura de Penélope como icono turístico de la noche disco benidormense y franquicia posterior, proponemos una ficción política en clave mitológica que establece un juego etimológico entre apocalipsis y Calipso, que culmina con una catástrofe acuática pop a través de una re-contextualización de la imagen y campañas de Aqualandia, parque temático también icónico de la zona y uno de los primeros a nivel estatal. Tomamos para ello la figura de Calipso precisamente por su condición de figura dominante de la isla de Ogigia (emblemática de paraíso paradisiaco), y por su relación con Penélope a través de Odiseo (son sin duda dos caras de lo activo y lo pasivo en la historia homérica desde una interpretación feminista). Así mismo, nos interesa Calipso por su vínculo fraternal con las Herspérides (y por lo tanto con la simbología de lo exótico) o las Hiades (ninfas hacedoras de lluvia), y porque en algunas interpretaciones controlaba los mares junto a Poseidón, y su temperamento "femenino" era comparado a lo impredecible del oleaje.



# DER SPIEGEL

C 7007 C  
Nr. 35  
27. Jahrgang  
27. August 1973



Spanien:  
Alptraum Tourismus

# EUROPA PARK

EL PARQUE DE ATRACCIONES DE BENIDORM

AVENIDA EUROPA  
(0-5)



## TICKET FORFAIT

PARA LA UTILIZACION LIBRE DE TODAS  
LAS ATRACCIONES MECANICAS  
TODOS LOS DIAS ESPECTACULOS GRATUITOS  
Cafetería • Restaurante • Tiendas variadas, etc.



## FORFAIT TICKET

FOR FREE RIDES ON ALL THE  
MECHANICAL AMUSEMENTS  
EVERY DAY FREE SPECTACULAR SHOWS  
Cafetería • Restaurant • Shopping Center, etc.



## TICKET FORFAIT

POUR MONTER LIBREMENT SUR  
TOUTES LES ATRACCIONS MECANQUES  
TOUS LES JOURS SPECTACLES GRATUITS  
Cafeterie • Restaurant • Boutiques, etc.

30.000 M<sup>2</sup> DE DIVERSION EN UN MUNDO DE  
SORPRESAS Y NOVEDADES  
BENIDORM'S AMUSEMENT PARK

LA MONTAÑA RUSA • EL BARCO MISTERIOSO • GUSANO  
LOCO • EL PULPO • LA NORIA GIGANTE • LA CIUDAD  
DEL OESTE Y OTRAS MUCHAS NOVEDADES MÁS...





# ¡BIENVENIDO, Mister Marshall!



**LOLITA SEVILLA**  
**MANOLO MORAN**  
**JOSE ISBERT**

ALBERTO ROMEA ELVIRA QUINTILLA  
LUIS PEREZ & LEON FELIX FERNANDEZ

DIRECTOR:

**LUIS C. BERLANGA**  
EL SEÑOR DE LAS RAYAS

ESTUDIOS  
CEA

**BENIDORM**



La artista francesa Pascale Petit posa en bikini en las playas de Benidorm en 1965. © 2010



# SUSANA ESTRADA



AMOR Y LIBERTAD



Internacional  
**BENINIFORM**

ENTREGA III

Free  
EJEMPLAR GRATUITO

**Semanario de Compras y Diversiones**

Free weekly for shopping and amusements



**NOCHE BRASILEÑA EN L'AGUERA PALAS**

Todas las noches a las 20 h. y 24 h. excepto sábados 21 h. y 01 h.  
Información y reservas en su agencia de viajes o llamando al 5851811 y 5851907

Kostenloses Wochenblatt für Einkäufe und Veranstaltungen  
Settimanale Gratuito per compere e divertimenti

**EL ESPECIAL DE VERANO**

Hebdomadaire gratuit d'achats et de loisirs

Gratis weekblad van verkoop en vermaakheden



Las imágenes de publicidad de las revistas comerciales características de las zonas de playa hasta mediados de los 90 han configurado una determinada iconografía capitalista a través de la definición del estilo de una publicidad prototípica del levante valenciano. Esto no solo ha conllevado la transformación ambiental de un lugar y época, sino también una determinada construcción identitaria en el ámbito social.

The advertising images of the trade magazines characteristic of the beach areas until the mid-1990s have shaped a certain capitalist iconography through the definition of the eastern Valencia prototypical advertisement style. This has not only entailed the environmental transformation of a place and time, but also a certain identity construction in the social sphere.









Hola Ola  
SNACK PUB  
Mucha Marcha Fresca...

*Abierto desde las 7h de la mañana hasta ...*

PLAYA DEL ALBIR

¡¡HEMOS ABIERTO!!  
EN BENIDORM

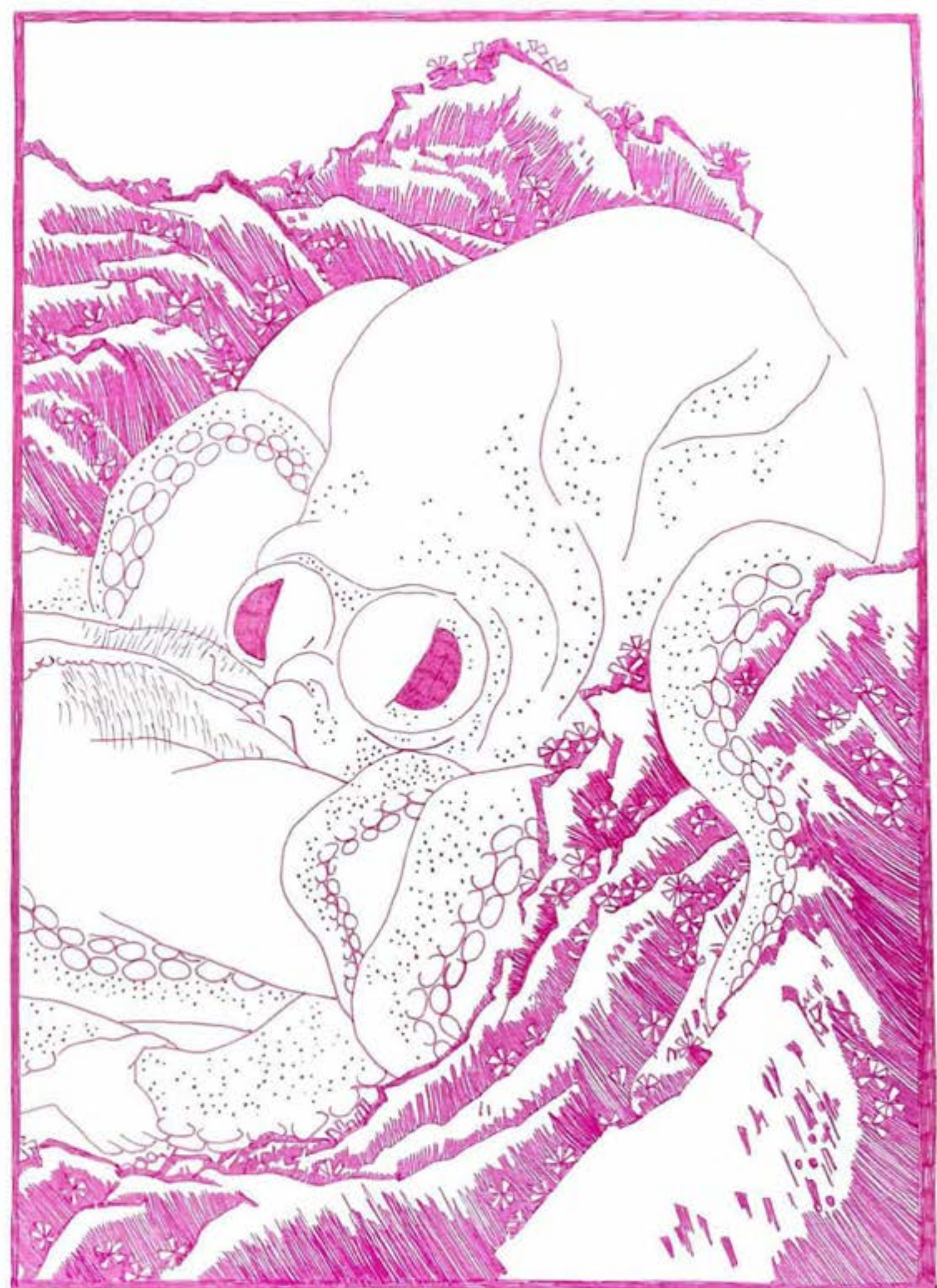
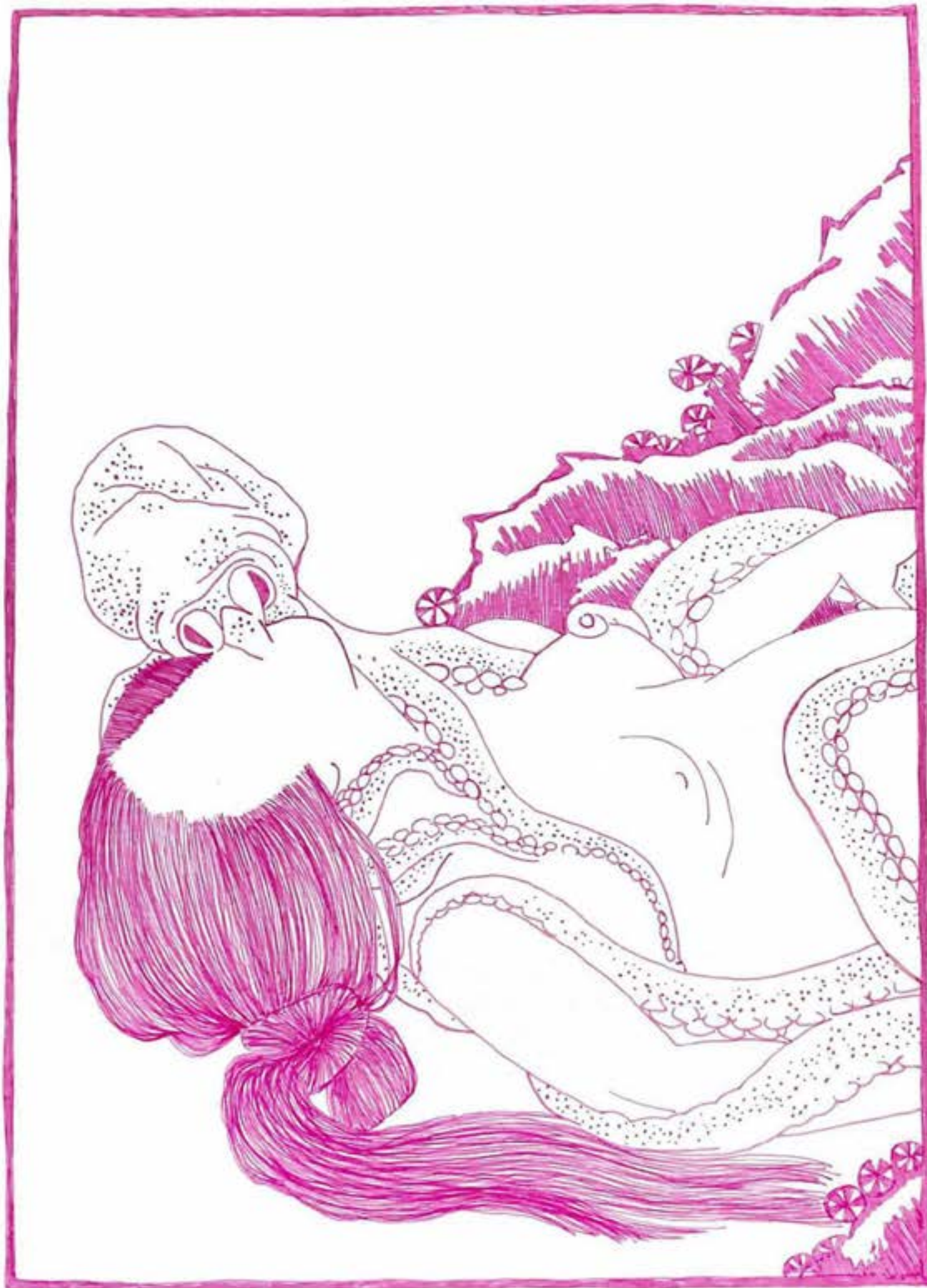
LA MAYOR  
SEX-SHOP  
DE ESPAÑA

- Más de 2.000 películas porno, todos los temas: SADO, LESBO, GAY, HETERO.
- Afrodisiacos, cremas, pastillas y ropa muy sexy.
- Muñecas hinchables, vibradores y todo, todo en porno.
- Cabinas climatizadas.

Calle San Roque, 10 (J-9)  
Tel. 586 67 46 - BENIDORM.









CSI-4565



Victor  
CSI-4565

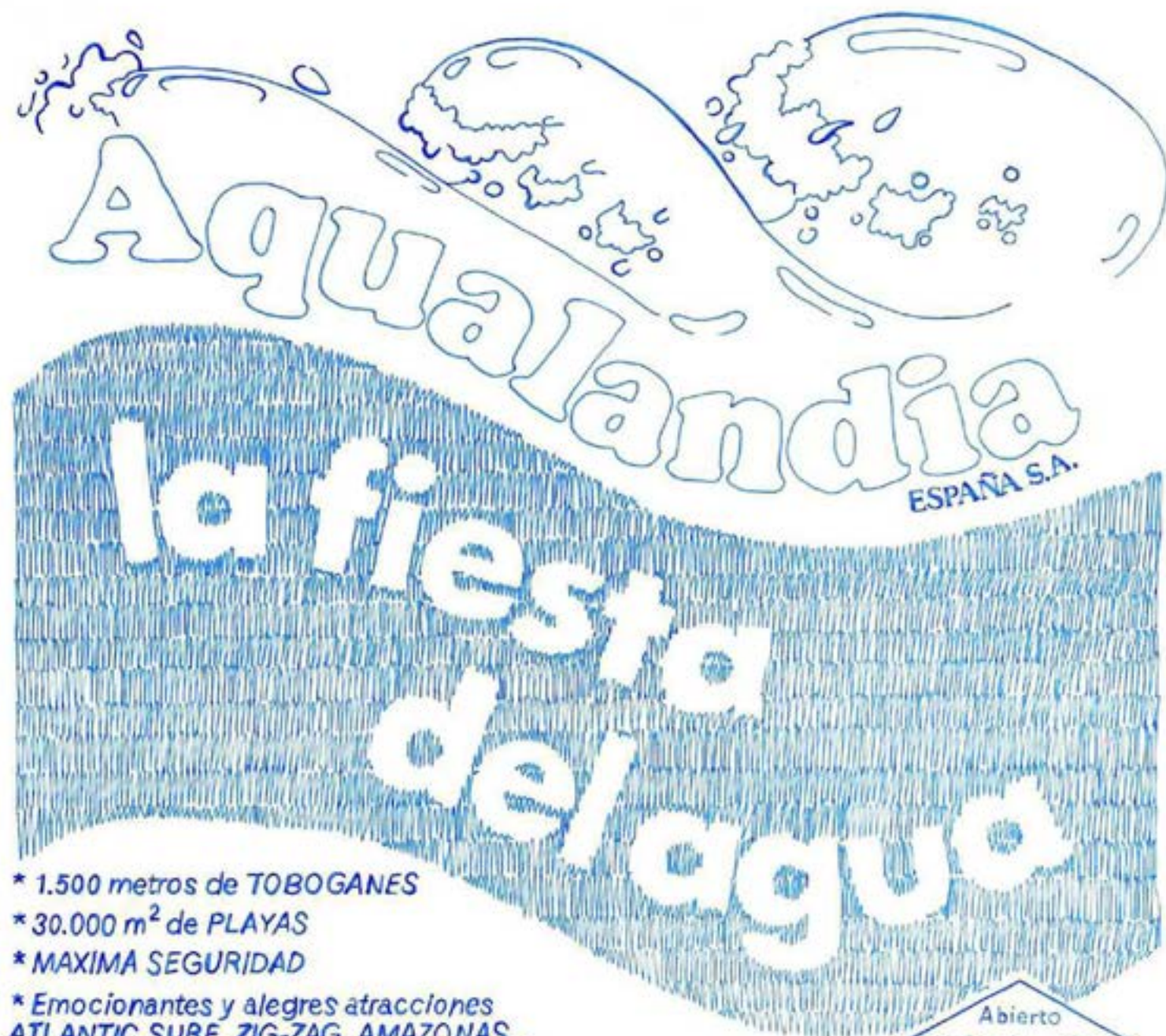
ESTEREOESTEREOESTEREOESTEREO

"COMO UNA OLA"  
ROCIO JURADO



Lado uno  
COMO UNA OLA  
MUERA EL AMOR  
POR LA PUERTA MAS PEQUENA  
TODAVIA TENGO ORGULLO  
A PESAR DE TODO

Lado dos  
A TI  
PUEBLO MIO  
DE QUIEN SERA LA CULPA  
NARANJA PERO LIMON  
LO VAS A CONSEGUIR



- \* 1.500 metros de TOBOGANES
- \* 30.000 m<sup>2</sup> de PLAYAS
- \* MAXIMA SEGURIDAD
- \* Emocionantes y alegres atracciones ATLANTIC SURF, ZIG-ZAG, AMAZONAS...
- \* Suaves y atractivas "PISTAS BLANDAS" familiares
- \* Atracciones especiales para niños SOLETE OLIMPICO, MINI ZIG-ZAG ...

Y toda una completa red de servicios auxiliares  
(PARKING GRATUITO, RESTAURANTES,  
BARBACOAS, TIENDAS...)

Abierto  
todos los días  
desde las 10 h. de  
la mañana

para que Ud. y los suyos disfruten  
de un día inolvidable.



## El recorrido de una aventura gráfica

Vanessa Angie Cárdenas Roa  
*Ilustradora* / [vanessita.ilustracion@gmail.com](mailto:vanessita.ilustracion@gmail.com)

---

### Resumen

El ensayo visual que aquí se presenta es un recorrido gráfico de las diferentes campañas por la defensa de la naturaleza y el territorio llevadas a cabo por distintos pueblos y comunidades indígenas y campesinos, así como por organizaciones ambientalistas, en la región de la Amazonía ecuatoriana, y en otros lugares de Abya Yala, desde el año 2009. Concretamente, se trata de resistencias contra la extracción hidrocarburífera y minera ejecutada por empresas transnacionales como Chevron Texaco, o sectores económicos de la élite nacional, que han deshilachado el tejido ecosocial debido al desplazamiento forzado de sus habitantes y el despojo de sus tierras. Este itinerario expresa al mismo tiempo una comprensión dinámica de los conflictos por parte de la autora, puesto que las imágenes se van movilizando desde una estética catastrofista hacia una visión situada y participativa; una práctica realizada en-con-junto a las pobladoras del lugar, su cultura y cosmovisión. A la par, su potencialidad se ha visto reflejada en la reapropiación que de las mismas han hecho otros movimientos, en diversos ámbitos geopolíticos de África y América Latina, generando redes de empatía que han puesto en común sus luchas por la diferencia cultural, económica y ecológica.

### Palabras clave

Amazonía ecuatoriana; extractivismo hidrocarburífero-minero; movimientos sociales en Abya Yala; resistencia gráfica; itinerario gráfico-político.

---



Campaña *Selva y Subsuelo* Oilwatch, 2009.

*Selva y subsuelo* es la primera serie de la autora recién llegada a la Amazonía ecuatoriana. En ella se muestra el choque entre el mundo del extractivismo petrolero, de la destrucción intensiva y la muerte, que acaba también con las reservas de agua dulce y el ecosistema de la zona, y el mundo de la diversidad, la naturaleza y la vida.

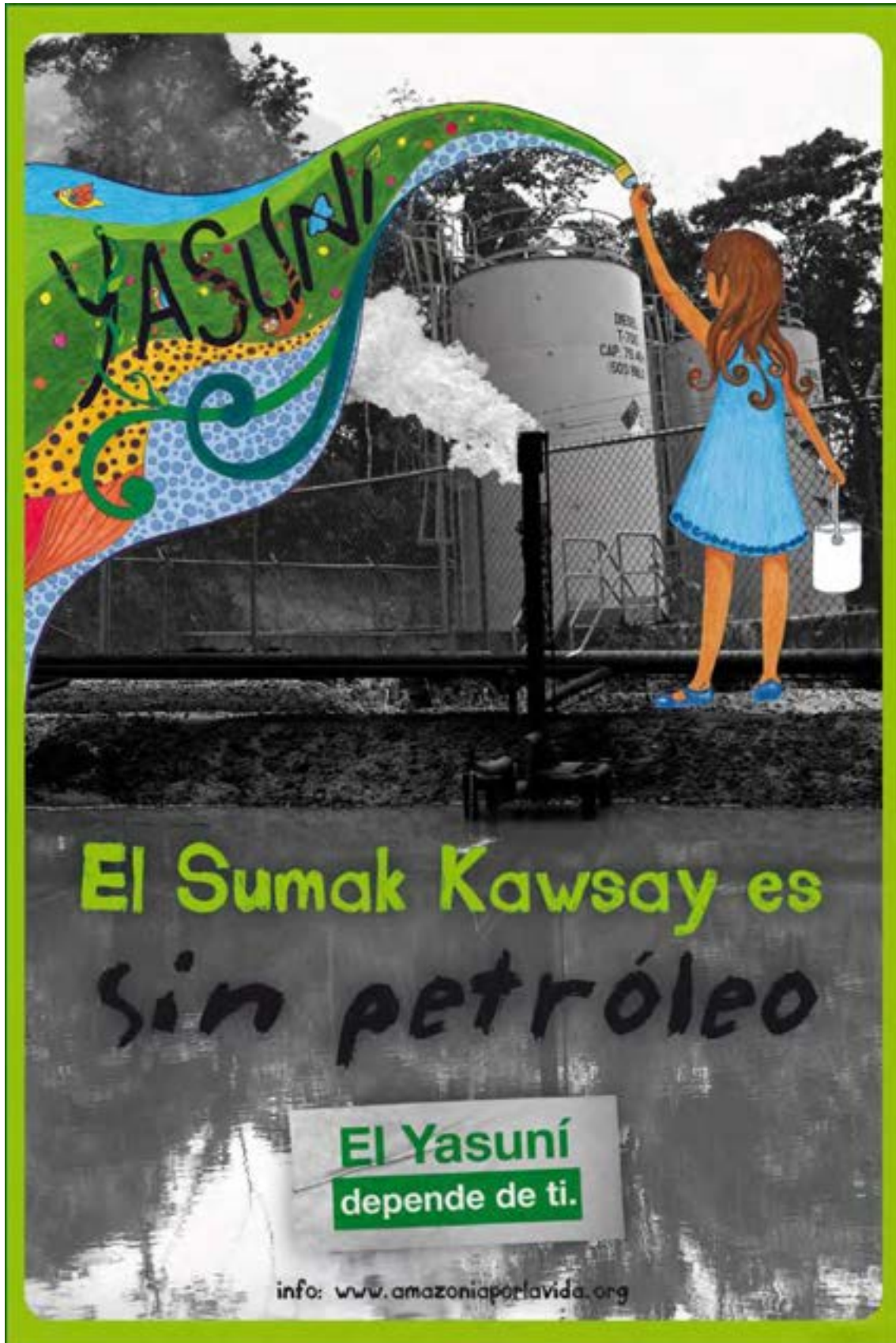


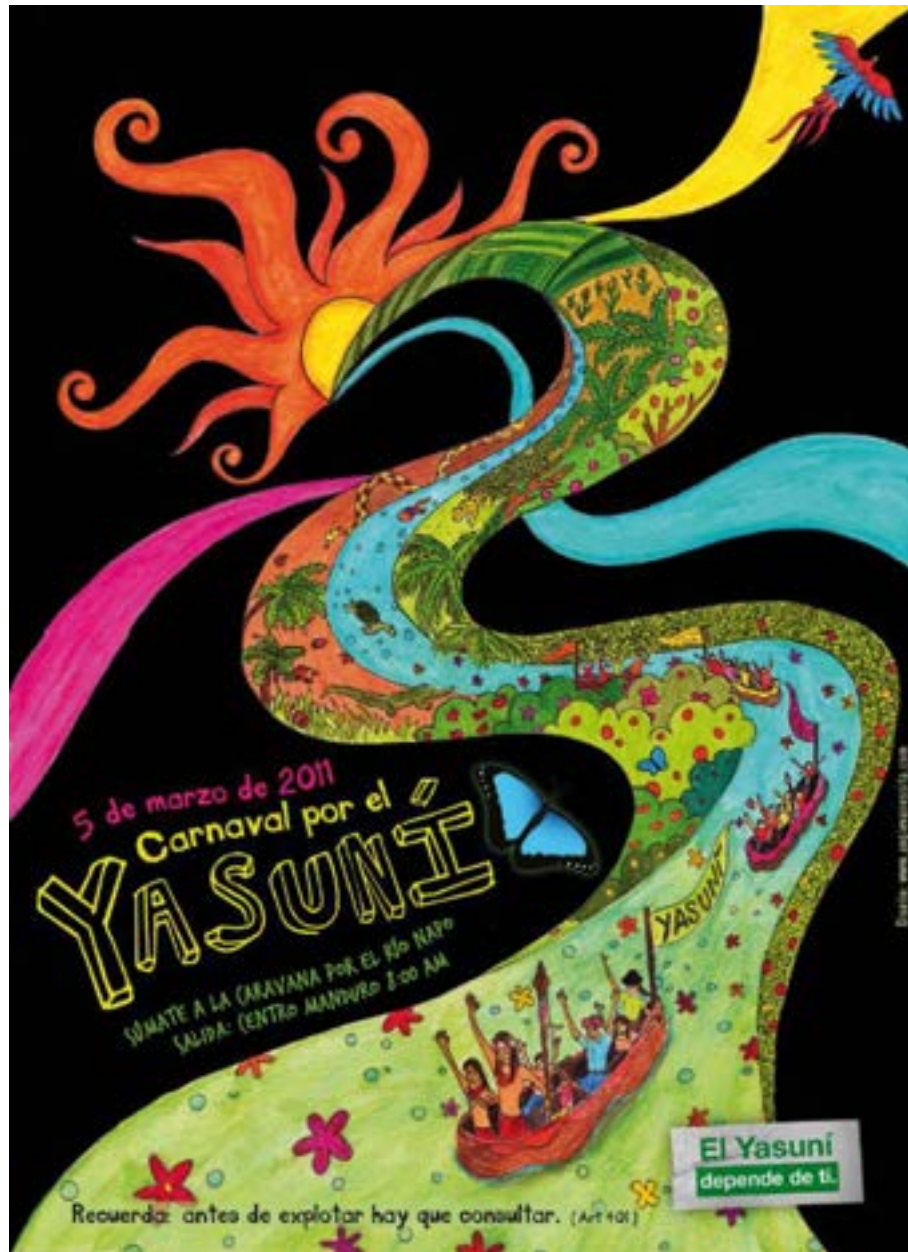




*Festival por el Yasuní. Campaña Amazonía por la Vida, 2010.*







*Carnaval por el Yasuní, 2011.*

Varias comunidades y jóvenes de diferentes provincias del Ecuador navegamos en lanchas y canoas por el río Napo llevando pancartas, comparsas y música para demostrar nuestro apoyo a la no explotación de petróleo en el Parque Nacional Yasuní.





*El grito de la selva viviente, 2012.*

En el año 2012, el pueblo originario Kichwa de Sarayaku plantea la declaración del Kawsak Sacha o selva viviente, que considera a la selva como un ser vivo y demanda que sea reconocido como sujeto de derechos.



*África, Latinoamérica y Asia, Serie Subsuelo, 2012.*

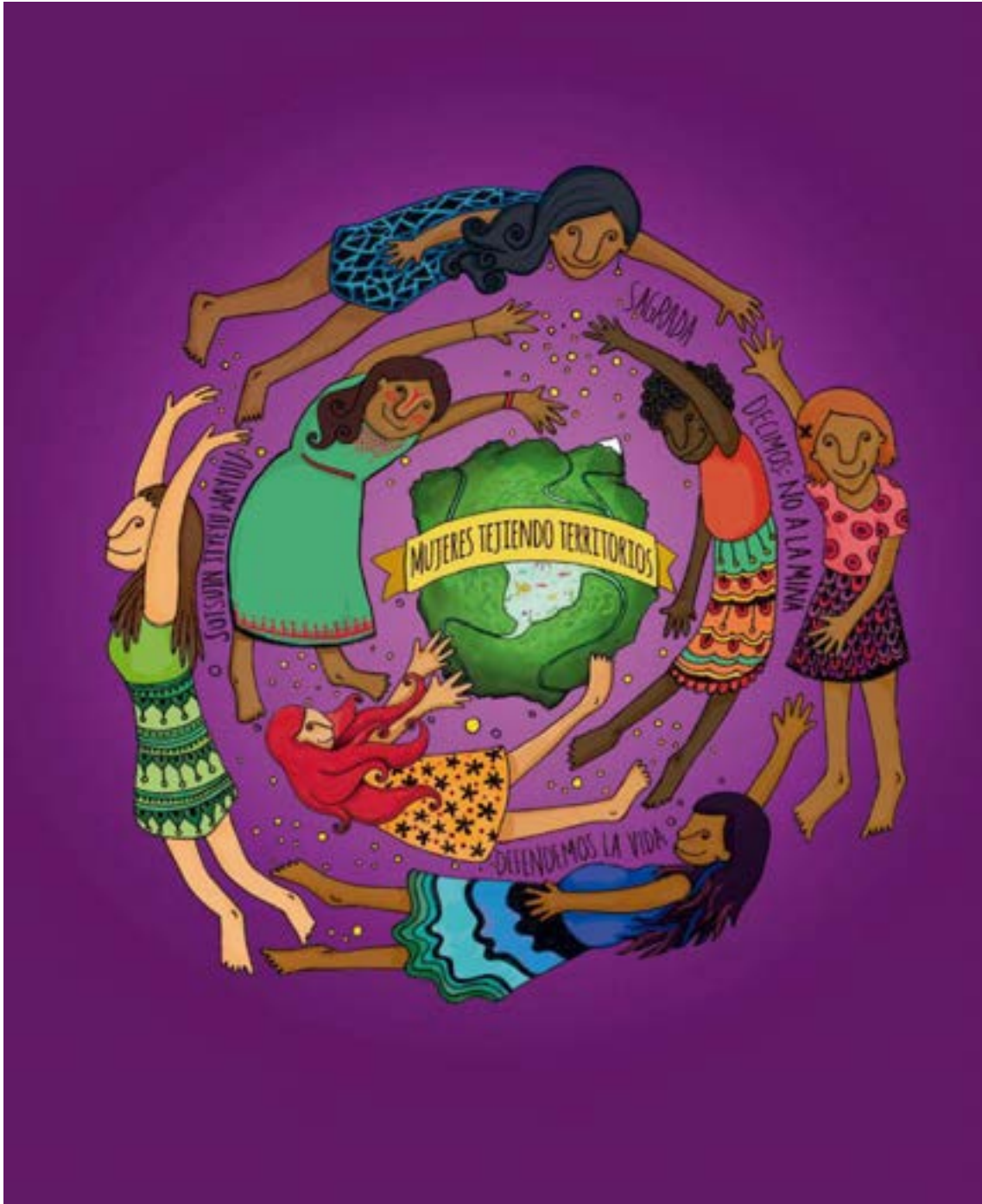
En el año 2011 se realizó la Conferencia de las Partes de Cambio Climático —COP17— en Durban, Sudáfrica. La red internacional Oilwatch presentó en esa cumbre la propuesta de dejar el petróleo en el subsuelo como iniciativa que permitiría a los países del sur conservar no solo sus territorios y ecosistemas sino también conservar las relaciones culturales y sociales.





*Artemisas, 2013.*

La red internacional Oilwatch impulsó el documento Anexo 0 en la Conferencia de las Partes de Cambio Climático —COP 19— realizada en Varsovia en diciembre de 2013, en el cual se planteaba la no explotación del crudo y dejar el petróleo en el subsuelo.



*Mujeres tejiendo territorio, 2014.*

En Colombia, la organización Censat “Agua Viva” junto con la Escuela de la sustentabilidad desarrollaron una cartilla de trabajo para reflexionar los impactos de las mineras y cómo articularse frente a esta actividad extractiva. En esta guía de trabajo se identificaban puntos en común a pesar de abarcar de diversos lugares del territorio colombiano.





*Árbol Intag, 2015.*

Desde hace más de 20 años las comunidades de la zona han resistido a la explotación minera en sus territorios. Una de sus grandes riquezas es el agua, por lo que las raíces de este árbol de la vida son los ríos que brotan a lo largo de este hermoso valle. Diversos colectivos y organizaciones la han retomado en sus acciones, como para las Jornadas Cordillera del Cóndor, su tradición, sus gentes, las amenazas de la megaminería, FLASO, UASB, 2017.



*Aleph*, 2016.

Boletín Derechos de la Naturaleza. Foro Internacional Memoria, ambiente y verdad para la construcción de paz en Colombia.



*No al Fracking*, 2016.

Convocatoria Segunda Jornada Nacional contra el Fracking en Colombia.





*Fuerza Shuar, 2016.*

En diciembre de 2016 indígenas Shuar de la provincia de Sucumbíos tomaron pacíficamente las instalaciones de la empresa minera para exigir el retiro inmediato de sus territorios. Esto causó que el gobierno nacional iniciara enfrentamientos con los indígenas que allí estaban generando un estado de sitio en toda la provincia. *Fuerza Shuar* fue elaborada para divulgar lo que estaba sucediendo en el territorio Shuar.





*Mujeres Shuar*, 2017.

Luego de los enfrentamientos dentro de territorio shuar, y de estar durante un mes en estado de sitio surgió *Mujeres Shuar*. Organizaciones como Shuar Arutam, Acción ecológica o la Plataforma Nacional por los Derechos de las Mujeres se la han reapropiado en sus actividades.



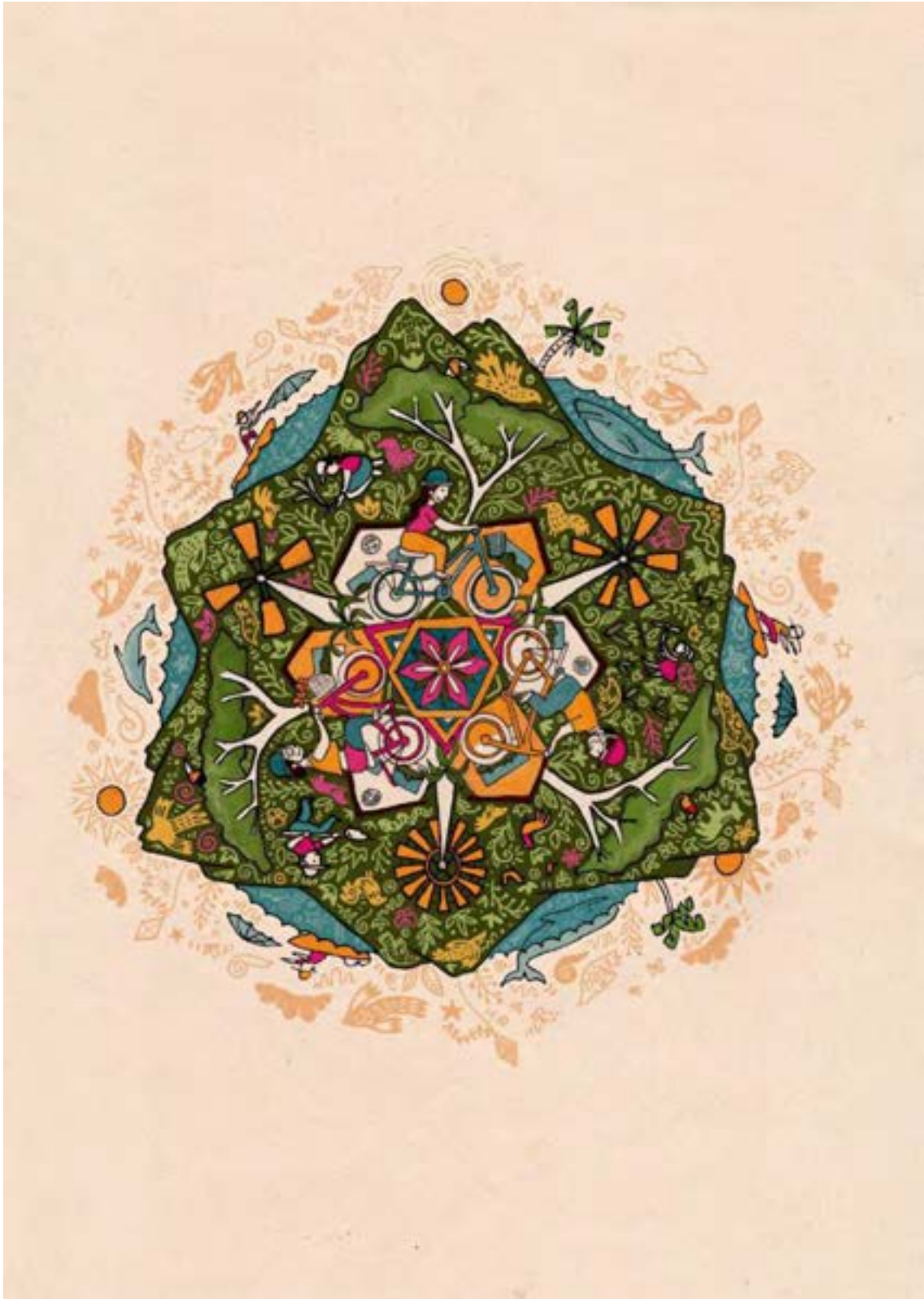
*Niñas del Río, 2017.*

A un año del asesinato de la activista hondureña Berta Cáceres que se oponía a la construcción del megaproyecto hidroeléctrico Agua Zarca, nació *Niñas del río*, una imagen utilizada en 2019 por la organización En Cali las mujeres paramos, con motivo de la celebración del 8M, que rinde homenaje a su lucha. En la cosmovisión del pueblo Lenca los espíritus de las niñas son quienes cuidan de los ríos. Para los Lenca Berta es ahora una niña que cuida de los ríos.



*Soñando la Guajira, 2018.*

El Cerrejón es la segunda minera a cielo abierto de carbón más grande del mundo y las comunidades indígenas, campesinas y afros que históricamente han habitado este territorio sufren las afectaciones de casi cinco décadas de extracción minera. Comunidades, trabajadores de la empresa minera y activistas han venido construyendo propuesta para pensar una Guajira pos extractiva.



*Transición energética, 2019.*  
Conferencia Nacional e Internacional: Construyendo justicia energética  
y climática, Bogotá.



# #Re-visiones

nº 10/2020

---

Dossier

## *For Forest, o el bosque que no deja ver el árbol*

Miguel Errazu

Universidad Autónoma Metropolitana, México / [errazu@gmail.com](mailto:errazu@gmail.com)

Alejandro Pedregal

Aalto University, Finlandia / [alejandro.pedregal@aalto.fi](mailto:alejandro.pedregal@aalto.fi)

---

### Resumen

El 8 de septiembre de 2019, el “mediador independiente internacional de arte contemporáneo” Klaus Littmann inauguró *For Forest. The Unending Attraction of Nature en Klagenfurt* (Austria), una instalación de arte monumental de casi trescientos árboles sobre el estadio principal de la ciudad, el Wörthersee-Stadion, que fue acompañado de una serie de eventos culturales. El proyecto, que tomaba como punto de partida un dibujo de 1970-71 de Max Peintner y se anunciaba con ambiciones ecológicas, aprovechó tanto condiciones y necesidades institucionales de lo más diversas, como vínculos corporativos de dudoso compromiso social. El siguiente texto expone estas circunstancias en detalle para confrontar los aspectos centrales de la obra de Littmann a un marco metodológico de heterodoxia marxista en relación al bosque, la tierra, la desposesión y la explotación. Al explorar los imaginarios culturales y estéticos contenidos en *For Forest*, el artículo indaga en cómo estas características pueden resultar instrumentales al idealismo universal y ahistórico dominante, así como funcionales a las posiciones político-económicas hegemónicas que le dan forma.

### Palabras clave

bosque; desposesión; explotación; fractura metabólica; estética ecológica.

---



Fig. 1. Klaus Littman, *For Forest. The Unending Attraction of Nature* (2019). Foto: Gerhard Maurer.  
Fuente: <https://forforest.net/presse/>

### Para construir un bosque

*For Forest* (2019) fue una suntuosa intervención de arte público impulsada por el autodenominado “mediador independiente internacional de arte contemporáneo” Klaus Littmann, realizada en la ciudad de Klagenfurt (Austria) entre el 8 de septiembre y el 27 de octubre de 2019. Klagenfurt, capital del *land* de Carintia, ciudad de apenas 100.000 habitantes, acogió casi ciento cincuenta eventos culturales —entre exposiciones, cine, teatro, ópera, conferencias, mesas redondas o conciertos— que, alrededor de la idea de bosque, pretendían promover la defensa de la naturaleza y la conciencia ecológica. Para la instalación insignia del proyecto, *For Forest. The Unending Attraction of Nature* (Fig. 1), Littmann plantó casi trescientos árboles sobre el estadio principal de la ciudad, el Wörthersee-Stadion, un moderno recinto con capacidad para 32.000 espectadores. Estos accedían al estadio de forma gratuita y podían así observar aquel pequeño bosque artificial para admirar “el inagotable espectáculo de la naturaleza”.

Esta visión, de reminiscencias herzogianas,<sup>1</sup> se la había proporcionado a Littmann, tiempo atrás, su colega Max Peintner.<sup>2</sup> Arquitecto y artista suizo vinculado a la escuela del radicalismo vienes,<sup>3</sup> Peintner realizó durante los años setenta una serie de dibujos en los que presentaba detalladamente escenas oníricas, distópicas y tecnofuturistas sobre la inminente destrucción de la naturaleza (MoMA, 2020). En *Die ungebrochene Anziehungskraft der Natur* (1970-71) (Fig. 2), Peintner imaginó el Ernst-Happel-Stadion de Viena abarrotado, rodeado por edificios y fábricas de largas chimeneas industriales expulsando humo. Sobre el rectángulo de juego se erguía un

denso bosque custodiado por hombres de negro (Fig. 3). Casi cuarenta años más tarde, Littmann trasladó aquella imagen a una escena real. Los árboles serían verdaderos árboles; el estadio, un verdadero estadio; el público, un verdadero público.



Fig. 2. Max Peintner, *Die ungebrochene Anziehungskraft der Natur* (1970-71).



Fig. 3. Ernst-Happel-Stadion. © Wiener Sportstätten.



Más allá del innegable impacto visual del proyecto, la presencia de un bosque en un estadio suscita muchas preguntas. La más obvia: ¿cómo es posible que pudiera realizarse un proyecto de esta magnitud? Sin duda, la capacidad de gestión de Littmann fue la clave. A través de su estudio Littmann Kulturprojekte, Littmann se ha centrado durante los últimos veinte años en el desarrollo de exposiciones e intervenciones artísticas en espacios públicos. Estas suelen insistir tanto en estrategias de representación literalistas, que tienden a colapsar objeto y medio de representación, como en fórmulas bien conocidas de desfamiliarización y recontextualización.<sup>4</sup> A pesar de no frecuentar los circuitos más respetados del arte contemporáneo, sus proyectos conllevan grandes presupuestos y una fuerte movilización de recursos materiales, conseguidos gracias a la colaboración entre organismos públicos y capital privado.<sup>5</sup> Es por tanto, por medio de la asociación entre intereses estratégicos institucionales y corporativos, principalmente transnacionales, que propuestas como las de Littmann Kulturprojekte pueden ser desarrolladas.



Fig. 4. Presentación del proyecto *For Forest*. “¡Vean el bosque lleno de árboles!”, en *Kronen Zeitung*, 6 de octubre de 2018. Foto: Uta Rojsek-Wiedergut.

*For Forest* (Fig. 4) fue acordado con las autoridades de Klagenfurt en marzo de 2017. En sus primeras declaraciones, la alcaldesa socialdemócrata Maria-Luise Mathiaschitz hablaba de un gasto público de 35.000 euros (Heim, 2017b: 2). Sin embargo, la primera previsión del presupuesto fue de 1,5 millones. Para febrero de 2019, la cantidad había subido hasta los 2,2 millones (*StadiumDB*, 2019a). En septiembre, ya eran 10 millones de euros (*StadiumDB*, 2019b). El proyecto, se decía, no contó con un solo euro de dinero público y fue financiado enteramente con fondos privados, en su mayoría empresas del sector inmobiliario y la construcción.<sup>6</sup> Pero su gigantismo —el mayor proyecto artístico realizado en el espacio público en Austria<sup>7</sup>— no solo evidenciaba la capacidad de Littmann para gestionar

grandes proyectos y rodearse de los socios adecuados, sino que anublaba una cuestión aún más importante: cómo podía la pequeña ciudad de Klagenfurt ofrecer las condiciones materiales para llevar a cabo un proyecto así. La respuesta ofrecida por Littman era ciertamente contradictoria:

¡*For Forest* podría haberse llevado a cabo en cualquier lugar! Era difícil encontrar un estadio que permitiera albergar el proyecto durante cerca de dos meses. La razón principal [...] es que [en Klagenfurt] su estadio no se usaba a su máxima capacidad (*For Forest*, 2020a).

Efectivamente, *For Forest* se podía *imaginar* en cualquier sitio, pero no se podía *realizar* en cualquier sitio. Su condición de posibilidad dependía de que existiese realmente un gran estadio de fútbol sin apenas uso —y haberlo encontrado la convierte, paradójicamente, en la pieza de sitio específico más lograda de Littman—. Es importante, por tanto, entender por qué Klagenfurt podía ser ese *sitio*. Y es ahí donde emerge el vínculo entre el mundo del fútbol, la construcción y la política.

Austria y Suiza fueron los organizadores de la UEFA Euro 2008, y Klagenfurt fue una de las ocho sedes austriacas. Entre 2005 y 2007, el municipio sufragó la construcción del Wörthersee-Stadion. El nuevo estadio se irguió sobre el solar del original (Fig. 5) (*StadiumDB*, 2020a). La UEFA, el gobierno federal de Austria y la ciudad de Klagenfurt anunciaron su construcción como una gran inversión pública para promover el desarrollo económico de la región.<sup>8</sup> El costo inicial para el erario público fue de 66 millones de euros, aunque la cifra final llegaría a los 96 millones (Playthegame, 2015: 62),<sup>9</sup> convirtiéndose en uno de los estadios más caros y el segundo con más capacidad del país (*StadiumDB*, 2020b). La decisión de levantar el nuevo recinto correspondió al gobernador de Carintia, Jörg Haider, el líder histórico del ultraderechista FPÖ, que entonces gobernaba el *land* bajo las siglas BZÖ. La operación contó además con el apoyo económico del extinto Hypo Alpe Adria Bank International. A cambio, entre 2007 y 2010,<sup>10</sup> se rebautizó al estadio como Hypo-Arena, aunque en Austria pasó a ser conocido como “el monumento de Haider” (Heim 2017b: 2) (Fig. 6).

El nuevo estadio, propiedad del municipio, era sin duda alguna un exceso para la ciudad; un ejemplo paradigmático de lo que David Harvey denomina “ajuste espacial” neoliberal (2001)<sup>11</sup> y de la forma en que los estados apoyan las inversiones en infraestructuras “emblemáticas” a través de megaeventos —como, por ejemplo, la Euro— sin atender a cuestiones de sostenibilidad ni a las necesidades cotidianas de las poblaciones afectadas (Hachleitner, 2010: 949). Sin embargo, el discurso público de las instituciones implicadas en la operación aseguraba que, siguiendo precisamente criterios de sostenibilidad, el estadio sería reescalado tras la competición según las necesidades reales del municipio (UEFA, 2008: 33).

De este modo, se diseñó todo el segundo nivel de gradas como una estructura provisional para facilitar el desmontaje. Así, las estructuras de acero no permanentes podrían ser revendidas tras el desmantelamiento y se reduciría el aforo de 32.000 a 12.000 personas, permitiendo a la ciudad recuperar parte del presupuesto (*StadiumDB*, 2013).



Fig. 5. Klagenfurt, Wörthersee-Stadion, c. 1960.



Fig. 6. Wörthersee-Stadion c. 2015.



En 2013, el Wörthersee tuvo que cerrar sus puertas. Las obras de desmantelamiento no habían comenzado aún, pero el estadio estaba ya en riesgo de colapso. Tras el cierre, en un previsible giro discursivo, el optimismo corporativo cedió el paso al pragmatismo económico (Kennedy, 2015: 10). Se supo entonces que hacer decrecer la capacidad del estadio costaría 20 millones adicionales, además de que no había compradores para todo aquel acero. Por otro lado, el afianzamiento de sus estructuras temporales costaría aún más: otros 30 millones de euros. Y se dijo, por último, que el gobierno federal austríaco estaba dispuesto a olvidar los acuerdos previos y a compartir los gastos al 50% con la ciudad, siempre y cuando el estadio mantuviera su aforo hiperbólico (*StadiumDB*, 2013). Klagenfurt, gobernado entonces por el ultraderechista Christian Scheider (FPÖ-BZÖ), inició así las obras para convertir la estructura temporal en permanente.

Por supuesto, la escala del estadio excedía el tamaño indicado por los informes de impacto medioambiental legalmente exigibles (Hachleitner, 2010: 849). En 2015 se interpuso una demanda civil para exigir la paralización de la obra de consolidación de la estructura y tomar en consideración esos informes (*Klagenfurt*, 2015), y en septiembre una sentencia determinó la nulidad de la obra y el cierre del graderío superior. Sin embargo, en enero de 2016 un tribunal de apelación local revirtió esa sentencia y dio la razón al municipio, con lo que el estadio pudo volver a abrirse definitivamente (Sadjak, 2016). De este modo, y hasta el día de hoy, el problema de fondo sigue sin resolverse: las necesidades de la ciudad están lejos de dar sentido a la existencia del estadio.

Los gastos de mantenimiento del Wörthersee-Stadion alcanzan los dos millones de euros anuales. Además, es difícil determinar la cuantía de los costes adicionales que representa para Klagenfurt la propiedad de un estadio con capacidad para sentar al 30% de la población local, mientras el equipo de la ciudad, el modesto SK Austria Klagenfurt, brega en la mitad de tabla de la segunda división y apenas logra congrega a mil espectadores en cada partido (*Worldfootball*, 2020) (Fig. 7). Por esta razón, la empresa pública de gestión Sportpark Klagenfurt busca constantemente eventos mastodónticos con los que trata de mantener la estructura del estadio a la mayor capacidad posible: conciertos, partidos UEFA, hockey sobre hielo (*Sportpark-Klagenfurt*, 2020)... e instalaciones artísticas.





Fig. 7. Seguidores del SK Austria Klagenfurt animan a su equipo. Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=k53B8gwmLQA>

En definitiva, fue así como Littmann encontró su oportunidad para realizar su particular homenaje al bosque. Se marcaron objetivos, se echaron las cuentas y se reactivó la lógica que determinó la propia construcción del Wörthersee-Stadion. Si bien la entrada a *For Forest* sería gratuita, muchas actividades del programa paralelo tendrían precio. Pese a las dudas de los vecinos desde la misma fecha de su aprobación (Littman, 2019: 18), se aseveró que el proyecto traería beneficios económicos para Klagenfurt y Carintia, aunque se sacrificaran los partidos de su equipo (Heim, 2017b: 3).

La asesoría, supervisión e instalación del bosque corrió a cargo de Enzo Enea y su estudio Enea Landscape Architecture.<sup>12</sup> Afincado en Suiza, Enea diseña jardines para museos, hoteles, edificios y complejos de lujo. Su proyecto más ambicioso y personal, el Enea Tree Museum, es un parque de 75.000 metros cuadrados ubicado a orillas del Lago Zurich, en Rapperswil-Jona (Fig. 8). Enea se considera a sí mismo un “coleccionista de árboles” cuya vocación le fue revelada “en la huerta que su abuelo poseía en las afueras de Bolonia, donde [...] vivió un momento ‘casi místico’” (Ezquiaga, 2020). Como experto en árboles, concibió el bosque de Littmann a partir de “los colores y texturas de un variado bosque europeo” (*For Forest*, 2020b). Pensó en una selección de catorce especies que durante el tiempo de la exposición pudieran mudar su color para aportar toda su exuberancia

botánica. 299 árboles crecidos y cuidados en viveros, de entre ocho y catorce metros de altura, fueron plantados en el Wörthersee. Para minimizar los costes y peligros de los traslados, Enea trabajó con tres viveros de la zona (Wank, 2019). Pero las relaciones no fueron todo lo armoniosas que cabría esperar: recientemente uno de estos viveros interpuso una demanda por impago tras cuidar por meses un centenar de árboles que no fueron utilizados (Mandler, 2020). Y aún hoy el conflicto perdura: el alcalde ultraderechista Wolfgang Germ, del FPÖ, exige responsabilidades a Maria-Luise Mathiaschitz, la exalcaldesa socialdemócrata que impulsó el proyecto de Littman para que “el nombre de Klagenfurt [diera] la vuelta al mundo” (Heim, 2017b: 3).<sup>13</sup>



Fig. 8. Enea Tree Museum. Fuente: <https://www.enea.ch>

Además, los vínculos del proyecto con el negocio de la construcción no acabaron tras su cierre. Los árboles, se dijo, serían “cuidadosamente replantados en un espacio público cercano al estadio Wörthersee, a escala 1:1, para permanecer como una ‘escultura-bosque’ viviente”, muy al estilo del Museo del Árbol de Enzo Enea. También se construiría un pabellón que alojaría la documentación del proyecto, a modo de memorial permanente para la agradecida Klagenfurt.<sup>14</sup> Sin embargo, los planes parecen haber variado: doscientos árboles fueron desplazados de manera temporal al vivero de Praskac, próximo a Viena. Y los árboles restantes fueron puestos a cuidado en un vivero de Klagenfurt, esperando a ser reutilizados en un nuevo proyecto para Carintia que se debía anunciar en algún momento de 2020. En los próximos meses, según se anuncia en la web del proyecto, se abrirá un concurso de arquitectura para la construcción del *For Forest Campus*, que se ubicará en la ciudad de Tullnerfeld, donde deberían ir a

parar los doscientos árboles de Praskac (*For Forest*, 2020a). Littmann ajusta y reescala su compromiso ecológico a ritmo de ladrillo.

Por otro lado, llama la atención que la información relativa al desmontaje, la situación actual y el cuidado de los árboles haya despertado tan poco interés para el potente departamento de comunicación de los promotores del proyecto. Así, el perfil de Twitter, @forforest\_art, no aporta dato alguno sobre el proyecto tras la fecha de clausura. Al contrario, en su tweet fijado entre octubre de 2019 y julio de 2020 podía leerse “That’s a Wrap!” sobre una de las fotos del bosque que circulan en internet (Fig. 9). Mientras se escamotea información esencial de un proyecto de corte ecológico, *For Forest* se transforma en una “iniciativa global” con el subtítulo *The Voice for Trees* (*La voz de los árboles*), para patrocinar la conferencia climática Austrian World Summit, organizada por la presidencia federal austríaca y su ilustre conciudadano Arnold Schwarzenegger.<sup>15</sup>



Fig. 9. Tweet fijado en la cuenta @forforest\_art (junio 2020).

La estrategia de comunicación resulta así consistente con uno de los objetivos principales de Littmann: que “esta imagen [...] permanezca en la cabeza de la gente” para toda su vida (Booker, 2019). Por medio de una imagen impactante, se trataba de “desafiar nuestra percepción de la naturaleza y agudizar nuestra consciencia de la relación futura entre la

naturaleza y la humanidad”; relación que, lastrada por la crisis ecológica, podría verse en el futuro peligrosamente reducida a “admirar los vestigios de la naturaleza en lugares especialmente indicados para ello, como es el caso de los zoológicos animales” (*For Forest*, 2020c). Pero como zoológico, *For Forest* arrojó unos números algo discretos: 200.000 personas pasaron a ver la obra, pero apenas 40.000 acudieron al resto de eventos (*For Forest*, 2020a).

Su éxito, quizá, operó mejor en el terreno de la comunicación. Descripciones e imágenes idénticas podían leerse en decenas de páginas de tendencias, estados de Facebook, *hashtags* en Twitter y etiquetas de Instagram. Todas bendecían la nobleza de las intenciones de la obra tanto como su ingenio y lo insólito de los medios empleados. “Un bosque en un estadio”, en definitiva, es un *clickbait* en sí mismo. El arte funcionó, como tantas otras veces, como el “lubricante social” idóneo para la circulación de imágenes e imaginarios (Haacke, 1982); una forma depuradísima de valor de cambio a galope por las redes. La imagen permanece, cierto; y quién sabe si hasta construya en sí misma el memorial anhelado por Littmann.

### Una contribución a la crítica de la estética ecológica a partir de *For Forest*

*For Forest* podría interpretarse como una obra megalómana que vulnera, en cada una de las relaciones sociales de producción que instituye y en cada decisión estratégica, estética y discursiva, cualquier posibilidad de ser leída en términos de la más elemental defensa medioambiental. Su escala desproporcionada pareciera, a primera vista, invisibilizar toda particularidad de los conflictos ecológicos en defensa de los que clama erigirse; algo aún más evidente si aceptamos prácticamente cualquier programa de mínimos que, como punto de partida, nos sirviera para determinar una estética de la ecología política (Demos, 2013).<sup>16</sup> Sin embargo, la imagen de un bosque en un estadio preserva su poder de tracción; se fija, como dice Littmann, en la “memoria”.

Hemos realizado hasta ahora un ejercicio de lectura que pretendía, deliberadamente, dejar aparcadas cuestiones de representación para fijarnos en los vínculos entre prácticas materiales y discursivas. En cierto sentido, nos hemos resistido a su imagen. En lo que sigue, queremos primero recuperar la actualidad del marco metodológico propuesto por Marx, y sistematizado por la llamada escuela de la fractura metabólica como ecología política materialista, para así desplazar la discusión sobre *For Forest* hacia la constitución histórica de la diferencia entre naturaleza y sociedad bajo el capitalismo. Entendemos así que, desde el proyecto inacabado de la ecología política de Marx, dilemas clásicos de



representación abordados por la teoría crítica, como la relación entre naturalismo y fetichismo, o desfamiliarización y emancipación, pueden ser reelaborados hoy sin necesidad de volver al marco de la “crítica de la representación”, para recuperar así eficacia crítica a la hora de entender las prácticas artísticas desde la perspectiva de la ecología política. Esto resulta determinante al constatar que aquello que ocupa el centro de los debates contemporáneos sobre arte y ecología son, más que los productos, las imágenes o los “resultados”, las relaciones sociales y las epistemologías visuales que instauran las prácticas artísticas; esto es: los procesos y el trabajo, la distribución y la eficacia, de las fracturas y las disputas que se dan en ellos.

A partir de este marco, y en contraste con él, rastreamos después aquellos elementos que en *For Forest* reflejan los imaginarios del bosque como naturaleza *pura* de acuerdo a modelos binarios que, a un tiempo que permiten pensar la legitimidad de la desposesión y la explotación de la tierra, establecen una relación sujeto-objeto dividida de acuerdo a condiciones ideales, abstractas y ahistóricas. Imaginarios que resultan, en definitiva, instrumentales a los intereses que sirven de soporte tanto institucional como cultural para esta aproximación estética idealista a la cuestión ecológica.

### 1. Marx y el bosque: fractura, desposesión y tierra

De acuerdo al plan trazado, comenzaremos por una breve panorámica sobre aquellos rasgos del pensamiento ecológico de Marx y ciertos marxismos que puedan ser de importancia a la hora de abordar una crítica de la estética ecológica a partir de *For Forest*.

Destaca en este sentido la contribución de la denominada escuela de la fractura metabólica, inaugurada por John Bellamy Foster, que parte de la inacabada crítica de la economía política de Marx y la vincula a la investigación que esta contiene de la cuestión ecológica. De este modo, esta escuela de pensamiento toma la noción de fractura metabólica a partir de una expresión contenida en el tomo III de *El Capital*, donde Marx señalaba que las relaciones de propiedad capitalistas y su tendencia a la acumulación “provocan una fractura irreparable en el proceso interdependiente entre el metabolismo social y el metabolismo natural prescrito por las leyes naturales de la tierra”.<sup>17</sup> Foster expandió los estudios tardíos de Marx sobre el vínculo metabólico entre las esferas natural y social, para destacar cómo este “adoptaba un significado ecológico específico” por medio de la interacción contenida en la “organización concreta del trabajo humano” (Foster, 2004 [2000]: 244-245).<sup>18</sup> Así, estas condiciones de interacción metabólica entre lo natural y lo social habrían

sido fracturadas, con el desarrollo histórico del modo de producción capitalista, bajo procesos de desposesión, cercamiento y acumulación a partir de los cuales se habría originado, en definitiva, la desproporcionada separación espacial entre campo y ciudad.

Si bien el interés por los procesos de expropiación se encuentra ya presente en la obra más temprana de Marx —desde el estudio de los cambios legislativos relativos al bosque que institucionalizaban el robo de lo común detrás de la propiedad privada (Marx, 2007 [1842])<sup>19</sup>—, es a partir de sus investigaciones maduras sobre la “llamada acumulación originaria” (Perelman, 2000) cuando Marx sistematizará la particular relación histórica que se da entre la privatización de la tierra y la mercantilización de sus recursos bajo el capitalismo. Es en esa enajenación entre naturaleza y sociedad —al ser el campesino desposeído de sus medios de subsistencia, expulsado al espacio urbano y obligado a vender su fuerza de trabajo para subsistir— donde Marx observó un aspecto central al origen de la fractura entre campo y ciudad que se produce bajo condiciones capitalistas. De este modo, como escribiría Raymond Williams, campo y ciudad aparecen no solo como categorías “de ideas y experiencias, sino también de renta e intereses, de situación y poder” (2001 [1973]: 32). Y en el ámbito de la cultura, esta separación aparecerá además como una reconfiguración de la relación entre naturaleza y sociedad, en la que la “idea de la naturaleza” se presenta atravesada por “una extraordinaria cantidad de historia humana” (Williams, 2005 [1980]: 67).

Como ha señalado Kohei Saito (2017), esta preocupación por la relación histórica que se da en el capitalismo entre propiedad —desde el marco de la expropiación— y la consecuente enajenación entre sociedad y naturaleza —desde el marco de la explotación— que recorre toda la obra de Marx, alcanza en su etapa madura su mayor desarrollo gracias a su dedicación al estudio de las ciencias naturales, donde encontrará una expresión científica del antagonismo entre campo y ciudad.<sup>20</sup> Es así como Marx elaborará una crítica de la economía política en relación con el agotamiento del suelo en la producción capitalista sostenida sobre la acumulación de grandes propiedades y la “perturba[ción] [d]el metabolismo entre el hombre y la tierra” como resultado de “la preponderancia incesantemente creciente de la población urbana” que fractura el vínculo entre campo y ciudad, y acaba por “destru[ir], al mismo tiempo, la salud física de los obreros urbanos y la vida intelectual de los trabajadores rurales” (Marx, 2008 [1867]: 611-612). Marx se interesará, en sus estudios posteriores, por la deforestación —como parte del deterioro del suelo por la intensificación y extensión de la agricultura capitalista— en relación con la desertificación, así como por los consecuentes cambios climáticos a que esta conduce debido a la “reorganización radical del metabolismo universal de la naturaleza desde la perspectiva de la valorización del capital” (Saito, 2017: 250).

Vínculos como los que subyacen entre deforestación y desertificación, producto de extensos procesos históricos de expropiación y explotación, así como la consecuente relación entre el derecho colectivo sobre el territorio y el acceso a sus recursos, la justicia social y ecológica, han sido ampliamente desarrollados en las últimas décadas tanto desde las más heterodoxas vertientes del marxismo como desde otras corrientes de pensamiento en diálogo con esa escuela. Estas preocupaciones, por supuesto, implican aspectos relativos a la dominación social bajo el capitalismo que, más allá de la centralidad del trabajo en su antagonismo con el capital, pero también en relación con este, exploran ámbitos igualmente integrados en las relaciones de poder y subordinación que el capital reproduce y genera como parte funcional de su lógica, como son aquellos relativos al género (Fraser, 2014; Federici, 2010 [2004]; Bhattacharya, 2017), la raza (Taylor, 2016; Nishime y Hester Williams, 2018), la etnicidad o el nacionalismo (Anderson, 2010; Brenner, 2018). De este modo, las disputas que se han trazado, han situado el despojo de la vida (ya sea por medio del trabajo “no productivo”, los cuidados, la salud, la integridad física o el territorio) en el centro de la crítica ecosocial frente al capitalismo.

Una de las contribuciones recientes más significativas sobre la desposesión puede encontrarse en relación a la cuestión indígena, un ámbito de estudio con especial relevancia a lo largo de todo el continente americano, con diferentes particularidades según la región. En lo relativo al asentamiento y despojo colonial en América del Norte, desde la crítica social se ha expuesto con agudeza la necesidad de reformular la propia noción de desposesión y la autoridad para hablar de ella, con el fin de elaborar una crítica totalizadora sobre las condiciones históricas que constituyen y legitiman la propiedad privada en procesos de dominación colonial. Así, por ejemplo, Robert Nichols parte de la larga historia de agravios sobre el territorio y las poblaciones originarias de Standing Rock hasta la última contienda contra la aprobación de la Dakota Access Pipeline, para repensar el concepto de desposesión como categoría crítica “de pleno derecho”; esto es, liberada de su rol “históricamente subordinado a la más amplia teoría de la acumulación originaria” (Nichols, 2020: 55), lo que permite también repensar la categoría de tierra.

En línea con reinterpretaciones sobre la acumulación originaria, como las de Rosa Luxemburgo y contribuciones procedentes de Frantz Fanon,<sup>21</sup> Nichols sugiere un viraje en torno a la desposesión que permita trascender las limitaciones del dominio del pensamiento capitalista y colonial, y recuperar la idea de tierra en relación con el trabajo. Esta visión le permite oponerse tanto a la idea prístina de naturaleza salvaje, como a la comprensión del trabajo (y su producto) dentro de la lógica del intercambio mercantil (Nichols, 2020: 74). La tierra, “a la par que su despensa originaria, su

primer arsenal de medios de trabajo” para el trabajador, “existe sin intervención de aquél como el objeto general del trabajo humano”, escribe Marx (2008 [1867]: 216-217). Y como señala Nichols, “la naturaleza no es eternamente ella misma, sino que es en sí misma el producto de generaciones anteriores de *praxis* humana”, resultando en “un carácter necesariamente temporal e histórico” (Nichols, 2020: 76). La tierra, en definitiva, liga naturaleza y trabajo designando una especificidad no solo *histórica*, sino también *espacial*.

Al retomar *For Forest* desde el prisma metodológico que ofrecen las categorías marxianas es posible cuestionar los modos en los que su epistemología visual entra en relación con conceptos como fractura metabólica, desposesión y tierra para exponer la impostura, si cabe aún más notoria que su descaro institucional, de su presunto alegato ecológico.

## 2. Un nuevo naturalismo para un viejo idealismo

En la cultura visual dominante, la construcción del bosque obedece a una epistemología que hace de este un espacio no domado de naturaleza *salvaje*, una tabula rasa que se presta a su diseño y *mejora*; al planeamiento y explotación productiva propios del racionalismo instrumental del capitalismo.<sup>22</sup> *For Forest* no hace sino incidir en los abundantes imaginarios del bosque que forman parte de esta matriz cultural sistémica que articula, bajo condiciones capitalistas, la relación entre el campo y la ciudad. Así, resulta relativamente sencillo detectar en *For Forest* una serie de equivalencias específicas de este carácter del bosque que Littmann explota sin tapujos: inocencia, virginidad, impotencia, feminidad, fertilidad, pasividad, quietud, primitivismo, esencialismo o exotismo. En definitiva, una especie de concepción parroquial, un tipo de idealismo mistificador, *naturalizada* desde hace tanto por el discurso dominante que incluso Marx ya la confrontó al desafiar a los “verdaderos socialistas” (Foster, 2004: 195-198).

En este sentido, resulta especialmente sintomático que, en sus reflexiones, Littmann plantee *For Forest* como una visión distópica en analogía con el zoológico. Para el autor, el zoológico aparece como el último refugio de una naturaleza viva en peligro de extinción, cuya libertad ha sido tristemente usurpada para poder preservar su existencia. Sin embargo, el zoológico es un dispositivo histórico de exposición animal perteneciente a la epistemología visual colonial. El zoo botánico de Littmann querría ser así el recordatorio del drama por venir, pero no es más que la pervivencia estructural de un fetiche de tiempos remotos que activa un sentimentalismo totalmente despolitizado.



Esta analogía con el zoológico, pese a todo, opaca la relación más estrecha de su pieza con otros ejemplos de la misma historia de la visualidad occidental que manifiestan de forma más evidente las relaciones entre el esencialismo eurocéntrico, la desposesión, la violencia y las disputas por la justicia social y ecológica. Este es el caso, por ejemplo, de la epistemología del circo y la instrumentalización de los supervivientes nativos americanos, como ocurrió con los Sioux y sus *Ghost Dance*, para una espectacularización fetichista de la violencia social que se ejerció, fundamentalmente, sobre el derecho al territorio (Denzin, 2013; Raheja, 2011). Como dispositivo visual, *For Forest* recupera de algún modo un mismo sentido literal del espectáculo dirigido a provocar a un tiempo fascinación y compasión abstracta; una especie de archivo botánico edulcorado que, encuadrado por el estadio, sirve de instrumento de legitimación a la lógica de cercamiento y explotación de la tierra.<sup>23</sup>

En cualquier caso, *For Forest* no solo se vincula a los modos de exhibición decimonónicos de las ciencias naturales y sus variantes culturales, sino también con el propio naturalismo en las artes. La apabullante literalidad del bosque en la obra de Littmann, que parece colapsar el objeto de la representación con los medios materiales, permite retomar la discusión acerca de los rasgos diferenciales entre naturalismo y realismo. Según una formulación clásica de Williams, subyace en el conflicto entre estas dos corrientes una contradicción entre literalidad e historicidad. Así, mientras el naturalismo “simplemente reproduce la apariencia superficial y externa de la realidad, con un cierto estatismo”, el realismo se caracterizaría por su afán por mostrar “los movimientos históricos esenciales a la realidad dinámica” (Williams, 1977: 65).

De este modo, la pieza de Littmann propone una especie de nuevo naturalismo: en su réplica literal de un bosque hace abstracción de la historia, las relaciones de producción, los conflictos sociales y la fractura metabólica que subyace tras su imagen de la naturaleza. Pero además, frente a la tradición naturalista, donde la literalidad aparece como estrategia de superación de la mediación cultural, *For Forest* exalta esta mediación: con la confrontación del espectador con una escena desfamiliarizada —la imagen de un bosque dentro de un estadio de fútbol—, Littmann aporta la intencionalidad discursiva específica a la pieza.

Así pues, podríamos sintetizar las estrategias estéticas de *For Forest* a partir de tres ejes relacionados entre sí. En primer lugar, la pieza se inserta en una tradición naturalista entendida en su doble acepción: como parte de una epistemología visual colonial fundada en la violencia, la desposesión y la explotación; y como parte de una estrategia estética anclada en la potencia de la literalidad. En segundo lugar, *For Forest* potencia la eficacia estética de la literalidad gracias a las estrategias modernistas de

descontextualización. Sin embargo, estas no se entienden como aquel ejercicio de vocación emancipadora de la estética moderna, para el cual la desfamiliarización en favor de la “pura forma” significaría un corte con formas de dominación fetichista (Groys, 2014). Por el contrario, en *For Forest* esta descontextualización aparece como una operación de abstracción y fetichización del bosque que incide en la perpetuación de la fractura entre campo y ciudad, entre naturaleza y sociedad. Por último, la literalidad de su propuesta impone la necesidad de trabajar en una escala 1:1; esto es, en el caso de un bosque, un tamaño descomunal. Pero este trabajo de escala no obedece a ningún afán de confrontación fenomenológica con la presencia del espectador, ni a una problematización de las posibilidades de afrontar la magnitud espacial y temporal de la crisis ecosocial desde la representación. Antes bien, su escala expresa la dinámica de crecimiento, acumulación y réplica sistémica de las grandes propiedades, que encuentra en los “ajustes espaciales” de los megaeventos su continuación lógica.

Literalidad naturalista, desfamiliarización y gran escala aparecen así como una serie de aspectos alineados con las fracturas y reconfiguraciones de la relación entre naturaleza y sociedad propias de la epistemología capitalista. Además, sus condiciones de posibilidad, en un mismo tiempo y lugar, son tan escasas que, como comentábamos arriba, solo podrían encontrarse a partir de una consideración de la obra como pieza de sitio específico. Aun así, y a pesar de su especificidad, *For Forest* ofrece categorías de análisis válidas para otras propuestas artísticas por la relación que establece entre las elecciones estéticas y las poéticas dominantes, funcionales a la ahistoricidad del llamado “capitalismo verde”; categorías útiles también para comprender los mecanismos de fetichización sentimental que ponen en funcionamiento los imaginarios culturales hegemónicos, ya sea gracias a la política institucional instrumental o por medio de otros ámbitos de mayor “sofisticación cultural”.<sup>24</sup>

Pero las buenas intenciones nunca son suficientes. La visión del bosque que transmite *For Forest* como lugar sagrado, amenazado por la inminencia de la destrucción del ecosistema terrestre y convertido en reserva, se construye sobre prácticas específicas: aquellas que se derivan de la disrupción entre campo y ciudad bajo las condiciones históricas de explotación y desposesión de la tierra en el capitalismo. La producción y exhibición de una pieza como la de Littmann, cuya razón de ser se sostiene sobre esas mismas prácticas que evita mencionar, permite una reflexión crítica radical sobre la especificidad de estas condiciones. Y entonces sí se vislumbra que, solo ahí, en las neblinosas comarcas compartidas por las operaciones estéticas institucionales y las grandes obras del capital, surgen las verdaderas oportunidades para construir un bosque como el que se levanta en *For Forest*.



Fig. 10. Klaus Littman, *For Forest. The Unending Attraction of Nature* (2019). Foto: Gerhard Maurer.  
Fuente: <https://forforest.net/presse/>

## Bibliografía

Anderson, Kevin (2010). *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Chicago y Londres, The University of Chicago Press.

Anderwald, Karl, Filzmaier, Peter y Hren, Karl (eds.) (2005), *Kärntner Jahrbuch Für Politik 2005*. Kärntner Druck- und Verlagsgesellschaft. Disponible en <https://www.jahrbuchkaernten.at/fileadmin/jahrbuch/Downloads/JBDP2005.pdf>, consultada el 15 de mayo de 2020.

Bhattacharya, Tithi (ed.) (2017), *Social Reproduction Theory. Remapping Class, Recentring Oppression*. Londres, Pluto Press.

Booker, Christopher (2019), "An Austrian Art Exhibit Explores the Value of Nature", en *PBS NewsHour*, 7 de septiembre de 2019. Disponible en <https://www.pbs.org/newshour/show/an-austrian-art-exhibit-explores-the-value-of-nature>, consultada el 10 de junio de 2020.

Brenner, Erica (2018), *Real Existing Nationalisms. A Post-Communist View from Marx and Engels*. Londres, Verso.

Burkett, Paul (2014 [1999]), *Marx and Nature. A Red and Green Perspective*. Chicago: Haymarket Books.

Burkett, Paul y Foster, John Bellamy (2017), *Marx and the Earth. An Anti-Critique*. Chicago: Haymarket Books.

Christie's (2019), "Ralph Rugoff's Moment". Disponible en <https://www.christies.com/features/Ralph-Rugoff-curator-Venice-Biennale-2019-9866-1.aspx>, consultada el 10 de junio de 2020.

Clemente Vega, Paula (2018), "The 2017 Venice Biennale and the Colonial Other", *Third Text Online*, 1 de noviembre 2018. Disponible en <http://thirdtext.org/vega-2017-venice-biennale>, consultada el 10 de junio de 2020.

Coulthard, Glen Sean (2014), *Red Skins, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Demos, T. J. (2013), "Contemporary Art and the Politics of Ecology", en *Third Text*, vol. 27, no. 1, pp. 1-9. DOI: <http://doi.org/10.1080/09528822.2013.753187>

Denzin, Norman K. (2013), *Global Commodification of Native America in Performance, Art, and Museums*, Walnut Creek, California: Left Coast Press.

Ezquiaga, Mercedes (2020), "Enzo Enea, el paisajista que comenzó salvando árboles y terminó fundando un museo", en *Telam*, 25 de enero de 2020. Disponible en <https://www.telam.com.ar/notas/202001/426930-enzo-enea-zuiza-museo-del-arbol-lago-zurich.html>, consultada el 10 de junio de 2020.

Federici, Silvia (2010 [2004]), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, Traficantes de sueños.

*For Forest. Das Kinoprogram* (2019). Originalmente descargable en <https://forforest.net/en/press/>, consultada el 10 de junio de 2020.

*For Forest* (2020a), "Facts and Figures". Disponible en <https://forforest.net/en/fakten-for-forest/>, consultada el 10 de junio de 2020.

*For Forest* (2020b), "F.A.Q.". Disponible en <https://forforest.net/en/faq/>, consultada el 10 de junio de 2020.

*For Forest* (2020c), "For Forest. The Voice for Trees". Disponible en <https://forforest.net/en/start/>, consultada el 10 de junio de 2020.

Foster, John Bellamy (2004 [2000]), *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. Madrid, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo.

Foster, John Bellamy (2020). *The Return of Nature. Socialism and Ecology*. Nueva York, Monthly Review Press.

Foster, John Bellamy y Clark, Brett (2020). *The Robbery of Nature. Capitalism and the Ecological Rift*. Nueva York, Monthly Review Press.



Foster, John Bellamy, Clark, Brett y Holleman, Hannah (2020), "Marx and the Indigenous", en *Monthly Review*, vol. 71, no. 9, febrero 2020, pp. 1-19.

Foster, John Bellamy, Clark, Brett y York, Richard (2010), *The Ecological Rift. Capitalism's War on the Earth*. Nueva York, Monthly Review Press.

Fraser, Nancy (2014), "Behind Marx's Hidden Abode", en *New Left Review*, no. 86, marzo-abril 2014, pp. 55-76.

Groys, Boris (2014), "On Art Activism" en *e-flux journal*, no. 56, junio 2014.  
Haacke, Hans (1982) "On Social Grease", en *Art Journal*, vol. 42, no. 2, pp. 137-143.

Hachleitner, Bernhard y Manzenreiter, Wolfram (2010), "The EURO 2008 Bonanza", en *Soccer & Society*, vol. 11, no. 6, pp. 843-853.

Harvey, David (2001), "Globalization and the 'Spatial Fix'", en *Geographische Revue*, no. 2, 2001, pp. 23-30.

Heim, Christoph, "Stadion und Wald werden zum Gesamtkunstwerk", en *Basler Zeitung*, 31 de marzo de 2017b, p. 2.

Heim, Christoph, "Ein Laubwald steht im Fussballstadion", en *Basler Zeitung*, 31 de marzo de 2017a, p. 2.

Judah, Hettie (2019), "There's a Flood of Climate Change-Related Art at the Venice Biennale. Can It Make a Difference — Or Is It Adding to the Problem?", en *artnetnews*, 6 de mayo 2019. Disponible en <https://news.artnet.com/art-world/climate-change-venice-biennale-1532290>, consultada el 10 de junio de 2020.

Kennedy, Peter (2015): "Using Habermas to crack the European football championships", *Sport in Society*, vol. 20, issue 3, 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/17430437.2015.1088722>

Klagenfurt (2015), "Stadion: Der Ball liegt beim Landesverwaltungsgericht", *Klagenfurt*, 9 de septiembre de 2015. Disponible en [https://www.klagenfurt.at/\\_Resources/Persistent/f92c3e6a07b693b69a0d6a909e7431e7536f32aa/150909\\_15.pdf](https://www.klagenfurt.at/_Resources/Persistent/f92c3e6a07b693b69a0d6a909e7431e7536f32aa/150909_15.pdf), consultada el 10 de junio de 2020.

Landsberg, Torsten (2019), "How Austria's far right turned the stadium artwork 'For Forest' into a campaign issue", en *DW*, 13 de septiembre de 2019. Disponible en <https://www.dw.com/en/how-austrias-far-right-turned-the-stadium-artwork-for-forest-into-a-campaign-issue/a-50414886>, consultada el 10 de junio de 2020.

Lesser, Casey (2019), "Inside the Indoor Beach Opera That's the Talk of the Venice Biennale", en *artsy.net*, 14 de mayo de 2019. Disponible en <https://www.artsy.net/article/artsy-editorial-inside-indoor-beach-opera-talk-venice-biennale>, consultada el 10 de junio de 2020.

Littmann, Klauss (ed.) (2019), *For Forest Projektzeitung*. Descargable en <https://forforest.net/en/press/>, consultada el 30 de mayo de 2020.

Littmann, Klaus (2020a), "Definición". Disponible en [www.klauslittmann.com/es/definicion](http://www.klauslittmann.com/es/definicion), consultada el 10 de junio de 2020.

Littmann, Klaus (2020b), "Real Fiction Cinema, Suiza 2010-2012/China 2015-2016". Disponible en <http://www.klauslittmann.com/es/proyectos/real-fiction-cinema-suiza-2010-2012-china-2015-2016>, consultada el 10 de junio de 2020.

Littmann, Klaus (2020c), "List of Activities (Selection)." Disponible en <http://www.klauslittmann.com/en/definition/activities>, consultada el 22 de mayo de 2020.

Malm, Andreas (2017). *The Progress of This Storm. Nature and Society in a Warming World*. Londres y Nueva York, Verso.

Mandler, Anja (2020), "For Forrest Prozess geht weiter: Platzmiete für Bäume nicht bezahlt", en 5min.at, 20 de enero de 2020. Disponible en <https://www.5min.at/202001256346/for-forrest-prozess-geht-weiter-platzmiete-fuer-baeume-nicht-bezahlt/>, consultada el 10 de junio de 2020.

Marx, Karl (2008 [1867]), *El capital*. Ciudad de México, Siglo XXI editores.

Marx, Karl (2007 [1842]), *Los debates de la Dieta Renana*. Barcelona, Gedisa.  
Melis, Alessandro; Davis, Michael John, y Balaara, Allan (2017), "The history and invocation of the Arche in Austrian Radical architecture thinking", en *Cogent Social Sciences*, vol. 3, no. 1.

MoMA (2020), "Max Peintner, *Take-Off, project (Perspective)*, 1974". Disponible en <https://www.moma.org/collection/works/831>, consultada el 15 de Julio de 2020.

Nichols, Robert (2020), *Theft is Property. Dispossession and Critical Theory*. Durham y Londres, Duke University Press.

Nishime, Leilane y Hester Williams, Kim D. (2018), *Racial Ecologies*. Washington, University of Washington Press.

Perelman, Michael (2000), *The Invention of Capitalism. Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*. Durham y Londres, Duke University Press.

Playthegame, "UEFA Euro Stadiums" (2015). Disponible en [http://www.playthegame.org/fileadmin/documents/World\\_Stadium\\_Index\\_5\\_UEFA\\_Euro.pdf](http://www.playthegame.org/fileadmin/documents/World_Stadium_Index_5_UEFA_Euro.pdf), consultada el 28 de abril de 2020.

Reuters, "Austria nationalises ailing Hypo-FinMin". Disponible en <https://www.reuters.com/article/bayernlb-hypo-rescue/austria-nationalises-ailing-hypo-finmin-idUSWEA535020091214>, consultada el 10 de junio de 2020.

Raheja, Michelle H. (2011), *Reservation Reelism. Redfacing, Visual Sovereignty, and Representations of Native Americans in Film*. Nebraska, UNP.

Sadjak, Patrick M. (2016), "Gericht lehnt Klage gegen Wörthersee Stadion ab", en [meinbezirk.at](https://www.meinbezirk.at), 13 de enero de 2016. Disponible en

[https://www.meinbezirk.at/klagenfurt/c-lokales/gericht-lehnt-klage-gegen-woerthersee-stadion-ab\\_a1603134](https://www.meinbezirk.at/klagenfurt/c-lokales/gericht-lehnt-klage-gegen-woerthersee-stadion-ab_a1603134), consultada el 10 de junio de 2020.

Saito, Kohei (2017), *Karl Marx's Ecosocialism. Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. Nueva York, Monthly Review Press.

*Sportpark-Klagenfurt* (2020), "Wörthersee Stadium". Disponible en

<http://sportpark-klagenfurt.at/en/soccer/woerthersee-stadium/>, consultada el 10 de junio de 2020.

*StadiumDB* (2020a), "Wörthersee Stadion". Disponible en

[http://stadiumdb.com/stadiums/aut/hypo\\_group\\_arena](http://stadiumdb.com/stadiums/aut/hypo_group_arena), consultada el 10 de junio de 2020.

*StadiumDB* (2020b), "Stadiums in Austria". Disponible en

<http://stadiumdb.com/stadiums/aut>, consultada el 10 de junio de 2020.

*StadiumDB* (2019a), "Austria: Forest to Grow on the Field in Klagenfurt". Disponible en

[http://stadiumdb.com/news/2019/02/austria\\_forest\\_to\\_grow\\_on\\_the\\_field\\_in\\_klagenfurt](http://stadiumdb.com/news/2019/02/austria_forest_to_grow_on_the_field_in_klagenfurt), consultada el 10 de junio de 2020.

*StadiumDB* (2019b), "Austria: Forest Replaced Field, Football Left Outside".

Disponible en

[http://stadiumdb.com/news/2019/09/austria\\_forest\\_replaced\\_field\\_football\\_left\\_outside](http://stadiumdb.com/news/2019/09/austria_forest_replaced_field_football_left_outside), consultada el 10 de junio de 2020.

*StadiumDB* (2013), "Austria: Klagenfurt Stadium to be Renovated by Late 2013".

Disponible en

[http://stadiumdb.com/news/2013/05/austria\\_klagenfurt\\_stadium\\_to\\_be\\_renovated\\_by\\_late\\_2013](http://stadiumdb.com/news/2013/05/austria_klagenfurt_stadium_to_be_renovated_by_late_2013), consultada el 10 de junio de 2020.

*Sun & Sea (Marina)* (2019a). "Handout". Disponible en <https://www.sunandsea.lt>, consultada el 10 de junio de 2020.

*Sun & Sea (Marina)* (2019b). "Press Release". Disponible en

<https://www.sunandsea.lt>, consultada el 10 de junio de 2020.

*Sun & Sea (Marina)* (2019c). "Libretto". Disponible en <https://www.sunandsea.lt>, consultada el 10 de junio de 2020.

Tavares, Paulo (2018), "La naturaleza política de la selva: políticas de desplazamiento forzado de pueblos indígenas durante el régimen militar en Brasil", en *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, vol. 5, no. 9, pp 86-103.

Taylor, Keeanga-Yamahatta (2016). *From #BlackLivesMatter to Black Liberation*. Chicago: Haymarket Books.

Thompson, E. P. (1995 [1991]), *Costumbres en común*. Barcelona, Crítica.

Thompson, E. P. (2010 [1975]), *Los orígenes de la Ley Negra*. Buenos Aires, Siglo XXI.

UEFA (2008), "UEFA Euro 2008 Sustainability Report", noviembre 2008. Disponible en [https://www.uefa.com/MultimediaFiles/Download/Competitions/EURO\\_/77/42/52/774252\\_DOWNLOAD.pdf](https://www.uefa.com/MultimediaFiles/Download/Competitions/EURO_/77/42/52/774252_DOWNLOAD.pdf), consultada el 10 de junio de 2020.

Wank, Luise (2019), "A Curator Has Moved a Forest to a Soccer Stadium as a Warning About Climate Change. Here Is a First Look at the Epic Artwork", en *artnet*, 5 de septiembre de 2019. Disponible en <https://news.artnet.com/exhibitions/klaus-littmann-installation-2019-1641940>, consultada el 10 de junio de 2020.

Williams, Raymond (1977), "A Lecture on Realism", *Screen*, vol. 18, no. 1, pp. 61–74. DOI: <https://doi.org/10.1093/screen/18.1.61>

Williams, Raymond (2001 [1973]), *El campo y la ciudad*. Buenos Aires, Paidós.

Williams, Raymond (2005 [1980]), *Culture and Materialism*. Londres y Nueva York, Verso.

Worldfootball (2020), "Austria » 2. Liga 2019/2020 » Attendance » Home matches". Disponible en <https://www.worldfootball.net/attendance/aut-2-liga-2019-2020/1/>, consultada el 10 de junio de 2020.

#### Páginas web consultadas

<https://forforest.net/en/start/>  
<https://www.austrianworldsummit.com>  
<http://www.klauslittmann.com>  
<https://www.moma.org/collection/works/831>  
<https://es.uefa.com/insideuefa/news/newsid=259797.html>  
<https://www.enea.ch>

---

#### Notas

<sup>1</sup> Significativamente, el programa de cine de *For Forest* se inauguró con la proyección de *Fitzcarraldo* (1982) de Werner Herzog. *For Forest. Das Kinoprogram*. Originalmente descargable en <https://forforest.net/en/press/>



<sup>2</sup> Cabe destacar, aunque Littmann no lo menciona, que *For Forest* mantiene ciertas correspondencias con la obra de Joseph Beuys *7000 robles*, presentada en la Documenta 7 en 1982. Véase <https://www.7000eichen.de/index.php?id=2>. El “descuido” de Littmann resulta aún más llamativo cuando él mismo se presenta como discípulo de Beuys (*For Forest*, 2020d).

<sup>3</sup> Una escuela cuya concepción de la naturaleza guarda ciertas concomitancias con los discursos ecofascistas (Melis, 2017: 15).

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, *Real Fiction Cinema* (2010-2016), llevado a cabo en ciudades de Suiza, Italia y China (Littmann, 2020b).

<sup>5</sup> La exposición *Kultort Stadion (El estadio como lugar de culto)*, 2003, por ejemplo, que anticipa su fascinación por las arquitecturas deportivas, fue organizada junto a la Federación Alemana de Fútbol y financiada por la UEFA. <https://es.uefa.com/insideuefa/news/newsid=259797.html>

<sup>6</sup> El plan de producción de *For Forest* tenía tres ejes: recaudación de fondos a través del proyecto “Adopta un árbol” (5.000 euros por unidad); las contribuciones en forma de patrocinio privado (como la empresa Sportpark Klagenfurt, gestora del recinto deportivo); y la aportación de capital de un reducido grupo de patrones, entre los que destacan empresas inmobiliarias (*For Forest*, 2020a).

<sup>7</sup> Así lo admite Peter Kaiser, gobernador del *land* de Carintia, en *For Forest Projektzeitung* (2019: 18).

<sup>8</sup> Para el entonces alcalde, Harald Scheucher, el valor añadido en infraestructuras de la ciudad podría calcularse en beneficios de unos 50 millones de euros, a los que sumar 45 millones en incremento de poder adquisitivo. Además, el estadio tendría “un efecto sobre el empleo de alrededor de 1500 nuevos puestos de trabajo por año” (Anderwald et al., 2005: 74-75).

<sup>9</sup> Otras fuentes cifran el gasto inicial en 72 millones de euros, tras reconocer incrementos imprevistos en el presupuesto (Hachleitner y Manzenreiter, 2010: 849).

<sup>10</sup> El Hypo Alpe Adria Bank fue un banco privado austriaco cuyas actividades financieras criminales se extendieron exponencialmente en los años noventa hasta declararse en bancarrota. El banco fue rescatado y desmantelado en diciembre de 2009 por el gobierno austriaco (*Reuters*, 2009).

<sup>11</sup> Harvey define el “ajuste espacial” (*spatial fix*) como “la pulsión insaciable del capitalismo para resolver sus tendencias internas a la crisis por medio de la expansión y reestructuración geográfica” (Harvey, 2001: 24), “conseguida a través de la fijación [*fixing*] de inversiones en el espacio, incrustándolas sobre la tierra, para crear paisajes totalmente nuevos [...] para la acumulación capitalista” (28).

<sup>12</sup> Véase información al respecto en <https://www.enea.ch>

<sup>13</sup> En los días anteriores a la inauguración, Littmann denunció actos de violencia e intimidación instigados por simpatizantes y militantes del BZÖ (Landsberg, 2019), lo que da una idea del revuelto ideológico en el que nada *For Forest*. Littmann ha dicho de su obra que es “una oportunidad para llegar a un acuerdo con el pasado” y “desnazifica[r] Carintia” (Raymund Spöck, en Littman, 2019: 14).

<sup>14</sup> Esta información se encontraba en la página principal del proyecto hasta abril de 2020. Actualmente ha desaparecido. Permanece, sin embargo, en <http://www.klauslittmann.com/en/definition/activities>, accedida el 22 de mayo de 2020.

<sup>15</sup> <https://www.austrianworldsummit.com/partners>. Cabe señalar que, en paralelo a estos eventos, Klaus Littmann también anunció, a través de las redes sociales, su nuevo proyecto de “concienciación” climática: *For Water*.

<sup>16</sup> T. J. Demos la define como “una ecología política basada en el compromiso con la sostenibilidad ambiental, la biodiversidad, la justicia social, los derechos humanos, la igualdad económica y la práctica democrática, que identifica los criterios generales para la consideración de las prácticas artísticas y las posiciones críticas” (Demos, 2013: 7).

<sup>17</sup> Este pasaje se lee así en los escritos originales previos a la edición elaborada por Engels, tal y como han sido recuperados por Kohei Saito (2017: 206). La lectura de Foster (como las traducciones

disponibles en español) parte de la edición de Engels, que opaca la relación entre metabolismo social y natural mediada por la tierra (Marx en Foster, 2004: 240).

<sup>18</sup> Entre la abundante producción literaria de esta escuela, vinculada a la revista *Monthly Review*, cabría destacar Burkett (2014 [1999]); Burkett y Foster (2017); Foster, Brett y York (2010); Foster y Clark (2020); y Foster (2020).

<sup>19</sup> De forma análoga, E. P. Thompson, a propósito de la disputa entre el derecho consuetudinario de la plebe y los cambios legislativos de las élites en la transición al capitalismo en Inglaterra (1995 [1991]), se interesará por el origen de la Ley Negra, que introdujo la pena capital contra aquellos que, con la cara pintada de negro, fueran a los bosques por la noche a talar árboles, cazar o pescar (Thompson, 2010 [1975]).

<sup>20</sup> Véase el papel del químico alemán Justus von Liebig primero, y después del agrónomo Carl Fraas, en este desarrollo de Marx en Saito (2017).

<sup>21</sup> La influencia de Fanon es de gran relevancia también, desde el propio título, para otra contribución significativa a este mismo campo de estudios, como es Coulthard (2014). En respuesta a este trabajo, y como importante aportación al debate, véase Foster, Clark y Holleman (2020).

<sup>22</sup> Una crítica en este sentido se encuentra en Tavares (2018), cuyo trabajo incorpora por lo demás perspectivas neomaterialistas. Para una réplica a estas posturas desde enfoques afines a la escuela de la fractura metabólica, véase Malm (2017).

<sup>23</sup> La dimensión material de la operación resulta aún más inquietante ante el dato de que los bosques de Carintia ocupan el 61% de su superficie (*For Forest Projektzeitung*).

<sup>24</sup> De hecho, a pesar de su débil impacto en el mundo del arte, resulta significativa la coincidencia entre esta serie de aspectos en *For Forest* y otros que pueden rastrearse en no pocas piezas igualmente propuestas sobre cuestiones ecológicas, pero afines a los intereses del ámbito artístico legitimado por las instituciones del medio contemporáneo. Aunque excede los propósitos de este artículo, véase por ejemplo el caso de *Um sagrado lugar (Un sagrado lugar)* de Ernesto Neto y la crítica de Clemente Vega, 2018 —donde indaga en la marcada despolitización que hubo al comparar las ediciones de la Bienal de Venecia de 2015 y 2017—; o *Sun & Sea (Marina)* de Rugile Barzdžiukaitė, Vaiva Grainytė y Lina Lapelyte, ganadora del León de Oro de la Bienal de Venecia 2019 (*Sun & Sea*, 2019a y 2019b; Lesser, 2019). En este último caso, además, resulta elocuente que el comisario de esta edición, Ralph Rugoff —quien apenas unos meses antes había comisariado la exposición *Among the Trees* en la Hayward Gallery de Londres, plagada de grandes estrellas del arte contemporáneo, para “explorar nuestra relación con los árboles y los bosques”—, se decidió por *May You Live in Interesting Times (Qué vivos tiempos interesantes)* como título para la Bienal porque con “un título como *Life in the Anthropocene (La vida en el Antropoceno)* [...] todos verán cada trabajo a través de esa idea” (Christie’s, 2019). No está de más señalar que diversas organizaciones ecologistas, locales e internacionales, expresaron públicamente su malestar porque ni expositores ni organizadores de la Bienal les contactaran para minimizar el impacto ambiental del evento (Judah, 2019).

## Bienes comunes, cosmopolítica y estéticas de la sostenibilidad

Bernardo Gutiérrez

*Investigador independiente* / [bernardobrasil@gmail.com](mailto:bernardobrasil@gmail.com)

---

### Resumen

La incorporación de Turquía y Brasil en 2013 al ciclo de revueltas globales tejió un ecosistema social de resistencia basado en la defensa de los bienes comunes urbanos y naturales, teniendo en los espacios verdes su principal campo de acción. Las protestas brasileñas transitaron de la petición inicial de la bajada de la tarifa del transporte público a un derecho a la ciudad expandido que denunciaba la insostenibilidad de las principales ciudades y la baja calidad de la democracia del país. Las ocupaciones del Movimento Parque Augusta de São Paulo o la Aldeia Maracanã de Río de Janeiro, entre otras, estaban impregnadas de la cosmopolítica que deshace la unidad de pensamiento y la división cultura-naturaleza-política. Tanto en Brasil como Turquía se desarrollaron estéticas de una sostenibilidad eco-comunitaria que preserva simultáneamente el equilibrio social y el ambiental. Las luchas brasileñas aportaron una nueva aproximación a los bienes comunes desde cosmopolíticas indígenas.

### Palabras clave

bienes comunes; común; indígenas; cosmopolítica; parque; sostenibilidad; ocupación; Turquía; Brasil.

---

### 1. Introducción

Durante las protestas que defendían la conservación del parque Gezi de Estambul, amenazado por la construcción de un centro comercial, una de las imágenes que se viralizó (Figura 1) contraponía dos fotografías. Una reflejaba un parque Gezi limpio con bolsas de basura ordenadas; otra, la suciedad de la plaza Kazlıcesme de Estambul tras un mitín de apoyo a Recep Tayyip Erdoğan, primer ministro de Turquía. La limpieza del parque se asociaba a la acción colectiva de los acampados<sup>1</sup> que Erdoğan había definido como *çapulcu*, que significa asaltadores o vándalos. Rápidamente, el ecosistema de las protestas turcas se apropió del término *çapulcu* y lo transformó en una seña de identidad positiva.



Figura 1.

Enmarcadas como respuestas visuales a la estigmatización del gobierno, las imágenes de los “vándalos” eran actos de resistencia, pero sobre todo desplegaban una forma alternativa de habitar el espacio público. El proyecto de *The Aesthetics of Protest*<sup>2</sup> reveló que las imágenes de la vida diaria de la acampada del parque Gezi tuvieron mayor importancia que los elementos iconográficos.<sup>3</sup> Mientras los medios de comunicación ponían el foco en la violencia policial, muchas imágenes captadas por los acampados retrataban actividades como comer, dormir, limpiar, leer o cultivar un huerto. Las imágenes que capturaban la no-acción de la protesta, los entre tiempos e intervalos construían simultáneamente la estética de la sostenibilidad del espacio verde y del propio movimiento. Aunque las imágenes de la cotidianidad *de las acampadas habían sido recurrentes en los movimientos de Egipto, España o Estados Unidos (figuras 2 y 3), la ocupación del parque Gezi se inscribía de otra forma en un entorno que incluía biodiversidad. Por un lado, el movimiento Diren Gezi (“Resiste Gezi”) introdujo la defensa del «común», «comunes», «procomún» o «bienes comunes»<sup>4</sup> en el ciclo de revueltas globales. El parque ocupado no era un mero escenario para el movimiento, sino su principal razón de ser. Diren Gezi catapultó en toda Turquía luchas en defensa de «bienes comunes urbanos» (Gidwani y Baviskar, 2010). Por otro lado, la producción gráfica del movimiento Diren Gezi tuvo en los elementos vegetales su principal inspiración y construyó una peculiar hibridación de cuerpos humanos y árboles, sugiriendo una sostenibilidad eco-comunitaria que desbordaba el espacio físico defendido. En el universo gráfico de Diren Gezi, las personas no ocupan el mundo, sino que lo habitan, entrelazando sus propios caminos y cuerpos a un tejido de vida en constante evolución.*





Figura 2. Limpiando en la plaza Tahrir de El Cairo (24/02/11, Caravan), la puerta del Sol de Madrid (12/06/11, Juan Plaza) y la plaza Taksim de Estambul (02/06/2013, Nar Photos).

Figura 3. Izda: Punto de reciclaje de la Acampada Sol de Madrid, Foto: Virginia Dorta. Dcha: Huerto de Acampada Sol, Foto: Santi Vaquero.

Brasil estableció como ningún otro país conexión con las revueltas turcas. En junio de 2013, unos días antes de que estallaran en Brasil las protestas del Movimento Passe Livre (MPL) por la bajada de la tarifa del transporte urbano, el colectivo Fica Ficus de Belo Horizonte realizó un debate digital con los acampados del parque Gezi. A partir de entonces, la relación turcabrasileña fue en aumento. La conexión entre el Movimento Parque Augusta de São Paulo y Diren Gezi fue especialmente fructífera. Ambos movimientos escribieron el manifiesto *Reclaiming our parks*<sup>6</sup> e impulsaron una alianza global en defensa de los «bienes comunes urbanos» y de la gestión comunitaria de los mismos.

Las estéticas y narrativas en defensa de los «bienes comunes urbanos» de las ciudades de Brasil incorporaron cosmovisiones de los pueblos originarios. La Aldeia Maracanã en Río de Janeiro, una ocupación indígena pegada al estadio de fútbol Maracanã, introdujo al ciclo de protestas formas de hacer de los pueblos indígenas. A su vez, facilitó una evolución de la «cosmopolítica» (Stengers, 2007), entendida como una política en la que el «cosmos» se refiere a lo desconocido constituido por mundos múltiples y divergentes. La «cosmopolítica» devino en América Latina «discurso cosmopolítico» (Kopenawa y Albert, 2010; Sztutman, 2019), «cosmopolíticas indígenas» (Schavelzon, 2013), «comunidades cosmopolíticas» (De la Cadena, 2017), «luchas cosmopolíticas» (Tible, 2010), «performance cosmopolítica» (Viveiros de Castro, 2015) o «territorio cosmopolítico».

El presente artículo pretende trazar conexiones entre las imágenes e imaginarios que nacieron a partir de las protestas de Turquía y de Brasil. Por un lado, analizaremos cómo la defensa de los «bienes comunes» tejió una atmósfera de luchas en Turquía, así como una complicidad estética y narrativa con los movimientos brasileños. En el caso de Brasil, veremos cómo el universo cosmopolítico facilitó articulaciones entre el «ciudadanismo populista» global (Gerbaudo, 2017) y otras cosmovisiones. Tanto en Brasil como en Turquía, surgieron estéticas de una sostenibilidad eco-comunitaria que desbordaban la protección del medio ambiente.

Para definir el sujeto colectivo de las acampadas y la acción social del ciclo de protestas 2011-15 usaré el concepto «multitud global» de Susan Buck-Morss (2013). La «multitud global» no pone el foco de la multitud (Negri & Hardt, 2004) en la multiplicidad de experiencias y en identidades multiculturales sino en cierta sincronidad de prácticas heterogéneas. La «multitud global» va asociada al concepto «translocal commons», que tiene que ver con una producción local y global del común.

## 2. Bienes comunes urbanos, bienes comunes naturales



Figura 4. Fotogramas del proyecto 'Mapping the commons Istanbul', Pablo de Soto & Hackitectura, 2012.

Escena 1. Una mujer de pelo canoso habla en un corro en el parque Gezi: “Para que construyan un edificio hay una condición: que el parque esté vacío. ¿“Entonces, amigos, ¡ocupadlo!”, concluye.

Escena 2. El tronco y las ramas de un árbol del parque Gezi, cubiertas por telas coloridas, se asemejan a una persona. Sobre la imagen audiovisual de este árbol hay una frase: *We have a common space at the heart of the city*.

Las escenas pertenecen al vídeo *Taksim Square (Istanbul Commons)*,<sup>7</sup> una de las piezas audiovisuales producidas durante el seminario *Mapping the Commons*, dirigido por el arquitecto Pablo de Soto a finales de 2012. *Mapping the Commons*<sup>8</sup> usa la concepción antagonista del «común» de los filósofos que Antonio Negri e Michael Hardt (2009). Para dichos autores el

«común» entrelaza el mundo material (aire, agua, tierra, bosques) con la producción social necesaria para la interacción humana. El «común» es todo cuanto es de todos y de nadie al mismo tiempo, pero también una estrategia exitosa de construcción de capacidades para un colectivo humano (Lafuente, 2007).

La hipótesis teórica de *Mapping the Commons* apuesta por enriquecer el campo de los «comunes urbanos», menos prolífico que el de «bienes comunes». David Harvey (2012) considera que cuando la gente ocupa plazas, parques y calles para hacer reivindicaciones políticas el espacio público se convierte en «bien común urbano». Para Ana Méndez de Andes se identifica como «bienes comunes urbanos» los sistemas emergentes de organización y gestión que combinan “elementos materiales e inmateriales, que se asemejan tanto a las tradicionales comunidades de producción y cuidado como a las dedicadas al conocimiento y la socialización, y que se sitúan a medio camino entre la autonomía y la institucionalización”.<sup>9</sup> Por su parte, Vinay Gidwani y Amita Baviskar consideran que los «bienes comunes urbanos» incluyen:

Aire, parques y espacios públicos, transporte público, sistemas de salud pública, colegios públicos, vías acuáticas. Pero también humedales, cuerpos de agua y lechos de ríos; calles donde las personas trabajan, viven, aman, sueñan y disienten la voz; y bazares.<sup>10</sup>

La edición estambulina de *Mapping the Commons* tuvo lugar mientras la urbe sufría privatizaciones a gran escala y gigantescas obras de construcción. El documental turco *Ekümenopolis*<sup>11</sup> denunciaba desde 2011 un urbanismo neoliberal que había provocado que Estambul sobrepasara los límites ecológicos, económicos y poblacionales. Medio año antes de que estallaran las revueltas del parque Gezi, *Mapping the commons* pensaba, actuaba y creaba un lenguaje audiovisual para reclamar los «bienes comunes urbanos». El vídeo *Water (Istanbul Commons)*<sup>12</sup> versa sobre la privatización del agua. *For-rest*<sup>13</sup> denuncia que la construcción del tercer puente sobre el estrecho del Bósforo supondría la desaparición del bosque de Belgrado.

*Aunque en la acampada del parque Gezi de Estambul desembocaban diversos malestares contra el gobierno de Erdoğan, la defensa del parque fue siempre central. A diferencia de otros estallidos de la «multitud global», que se transformaron en revueltas poliédricas, la defensa de «bienes comunes naturales» fue el gran mantra turco. El artista plástico Edam Acar argumenta que todo empezó con un árbol.*

Todo empezó con un árbol. Cuando los que protegían los árboles fueron atacados con gas lacrimógeno, nosotros lo vimos por Internet y no pudimos quedarnos en casa. Todo comenzó con un árbol. La gente sensible que fue al

parque Gezi comenzó a montar tiendas de campaña. Todos teníamos diferentes visiones de mundo, pero el mismo objetivo: el derecho a vivir.<sup>14</sup>



Figura 5. De izda a dcha: carteles de Hummus for Thought, Ozde Cayir, Everywheretaksim.net, OccupyDesignUK, DeniseMartins, Gabriel Soares e Ster Farache, Ozg y Adbusters.

Durante la acampada, el parque Gezi se convirtió en una auto proclamada República de Gezi,<sup>15</sup> un mundo de mundos donde convivían espacialmente kurdos, gays, anarquistas, comunistas, ecologistas o hinchadas de fútbol (figura 6). En medio del parque, estudiantes de bellas artes irguieron un “árbol vándalo” (figura 7). Hecho de pedazos de cercas y troncos arrancados por excavadoras, el árbol servía para que los acampados clavaran sus deseos.<sup>16</sup> El árbol vándalo no era adorno, sino símbolo y estrategia de construcción de lugar para «vivir-en» los árboles, configurando un «estar-entre» identidades, mundos y disensos.<sup>17</sup> El puño en alto relacionado históricamente con luchas populares se transformaba en un tronco o echaba raíces (figura 5). Los árboles tenían troncos humanizados, *deviniendo* elementos visuales de resistencia pro-parque y pro-comunidad. Algunas de las imágenes asociadas la *kirmizili kadin* (la “mujer de rojo”), uno de los grandes iconos de la revuelta, completaban su cabellera con ramas.

El denominado «espíritu de Gezi»<sup>18</sup> se expandió a otros barrios y ciudades de Turquía. Las imágenes y la producción gráfica de la acampada de Gezi inspiraron acciones de resistencia y el nacimiento de colectivos en defensa de parques y bosques. A su vez, la *narrativa de defensa de los «bienes comunes naturales»* propició la conexión de Diren Gezi con colectivos específicos de las luchas ecológicas, especialmente en Brasil. El 9 de junio de 2013, unos días antes de que estallaran las revueltas en Brasil, el colectivo Fica Ficus<sup>19</sup> realizó el encuentro *Ato Turquia Livre* que incluyó un debate digital con los acampados de Gezi. Tras meses intentando evitar que los árboles de una avenida de Belo Horizonte fueran arrancados, Fica Ficus se enredó en las luchas globales. Mientras tanto, en las calles de Río de Janeiro se gritaba “*acabou a modormia, o Brasil vai virar uma Turquia*” (se acabó la buena vida, Brasil va a convertirse en una Turquía). ¿Por qué el espíritu de Gezi fue una referencia para las luchas brasileñas? ¿Qué especificidades aportó Brasil?





Figura 6. Gezi Republic. Imagen: [postvirtual.wordpress.com](http://postvirtual.wordpress.com)

Figura 7. Çapul tree (árbol vándalo). Thomas Campean/Rex Features.

Figura 8. Izda: Actividad en la Aldeia Maracanã. Foto: Vírus Planetário Dcha: huertos en la Aldeia. Foto: Catalytic Communities.

### 3. Una aldea indígena frente al estadio Maracanã

Durante el segundo desalojo de la ocupación Aldeia Maracanã de Río de Janeiro, el líder indígena José Guajajara se encaramó a la copa de un árbol. Durante veintiséis horas, su mujer Potira Kricati, un grupo de indígenas, punks, *black blocs* y activistas con máscaras de Anonymous (figura 9) intentaban burlar el cerco policial para hacerle llegar agua y comida.<sup>20</sup> Aquel ascenso a la copa de un árbol supuso para la artista visual Flávia Meireles el «acto con efecto de performance» de *Ocupa Árvore*<sup>21</sup> (“ocupa árbol”), que inspiraría futuras acciones desde copas de árboles.

La Aldeia Maracanã nació en el año 2006, cuando un grupo de indígenas de diecisiete etnias ocupó el antiguo Museo del Indio, situado al lado del estadio de fútbol Maracanã. Abandonado hacía tres décadas, el edificio

estaba en ruinas: plantas y musgos cubrían las paredes y la humedad corroía suelos y azulejos.<sup>22</sup> Desde entonces, la Aldeia Maracanã (figura 10) sirvió como espacio de convivencia entre indígenas de todo Brasil y jóvenes urbanos que se unían “a aquella singularidad, a aquel modo de ver la realidad que difiere de la busca material y financiera”.<sup>23</sup> El evento mensual de cánticos y danzas *Contaçon de histórias indígenas* era frecuentado por los vecinos. La *casa de reza* de la curandera Iara, una especie de santuario, atraía a personas de todo Río de Janeiro.<sup>24</sup>



Figura 9. De izda a dcha: carteles de Sedat Geber, Anónimo (Devian Art), Titi Carnelos y OccupyDesignUK.

Figura 10. Encuentro en la Aldeia Maracanã. João Lima, 20/01/2013.

En marzo de 2013, el Gobierno del Estado de Río de Janeiro ordenó el primer desalojo de la Aldeia Maracanã. Con el telón de fondo del Mundial de fútbol de 2014, todo el complejo del estadio Maracanã pasaba a manos de un consorcio privado. Desde el estallido de las revueltas brasileñas de junio de 2013, el grito “o Maraca é nosso” contra la privatización del estadio Maracanã había ganado fuerza. En el artículo *Nem do estado, nem do mercado, o Maraca é nosso!*,<sup>25</sup> Alexandre Mendes sostenía que la lucha contra la privatización del Maracanã se articulaba con la “afirmación de la diferencia indígena y de sus territorialidades y con los modos de vida de los usuarios”. El autor define el Maracanã como un «común» no reducible a la gestión pública, sino desde la propia tela infinita que produce mundos y vidas, riqueza y multiplicidad social.

Tras el primer desalojo de marzo de 2013, el Museo do Índio volvió a ser ocupado. En la Aldeia Maracanã, los indígenas celebraban asambleas abiertas, eventos de poesía, cine, clases de tupi, ruedas de conversaciones de mujeres o sesiones de cultivo para replantar los alrededores<sup>26</sup> del edificio. El asfalto que rodeaba el antiguo Museo del Indio acabaría resquebrajado, dando paso a plantaciones (figura 8) y estructuras de bambú. Del intercambio de aprendizajes y sesiones abiertas nació la Universidade Intercultural Indígena, gestionada por indígenas, algo que rompía con cinco siglos de tutela estatal sobre los indios. El movimiento indígena de la Aldeia Maracanã procuraba un «lugar de habla» para enunciar sus demandas.<sup>27</sup>

La Aldeia Maracanã tenía relaciones con nuevas ocupaciones de Río de Janeiro como #OcupaCabraal. Las imágenes de los miembros de la Aldeia en manifestaciones políticas o asambleas revigorizaban el denominado «movimiento de junio» (figuras 11 y 12). Las formas de hacer de la Aldeia dialogaban con los imaginarios, prácticas y mecanismos de gobernanza de lo que Paolo Gerbaudo (2017) denomina «ciudadanismo populista». No obstante, la Aldeia aportó visiones y modos de hacer propios. Uno de los lemas de la Aldeia que se sostuvo visualmente a lo largo del tiempo, “o manejo é indígena” (figura 13) da pistas. El «manejo indígena» de la Aldeia sería un autogobierno que emana del uso manual que una colectividad hace con lo que configura un terreno, ya sean objetos, instrumentos, ritos espirituales, relaciones personales o elementos vegetales o animales.





Figura 11. Indígenas de la Aldeia Maracanã delante una pancarta con el lema Aldeia Maracanã resiste, en Río de Janeiro Foto: Diego Felipe.

Figura 12. Un líder indígena posa junto al Batman da Baixada, un personaje que se popularizó en la ola de protestas de 2013. A partir de 2015, el Batman da Baixada decepcionó a los movimientos sociales, al apoyar el impeachment contra Dilma Rousseff.

Figura 13. Izda: foto del perfil de Facebook de Mônica Lima, de la Resistência Aldeia Maracanã, 28/06/2014. Dcha: Facebook de Maynyni Guajajara 29/05/2014.

### 3.1. La performance cosmopolítica



Figura 14. Montaje #IndioResiste (anónimo), activistas en el desalojo del Parque Augusta de São Paulo (Danilo Verpa / Folha Press) y performance de Fernanda Silva en Río de Janeiro (Coletivo Clap).

Desde que el antropólogo francés Bruce Albert y el chamán yanomami Davi Kopenawa publicaran *La Chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami* (2010) el concepto «cosmopolítica» adoptó nuevos rumbos en América Latina. Diversos autores desarrollaron devenires y narrativas amerindias para la «cosmopolítica» que la filósofa Isabelle Stengers (1997) acuñó como una política de un cosmos en el que la multiplicidad y la divergencia consiguen articularse. La propuesta «cosmopolítica» de Stengers consiste en desacelerar la razón y despertar una conciencia diferente. La «cosmopolítica» busca que el mundo de lo no-humano y de la llamada naturaleza sea incluido en la lucha.<sup>28</sup> La «cosmopolítica» politiza la naturaleza, pues el cosmos abraza todo, incluyendo entidades no-humanas que hacen que los humanos actúen.<sup>29</sup>

Antes de la traducción al portugués de *La Chute du ciel* de 2015, varios autores brasileños resaltaron el carácter cosmopolítico del discurso del líder Yanomani. Jean Tible relacionaba el «discurso cosmopolítico» de Davi Kopenawa con las «luchas cosmopolíticas»<sup>30</sup> de los pueblos indígenas. En su libro *Marx Selvagem*<sup>31</sup> (2013), Tible repasa cómo las «cosmopolíticas indígenas» cultivan relaciones sociales más allá del dualismo naturaleza/ecología y cultura. Por su parte, el también brasileño Renato Sztutman destaca que la «cosmopolítica» de Stengers propone una reactivación y retomada de vínculos, de modos de producir conexiones y de resistir a la imposición de una ontología unívoca.<sup>32</sup> A su vez, otras voces latinoamericanas están abriendo horizontes para la «cosmopolítica». El argentino Salvador Schavelzon habla de «cosmopolítica indígena» y «comunidades cosmopolíticas» y defiende que la «cosmopolítica» “abre la



posibilidad de pensar el mundo sin una visión basada en la oposición cultura / naturaleza, antropocéntrica y orientada al crecimiento económico y la constitución de un poder político centralizado y separado de la comunidad”.<sup>33</sup> La peruana Marisol de la Cadena<sup>34</sup> describe cómo las civilizaciones indígenas andinas invocan una cultura que incluye tanto a la naturaleza como a los «seres-tierra» (montañas, ríos, rocas, lagunas) que no tienen voz en el lenguaje político.

En la introducción de la versión brasileña de *La Chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami*,<sup>35</sup> el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro considera las palabras del chamán yanomami como una auténtica «performance cosmopolítica». El discurso de Kopenawa sería una *performance* en la que la propia descripción del universo yanomami retrata al “pueblo de la mercancía” de los blancos y su relación enfermiza con la tierra. La «performance cosmopolítica» es para Viveiros de Castro una sesión chamánica, un tratado político y un compendio de filosofía yanomami que configuran un fortísimo onirismo especulativo. En la «performance cosmopolítica» las imágenes tienen toda la fuerza de los conceptos y la experiencia *extrospectiva* del viaje alucinatorio ocupa el lugar de la introspección meditabunda de la modernidad ilustrada. Las imágenes mentales de Kopenawa irrumpen como un torrente, con la capacidad de activar cuerpos, relaciones, deseos e imágenes de resistencia.

El «acto con efecto de performance» de José Guajajara en la copa de un árbol de la Aldeia Maracanã formaba parte de una «performance cosmopolítica» de visiones especulativas. José Guajajara en la copa de un árbol visibilizaba un mundo múltiple, una forma de habitar la tierra, una «relación otra» con el cosmos. La «performance cosmopolítica» de José Guajajara inspiró diferentes acciones. Una de ellas ocurrió en noviembre de 2016, cuando la actriz y directora de teatro transgénero Fernanda Silva inició la interpretación de su performance *Somos involuntários da pátria porque outra é a nossa vontade* desde lo alto de un árbol, en un espacio cultural de Río de Janeiro. La elección del árbol como marco era una relectura de la performance de José Guajajara para garantizar “la memoria y el derecho al espacio de una gran parte de la población brasileña”.<sup>36</sup> La elección del texto leído-performado, el discurso *Involuntários da pátria*<sup>37</sup> en el que Eduardo Viveiros de Castro considera indígenas a todos los nativos de Brasil, no fue casual: “Indios son los miembros de pueblos que tienen consciencia de su relación histórica con los indígenas que vivían en esta tierra antes de la llegada de los europeos”. Considerando a todos los brasileños indios, Viveiros de Castro apuntaba a una amplia alianza cosmopolítica de resistencias: “Nosotros aquí nos sentimos como los indios, como todos los indígenas de Brasil”. La «performance cosmopolítica» de Fernanda Silva reafirmaba que la tierra es el cuerpo de los indios y los indios son parte del cuerpo de la tierra.<sup>38</sup>



Figura 15. Señales de distancia a otros parques o espacios de resistencia colocadas dentro del Parque Augusta de São Paulo durante su ocupación. Izda: Bernardo Gutiérrez. Dcha: Ricardo Matsukawa.

#### 4. Vivir bien, producir el común y territorios existenciales

Durante la ocupación del Parque Augusta de São Paulo, carteles fijados a un tronco de madera señalaban la dirección hacia los lugares emblemáticos del Movimento Parque Augusta.<sup>39</sup> En la señalética aparecían otros parques de Brasil que vivían procesos de resistencia, como el Parque Gomm de Curitiba o el Parque Cocó de Fortaleza. También lugares icónicos de acampadas, como Cinelândia en Río de Janeiro o la plaza Taksim de Estambul. Una de las flechas apuntaba hacia el Santuário dos Pajés, un espacio indígena de Brasilia en la que indígenas comparten experiencia con jóvenes urbanos. En el Parque Augusta desembocaban las prácticas e imaginarios del ciclo de revueltas de la «multitud global» 2011-15, el «manejo indígena» y las «visiones cosmopolíticas» del Santuario dos Pajés o la Aldeia Maracanã.

El principal objetivo del Movimento Parque Augusta era la conservación del Parque Augusta, un parque privado con el último bosque primario de Mata Atlántica de la ciudad. La amenaza de construcción de edificios en el parque activó una resistencia colectiva que luchaba también por formas alternativas de gestión del espacio y de pensar la ciudad.<sup>40</sup> El Movimento Parque Augusta reivindicaba que “un parque público constituye un bien común, pertenece al tejido social de la ciudad y no puede estar a merced de los intereses privados y especulativos”.<sup>41</sup> Durante su ocupación, en el interior del parque se veían tiendas de campaña, áreas de lecturas, zona de reciclaje, carpas para debates políticos, construcciones de bambú, aulas de yoga, piscinas plegables o exposiciones de fotografías o carteles. Las imágenes de una cotidianidad colectiva (Figura 16) construían una estética del habitar en sintonía con el resto de ocupaciones del mundo. En una asamblea abierta, uno de los portavoces rotativos resaltó la horizontalidad, el pluralismo, el espacio público, la permacultura, la democracia directa, el respeto y la generosidad como los valores claves del movimiento.<sup>42</sup> El Movimento Parque Augusta, así como el diverso ecosistema de movimientos

surgidos tras las revueltas de junio de 2013, dialogaba con el ciclo de protestas globales. A pesar de ello, el carácter autóctono era fuerte.



Figura 16. De izda. a dcha. y de arriba a abajo: Adriano Vizoni / Folha Press, Bernardo Gutiérrez, Movimento Parque Augusta y Ricardo Matsukawa.

Para definir al parque Augusta, la antropóloga Alana Moraes usó el concepto de «territorio existencial» de Félix Guattari (1989). Un «territorio existencial» posibilita la articulación ético-política entre los tres registros ecológicos (medio ambiente, relaciones sociales y subjetividad humana) que Guattari denominó «ecosofía». El Parque Augusta ha sido un «territorio brujo» en el que pensar “el cuerpo y las posibilidades de producir un cuerpo colectivo con nuestras diferencias”,<sup>43</sup> un «territorio existencial» precario y singular capaz de bifurcar la vida a partir de praxis que lo hagan habitable para un proyecto humano. La palabra ecología deja para Guattari de estar vinculada a una minoría de amantes de la naturaleza, para ser una ecológica de la vida social cotidiana. Los «territorios existenciales» están regidos por la lógica polivalente de las ecologías mentales y por el principio de Eros de grupo de la ecología social.<sup>44</sup>

En la cartelería del Movimiento Parque Augusta de São Paulo abundan las hibridaciones de cuerpos humanos y vegetación (figuras 19 y 20), así como la humanización de hojas, troncos y ramas. En las cotidianidades de la ocupación del Parque Augusta, los cuerpos se enredan con la vegetación y elementos naturales de múltiples formas. Buscando la corriente de los ríos subterráneos de São Paulo (figura 21), uno de los cuales pasa por debajo del Parque Augusta, se rescata y construye comunidad a partir del agua, porque “el agua nos conecta a los cuerpos, que son agua”.<sup>45</sup> En abril de 2014, durante una de las actividades del festival FestiATO, cientos de personas abrazaron (figura 16) a la *seringueira* centenaria del parque, un gesto en apoyo a los pueblos indígenas. En los «territorios existenciales» de



los parques brasileños, el «vivir bien» indígena articula y conforma “el común que nos da vida y nos permite conservar lo viviente” desde una pluralidad de formas de vida.<sup>46</sup> El «vivir bien» (figura 22) de los parques comunales brasileños es la base de una ecosofía práctica y especulativa, ético-política y estética.<sup>47</sup>

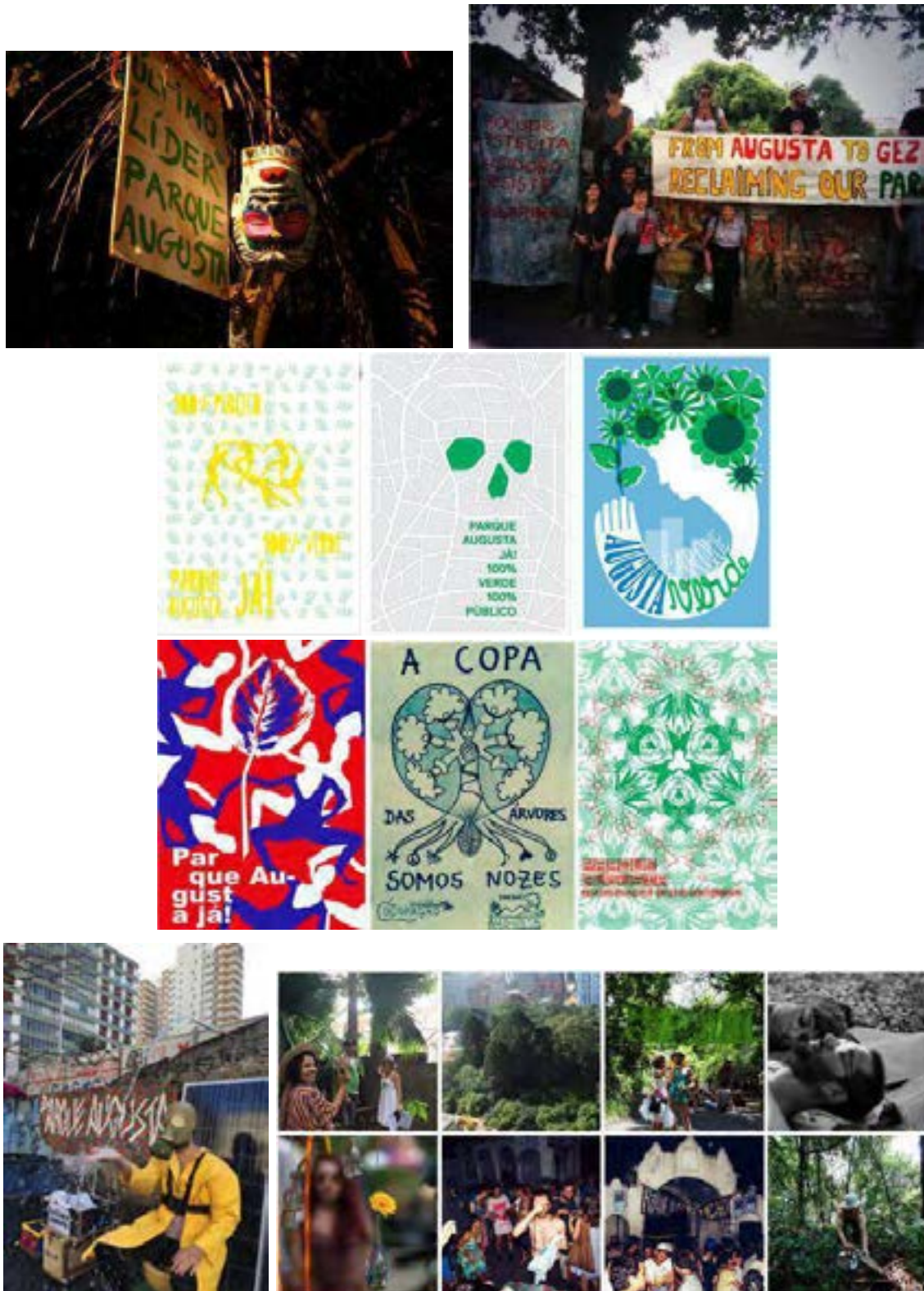




Figura 17. Foto: Bernardo Gutiérrez

Figura 18. Visita al Parque Augusta de São Paulo de activistas de Diren Gezi (Estambul), Ocupe Estelita (Recife) y Isidoro (Belo Horizonte) Foto: Movimento Parque Augusta.

Figura 19. Izquierda y centro: Denise Martins, Gabriel Soares e Ster Farache. Derecha: Lorena de Paula.

Figura 20. De izquierda a derecha, carteles de Manuela Eichne, Letícia Mourão y Guilherme Laureate.

Figura 21. Parque Acuático Móvel del colectivo SeCura Humana. Performance comunitaria a partir de extracción de agua por debajo del nivel freático del Parque Augusta (julio 2018).

Figura 22. Cotidianidades del Parque Augusta. Fuente: @TakeTheSquare (Twitter).

Sería forzado afirmar que las luchas indígenas estuvieron estrechamente relacionadas con el Movimento Parque Augusta. Aun así, existió una creciente sinergia con las causas y visiones indígenas. En el I Forum Parque Augusta, la líder guaraní Sônia Aramari compartió los problemas y formas de auto-organización de la Terra Indígena Jaraguá. Durante el FestiATO de 2014, *índio é nós* (“nosotros somos indios”) fue el grito común. Las «conexiones cosmopolíticas»<sup>48</sup> del Movimento Parque Augusta ganarían peso a partir del año 2017. El Fórum Parque Augusta de Ecología Ambiental<sup>49</sup> acabó de enlazar la teoría y la práctica «cosmopolítica» con la resistencia de los espacios verdes de São Paulo.

Durante el Fórum, el antropólogo Renato Sztutman afirmó que la lucha de los Guaranís en el entorno de São Paulo es algo necesario para que la ciudad exista. Sztutman insistió en la necesidad de “reactivar conexiones con la tierra en las ciudades para protegerse de los hechizos del capitalismo”. Djera Mirim, cacique de la aldea Jaraguá, sugirió una unión de los Guaraní con el Movimento Parque Augusta. Por su parte, Yakuy Guarani Tupinambá estableció semejanzas entre la lucha del parque y la de los Tupinambas de Bahía, destacando la importancia de “conservar un espacio con una relación social y espiritual con la naturaleza”. El paseo urbano organizado por el colectivo Territorio Cosmopolítico para recibir a la bruja Starhawk<sup>50</sup> (figuras 23 y 24) transitó por un territorio en el que la política está demandando ser pensada con “el cosmos, en un mundo en el que quepan muchos mundos, como dicen los zapatistas”.<sup>51</sup>





Figura 23. Movimento Fica Ficus de Belo Horizonte. Fotos: O Tempo (izda) y anónima.  
 Figura 24. Recorrido con la “bruja” Starhawk realizado en São Paulo el 21 de mayo de 2017.  
 Figura 24 (b). Recorrido con la “bruja” Starhawk realizado en São Paulo el 21 de mayo de 201 Foto:  
 Salvador Schavelzon.



## 5. Conclusiones: Hacia una estética de la sostenibilidad cosmopolítica



Figura 25. Intervenciones de LabLUXZ\_ en la Terra Indígena Jaraguá (São Paulo) Fotos: José Moreau

El día del desalojo policial de la ocupación Parque Augusta un grupo de personas resistió en la copa de un árbol. Una de ellas era el artista visual Paulinho Fluxus, que vestido de rosa combatía simbólicamente contra las fuerzas policiales. Desde lo alto de un árbol, resistiendo en un no-combate, un nuevo episodio de la performance Ocupa Árvore visibilizaba la esfera no-urbana de la megalópolis São Paulo y sus sensibilidades cosmopolíticas. Fluxus<sup>52</sup> sostiene que la idea de una vida en los árboles la tomó de conversaciones con el indígena Korubo, en el Santuario dos Pajés de Brasília. Korubo, que había pasado parte de su vida sobre las copas de los árboles y acabó trasladándose a la Aldeia Maracanã. Tras el desalojo, el «territorio existencial» del Parque Augusta sobrevivió de forma desterritorializada, produciendo subjetividades, conformando relaciones y mundos. Cuatro años después del desalojo, el Ayuntamiento de São Paulo consiguió que la propiedad del Parque Augusta volviera a ser pública.<sup>53</sup> El mundo desplegado<sup>54</sup> por el Movimento Parque Augusta durante años anticipó la protección legal de muchos espacios verdes de la Rede Novos Parques SP. Al mismo tiempo, visibilizó otros modos de vida y propició conexiones con diferentes movimientos indígenas, especialmente con la tierra indígena Jaraguá.<sup>55</sup>

El LabLUXZ\_, en el que participó Paulinho Fluxus, utilizó “tecnologías de guerrilla nómada” para hacer intervenciones de luz en apoyo a la tribu Guaraní Mbyas del Jaraguá (figura 25). Al colocar tecnología high-tech al servicio de las visiones ancestrales guaraní, el LabLUXZ\_ “reforzaba los escudos y fortalecía las flechas de una guerra simbólico-espiritual”.<sup>56</sup> Los rayos del LabLUXZ eran disparos estéticos, pieles de imágenes de una sabiduría milenaria, destellos cosmopolíticos, imágenes extrospectivas para combatir el mundo del «hombre mercancía».

Las luchas turcas y brasileñas alrededor de los «bienes comunes urbanos» desbordaron el objetivo de proteger espacios verdes. La visualización del día a día de los parques comunales turcos y brasileños tuvo una función performativa de «construcción de mundo», ensalzó el placer de los vínculos sociales y la conexión entre las personas.<sup>57</sup> Las imágenes de la vida cotidiana de los parques comunales reforzaban la sostenibilidad del nuevo sujeto / cuerpo colectivo y construía una nueva arquitectura de los imaginarios.<sup>58</sup> El «estar-entre» durante las ocupaciones configuraron «comunidades de sentimiento» (Appadurai, 2001) y «prácticas-tierra» en el corazón de las megalópolis.

En el caso de Brasil, la existencia de la Aldeia Maracanã en Río de Janeiro reveló que cualquier política puede ser comprendida dentro de una política cósmica o cosmopolítica que incluye a los actores no-humanos. En las luchas de Brasil, la cosmopolítica estaba presente como una “política abierta al cosmos que ve al mundo como necesariamente poblado de mundos”.<sup>59</sup> De las prácticas de resistencia y creación del común de los parques rebeldes de Brasil surge una posible alianza amplia alrededor de unos «bienes comunes cosmopolíticos» que reactivan la magia y retoman la tierra, que riegan las relaciones sociales y hacen brotar nuevas subjetividades. De esta alianza nace la estética de una nueva sostenibilidad (cosmopolítica) que conecta el profetismo indígena a las luchas urbanas, la tierra-selva poblada de espíritus a nuevas convocatorias de resistencia para deshacer el hechizo del capitalismo.<sup>60</sup>

La «estética cosmopolítica» esboza una nueva narrativa, un nuevo guión, un nuevo tono, estilo, sentimiento, una nueva forma de estar en el mundo. La nueva «estética cosmopolítica» es una insurrección espiritual que pare un nuevo sentido de la belleza.<sup>61</sup> Si el concepto medio ambiente puede ser considerado una equivocación que ignora a los seres-tierra<sup>62</sup> y separa artificialmente a la especie humana del mundo natural, el movimiento medio ambiental debería hacer algo más que la defensa de la naturaleza. El medio ambiente no es aquella idealizada *wilderness*, el mundo natural que trazaba una separación radical entre la naturaleza y un ser humano problemático.<sup>63</sup> El medio ambiente tampoco es *El mundo sin nosotros* (2007) de Alan Weisman, un planeta que renace saludable tras la casi extinción de la especie humana. El medio ambiente es un mundo-con-ellos-y-ellas, con todos los actores no-humanos, y una política que articula sus relaciones y conforma mundos. La «estética cosmopolítica» no se ocupa apenas de la defensa da naturaleza, “si no también de una política focalizada en el destino da humanidad”.<sup>64</sup> Para qué inventar nuevas palabras como ecología, como diría David Kopenawa, si todos somos indígenas que “nacimos en el centro de la ecología y allí crecimos”.<sup>65</sup>





Figura 26. Acción Copa nas copas, en porto Alegre, 16 de febrero de 2013. Fotos: Elenita Malta Pereira.

## Bibliografía

- Appadurai, Arjun. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la modernización*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2001.
- Borges, Fabiana. "Da Aldeia Maracanã na Copa do Mundo". En *COPAS, São Paulo: Invisíveis Produções*, 82-87, 2014.
- Buck-Morss, Susan. "On Translocal Commons and the Global Crowd", conferencia en Boğazici University, Turquía, 31 de octubre de 2013.
- Canofre, Fernanda. "Uma coruja sobe na árvore: Líder indígena resiste a invasão da polícia no Rio de Janeiro". *Global Voices*, 19 de diciembre de 2013.
- Carvalho, Bárbara, et al. "Fica Ficus". Revista Piseagrama (sin número), Belo Horizonte, 7 de mayo de 2015.
- Da Costa Rebuzzi, Daniele. "A aldeia Maracanã: um movimento contra o índio arquivado". *R@U*, 6 (2), 71-86, julio-diciembre 2014.
- Danowski, Deborah, y Eduardo Viveiros de Castro. *Há mundo por vir? Ensaio sobre medos e fins*. São Paulo/Florianópolis: ISA/Cultura e Barbárie, 2014.
- De la Cadena, Marisol. "Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política»". *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, n 33, 273-311, enero-marzo 2020.
- Escobar, Arturo. "Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur". *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, Volumen 11, Número 1, 11-32 Enero - Abril 2016.
- Gerbaudo, Paolo. *The Mask and the Flag: Populism, citizenism and global protest*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Guattari, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, [1989] 1990.

Gutiérrez, Bernardo. *Saudades de Junho*. Porto Alegre: Liquid Books, 2020.

Gutiérrez, Bernardo. "El efecto Gezi frente a la deriva represora de Erdoğan". *eldiario.es*, 4 de abril de 2015.

Gidwani, Vinay y Baviskar, Vinay. "Urban commons", *Economic & Political Weekly EPW*, Vol 46, n 50, 42-43, diciembre de 2011.

Hardt, Michael, y Antonio Negri. *Commonwealth*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

Hardt, Michael y Antonio Negri. *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. Madrid: Debate, 2004.

Harvey, Penelope. "Civilizing Modern Practices. Response to Isabelle Stengers". Ponencia presentada en el 106 congreso anual de American Anthropological Association, Washington, 28 de noviembre - 2 de diciembre de 2007.

Ingold, Tim. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Nueva York: Routledge, 2011.

James, William. *Un Universo Pluralista: Filosofía de la experiencia*. Buenos Aires: Cactus, 2009.

Kopenawa, Davi y Albert Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, [2010] 2015.

Lafuente, Antonio. "Los cuatro entornos del procomún". *Archipiélago*, Cuadernos de Crítica de la Cultura, 77-78, 15-22, diciembre de 2007.

Latour, Bruno. "Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck", *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, nº 18, 427-441, abril de 2018.

McGarry, Aidan et al. "Beyond the iconic protest images: The performance of 'everyday life' on social media during Gezi park". En *Social Movement Studies*, 18(3), 284-304, 2019.

Meireles, Flávia. "Ocupa Árvore". En Giselle Ruiz (Ed), *Articulações*. Río de Janeiro, Viveiros de Castro Editora, 64-78, 2015.

Mendes de Andes, Ana, Marco Aparicio, David Hamou. "Códigos Comunes. Herramientas jurídicas para comunalizar la ciudad y democratizar lo público". Barcelona, Observatorio DESC, 2019.

Mendes, Alexandre. "Nem do estado, nem do mercado, o Maraca é nosso!". Acceso el 22 de mayo de 2020 <https://uninomade.net/tenda/nem-do-estado-nem-do-mercado-o-maraca-e-nosso/>

Rancière, Jacques. *O Desentendimento*. São Paulo: Editora 34, 1996.

Schavelzon, Salvador. "Comunidad cosmopolítica, feminismo comunitario y ontologías en Bolivia: registro de algunos debates y posibilidades constituyentes", en "Cosmopolíticas e ontologías relacionais entre povos indígenas e populações tradicionais na América Latina". *Revist. antropol USP*, v 59 n 3, 115-149, 2016.

Silva de Oliveira, Maria de Lourdes. "Parque Augusta na luta pelo comum urbano: uma etnografia de redes e ruas". Trabajo fin de máster, Universidade de São Paulo (USP), 2019.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza editorial, [1932] 1991.

Stengers, Isabelle. *Cosmopolitiques*. París, La Découverte, [1997] 2003.

Stengers, Isabelle. "The Cosmopolitical Proposal", en: Bruno Latour & Peter Weibel (eds.). *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (994-1004). Cambridge: MIT Press, [1997] 2005.

Sztutman, Renato. "Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers". *Mundo Amazónico*, 10(1), 2019.

Sztutman, Renato. "Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers", *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n 18, 338-361, abril 2018.

Tible, Jean. *Marx selvagem*. São Paulo: Anna Blume, 2013.

Tible, Jean. "Lutas cosmopolíticas: Marx e os Ianomami". *Revista Global Brasil*, número 12, 2010.

Vega, Óscar. *Errancias: apertura para vivir bien*. La Paz: Muela del Diablo Ediciones, 2011

Vernon, Gilles. "Le poing levé, du rite soldatique au rite de masse". "Le Mouvement Social", *La Découverte*, n 212, 77-79, marzo de 2005.

Weisman, Alan. *The World Without Us*. Nueva York: Thomas Dunne Books/St. Martin's Press, 2007.

---

## Notas

<sup>1</sup> La acampada en el parque Gezi tuvo lugar entre el 28 de mayo y el 15 de junio de 2013.

<sup>2</sup> <http://www.aestheticsofprotest.com/> (Acceso el 23 de mayo de 2020).

<sup>3</sup> El estudio habla de icons, en referencia a los múltiples iconos gráficos surgidos en la revuelta a partir de fotografías o imágenes. Ver imagen 5. Aidan McGarry et al. "Beyond the iconic protest images: the

performance of 'everyday life' on social media during Gezi Park" en *Social Movement Studies*, 18(3), (2019), 284-304: 292.

<sup>4</sup> El común o procomún es algo que excede lo público y lo privado y que pertenece a todos. El común engloba los mecanismos de gobernanza de dichos bienes comunes, así como las comunidades que garantizan su existencia.

<sup>5</sup> Tim Ingold, *Being Alive: Essays on Movement Knowledge and Description* (Nueva York: Routledge, 2011), 10.

<sup>6</sup> Bernardo Gutiérrez, *Saudades de Junho* (Porto Alegre: Liquid Books, 2020), 162.

<sup>7</sup> Taksim Square (Istanbul Commons). Acceso el 22 de mayo de 2020  
[https://www.youtube.com/watch?v=1EwdMmnS\\_k8](https://www.youtube.com/watch?v=1EwdMmnS_k8)

<sup>8</sup> <http://mappingthecommons.net/>

<sup>9</sup> Ana Méndez de Andrés, Marco Aparicio y David Hamou, "Códigos Comunes. Herramientas jurídicas para comunalizar la ciudad y democratizar lo público". Acceso el 27 de mayo de 2020  
<https://observatoridesc.org/es/codigos-comunes-herramientas-juridicas-para-comunalizar-ciudad-y-democratizar-publico>

<sup>10</sup> Vinay Gidwani y Amita Baviskar, "Urbans commons", *Economic & Political Weekly EPW*, Vol 46, n 50, diciembre de 2010): 43.

<sup>11</sup> <http://ekumenopolis.net/>

<sup>12</sup> "Water (Istambul Commons)". Acceso el 22 de mayo de 2020  
<https://www.youtube.com/watch?v=8h589hD9now>

<sup>13</sup> "For-rest", acceso el 22 de mayo de 2020  
[https://www.youtube.com/watch?v=dYr4U3fLNpg&feature=emb\\_title](https://www.youtube.com/watch?v=dYr4U3fLNpg&feature=emb_title)

<sup>14</sup> Selda Asal y Zeyno Pekünlü (Eds), *Stay with me* (Estambul: Saha, 2014), 54.

<sup>15</sup> "Historical Atlas of Gezi Park", acceso el 17 de abril de 2020  
<https://postvirtual.wordpress.com/2013/06/27/historical-atlas-of-gezi-park/>

<sup>16</sup> Luke Harding, "Turkish protesters embrace Erdoğan insult and start 'capuling' craze", *The Guardian* (10 de junio de 2013).

<sup>17</sup> Jacques Rancière, *O Desentendimento*, (São Paulo: Editora 34, 1996), 136.

<sup>18</sup> Bernardo Gutiérrez, "El efecto Gezi frente a la deriva represora de Erdoğan", *eldiario.es* (4 de abril de 2015).

<sup>19</sup> Bárbara Carvalho et al, "Fica Ficus", Piseagrama! (Belo Horizonte, 7 mayo. 2015). Acceso el 22 de mayo de 2020 <https://piseagrama.org/ficus>

<sup>20</sup> Fernanda Canofre, "Uma coruja sobe na árvore", *Global Voices* (19 de diciembre de 2013).

<sup>21</sup> Flávia Meireles, "Ocupa Árvore", en Giselle Ruiz (Ed), *Articulações* (Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora, 2015): 64-78.

<sup>22</sup> Daniele da Costa Rebuzzi, "A aldeia Maracanã: um movimento contra o índio arquivado", *R@U*, 6 (2) (jul/dic 2014: 71-86): 72.

<sup>23</sup> Fabiana Borges, "Da Aldeia Maracanã na Copa do Mundo", en *COPAS: 12 cidades em tensão* (São Paulo: Invisíveis Produções, 2014).

<sup>24</sup> Rebuzzi, "A Aldeia Maracanã", 75.



<sup>25</sup> *Mapping the commons*, en su edición de Río de Janeiro, republicó el artículo, añadiendo una pregunta en la introducción: “¿El Maraca es nuestro Taksim?”. Acceso 4 de junio de 2020 <http://mappingthecommons.net/en/blog/2013/08/03/estadio-maracana/>

<sup>26</sup> Meireles, “Ocupa árvore”, 68.

<sup>27</sup> Rebuzzi, “A Aldeia Maracanã”, 72.

<sup>28</sup> Renato Sztutman, “Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers”, (São Paulo, Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n 18, abril 2018, 338-361): 340.

<sup>29</sup> Bruno Latour, “Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck”, (São Paulo, Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n 18, abril 2018, 427-441).

<sup>30</sup> Jean Tible. “Lutas cosmopolíticas: Marx e os Ianomami”, Revista Global Brasil, número 12, 2010.

<sup>31</sup> Jean Tible, *Marx selvagem* (São Paulo: Anna Blume, 2013), 168 y 169.

<sup>32</sup> Sztutman, “Reativar a feitiçaria”, 356 y 357.

<sup>33</sup> Salvador Schavelzon, “Comunidad cosmopolítica, feminismo comunitario y ontologías en Bolivia: registro de algunos debates y posibilidades constituyentes, en “Cosmopolíticas e ontologias relacionais entre povos indígenas e populações tradicionais na América Latina”, Revist. antropol, São Paulo, v 59 n. 3, 115-149, 2016: 127.

<sup>34</sup> Marisol de la Cadena, “Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la política”, Tabula Rasa, Bogotá - Colombia, 273-311, enero-marzo 2020: 293.

<sup>35</sup> Eduardo Viveiros de Castro, “O recado da mata”, en *A queda do céu: palavras de um xamã Ianomami* (São Paulo: Companhia das Letras, 2015), 11-42.

<sup>36</sup> Julia Baker, “Do alto de uma árvore”. Acceso el 22 de mayo de 2020 <https://labcritica.com.br/do-alto-de-uma-arvore/>

<sup>37</sup> *Involuntários da Pátria* es un juego de palabras con voluntários da pátria, como se conocían a los “voluntarios”, en su mayoría indígenas y negros, que iban a la guerra del Paraguay (1864-1870). Acceso el 22 de mayo de 2020 <http://www.ihu.unisinos.br/185-noticias/noticias-2016/554056-povos-indigenas-os-involuntarios-da-patria>

<sup>38</sup> Viveiros, “Involuntários da Pátria”

<sup>39</sup> El Movimento Parque Augusta confluyen diferentes actores, algunos que ya trabajaban por la protección del Parque Augusta, como el Organismo Parque Augusta (OPA). La ocupación tuvo lugar entre el 22 de enero y el 4 de marzo de 2015.

<sup>40</sup> Maria de Lourdes Silva de Oliveira, “Parque Augusta na luta pelo comum urbano: uma etnografia de redes e ruas”, (trabajo fin de máster, Universidade de São Paulo), 161.

<sup>41</sup> Gutiérrez, *Saudades de Junho*, 172.

<sup>42</sup> Íbid, 171.

<sup>43</sup> Silva de Oliveira, “Parque Augusta na luta pelo comum”, 160.

<sup>44</sup> Félix Guattari, *As três ecologias* (Campinas: Papirus, [1989]1990), 37 y 53.

<sup>45</sup> Andrea Valêncio Pesek, Fórum Parque Augusta de Ecología Ambiental. Acceso el 23 de mayo de 2020 [https://www.youtube.com/watch?v=N55l0btI\\_mE](https://www.youtube.com/watch?v=N55l0btI_mE)

<sup>46</sup> Oscar Vega, *Errancias: apertura para vivir bien* (La Paz: Muela del Diablo Ediciones, 2011), 83.

---

<sup>47</sup> Guattari, *Três ecologias*, 54.

<sup>48</sup> Silva de Oliveira, "Parque Augusta", 162.

<sup>49</sup> Fórum Parque Augusta de Ecología Ambiental. Acceso el 23 de mayo de 2020 <https://www.youtube.com/watch?v=mk1Ub75MZZ8>

<sup>50</sup> Starhawk (Miriam Miller) es una de las líderes de la religión neopagana Wicca. Participó en la organización de las protestas de Seattle contra a OMC en 1999 y es fundadora de Earth Activist Trainings (EAT).

<sup>51</sup> "Territorio Cosmopolítico. Recorrido con Starhawk". Acceso el 8 de julio <https://www.facebook.com/events/s/territorio-cosmopolitico-percu/242476979564536/>

<sup>52</sup> Entrevista personal con Paulinho Fluxus.

<sup>53</sup> Raquel Rolnik, "Parque Augusta 100% público". Acceso el 24 de abril <https://raquelrolnik.blogosfera.uol.com.br/2019/04/05/parque-augusta-100-publico/>

<sup>54</sup> Ananda Apple, "Prefeitura diz que vai inaugurar dez novos parques até 2020", *g1.globo.com* (27 de septiembre de 2019).

<sup>55</sup> Marília Brito, "Jaraquá é Guarani", *diplomatie.org.br* (12 de febrero de 2020). Acceso 24 de abril de 2020 <https://diplomatie.org.br/jaraqua-e-guarani/>

<sup>56</sup> Paulinho Fluxus, "LabLUXZ\_ versus Antropoceno. Empírico ou experimentais". Acceso el 23 de mayo de 2020 <https://revistas.um.es/reapi/article/view/403291/273691>

<sup>57</sup> McGarry et al, "Beyond the iconic protest images", 299.

<sup>58</sup> José Luis Brea, *Las tres eras de la imagen: Imagen-materia, film, e-image*, Estudios visuales 6. (Madrid: Akal, 2010), 131.

<sup>59</sup> Schavelzon, "Comunidad cosmopolítica", 127.

<sup>60</sup> Renato Sztutman, "Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers". *Mundo Amazônico*, 10(1), 2019: 21.

<sup>61</sup> Kalle Lasn y Media Foundation (Organization). *Guerra de memes: La destrucción creativa de la economía neoclásica* (Nueva York: Interzone Industries, 2012). Libro sin paginación. Extracto del capítulo *Una nueva estética*.

<sup>62</sup> De la Cadena, "Cosmopolítica indígena", 294.

<sup>63</sup> Deborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro. *Há mundo por vir? Ensaio sobre medos e fins* (São Paulo/Florianópolis: ISA/Cultura e Barbárie, 2014), 39.

<sup>64</sup> Guattari, *As três ecologias*, 52.

<sup>65</sup> Viveiros, "O recado da mata", 15.

## Todo lo sólido (se desvanece en el aire)

Extractivismo y necropaisaje en el noreste de México<sup>1</sup>

Oswaldo Ruiz

*Sistema Nacional de Creadores de Arte, México* / [oswaldo.r@gmail.com](mailto:oswaldo.r@gmail.com)

Ariadna Ramonetti

*Sistema Nacional de Investigadores, México* / [ariadna.ramonetti@udem.edu](mailto:ariadna.ramonetti@udem.edu)

---

### Resumen

Por medio de un conjunto de imágenes tomadas por Oswaldo Ruiz entre 2019 y 2020 en la zona metropolitana de Monterrey, buscamos indagar sobre la producción de paisajes de muerte que suelen acompañar a diversas economías extractivas dedicadas a la explotación de materiales pétreos en las laderas de las montañas de esta ciudad, que históricamente se ha configurado como la capital industrial de México.

Proponemos el término *necropaisaje* para aludir críticamente a procesos extractivos de orden geológico que degradan irreparablemente el paisaje natural y sus formas de vida, provocando un ciclo de muerte en donde la naturaleza y el territorio son reducidos a mercancías de bajo costo al servicio de los intereses del gran capital para ocupar con infraestructura pública y privada —como lo muestran estas imágenes—, el mismo espacio del cual se extrajo el material pétreo, produciendo en consecuencia un paisaje marginal de exclusión.

### Palabras clave

extractivismo; necropaisaje; comunidades periurbanas; paisajes de exclusión; economías extractivas; noreste mexicano; Monterrey (México).

---

### Respirar la montaña. El paisaje roto del Noreste mexicano

Desde principios del siglo XX, las laderas de diversas cadenas montañosas que surcan el estado de Nuevo León, han estado a merced de la extracción de materiales pétreos para la producción de cemento<sup>2</sup> y concreto premezclado (hormigón) a escala internacional por parte de grandes corporaciones empresariales originarias de Monterrey que han establecido una economía geológica basada en la apropiación, mercantilización y depredación de bienes ambientales comunes imposibles de regenerar.

A partir de 1905 diversas cooperativas y empresas fueron autorizadas por el gobierno del estado de Nuevo León para la obtención de agregados pétreos de origen sedimentario,<sup>3</sup> como se les llama en la industria a las rocas calizas y arcillas los cuales son explotados en diversas fases: despalme; que implica el levantamiento completo de la capa vegetal, erosionando el terreno y provocando emisiones de polvo; barrenación con explosivos a alturas de más de 230 m, y posteriormente la trituración, molienda, cribado, calcinación y venta de la montaña pulverizada que eventualmente, derivará en algún producto destinado a la edificación de vivienda o al emplazamiento de infraestructura.



Imagen 1: Antigua pedrera abandonada en la cara suroeste del cerro de las Mitras, al poniente de la ciudad, 2019.





Imagen 2: Pedrera San Ángel, aún en funcionamiento al extremo poniente del cerro de las Mitras.  
Puede apreciarse el dispositivo de extracción de la roca caliza, las trituradoras y tolvas  
para convertirlas en arena fina, 2020.



Imagen 3: Bajo puente de concreto cerca de negocios de venta de arena en la zona del cerro del Topo Chico, 2019.

Este proceso lo llevan a cabo diversas tipologías de empresas que van desde precarios negocios de picapedreros, a corporaciones internacionales a gran escala que se van trasladando de montaña en montaña cuando las canteras, conocidas localmente como “pedreras” se agotan, o cuando las concesiones locales de explotación y operación tienen que ser renovadas (Cfr. Casas, 2020; Hernández, 2018). Estas empresas se aprovechan de los vacíos legales en la Ley Reglamentaria del Artículo 27 Constitucional en Materia Minera, que exceptúa de aplicación a “Las rocas o los productos de su descomposición que sólo puedan utilizarse para la fabricación de materiales de construcción u ornamentación, o se destinen directamente a esos fines.” (Art. 4º, III), o bien cuando la composición de los depósitos minerales es la misma que la de los terrenos a explotar (Cfr. Art. 2º), que es el caso de las montañas de piedra caliza del noreste mexicano.

A pesar de estar prohibida su explotación dentro de la zona metropolitana de Monterrey desde 1982 bajo el Decreto 187 con el cual se establecieron las bases para la reubicación de las canteras que se encontraban en la ciudad (Cfr. HCNL, 2013), la extracción de piedra para la fabricación de materiales de construcción no ha cesado. Todo lo contrario. Se ha

desplazado hacia los márgenes de la ciudad para pasar inadvertida, normalizando la presencia-ausencia de un paisaje roto que se disuelve en las noches con el sonido de los explosivos que lo convierten en polvo para después calcinarlo a temperaturas de 1,450°C y obtener cemento. Respiramos la montaña.

A diferencia de otras regiones al sur y centro de México en donde existen resistencias campesinas y/o indígenas de largo aliento contra la minería porque la propiedad social de la tierra suele ser de carácter comunal y agrario; en Monterrey y su zona metropolitana no ha ocurrido de esa manera. Desde 1876 hasta 1970 hubo un empobrecimiento paulatino del campesinado y por ende un proceso de metropolización acelerado en donde se privilegió la acumulación de capitales gracias también a las condiciones fiscales que favorecieron el desarrollo de la industria siderúrgica y de la construcción (Cfr. García, 2007; 39-41). En lugar de un campesinado que buscara ser sujeto de dotaciones agrarias para establecer algún tipo de propiedad comunal —como ocurrió en el centro del país con la figura del ejido y la gran cantidad de organizaciones sociales derivadas del reparto agrario posterior a la revolución mexicana—, en esta región del Noreste se consolidaron un proletariado y un subproletariado urbanos que en algunos casos se gestaron en barrios obreros planificados alrededor de grandes complejos industriales y en otros, se densificaron como populosas colonias espontáneas en las desordenadas orillas de la ciudad. Las luchas y resistencias históricas que ha vivido Monterrey están asociadas directamente con la configuración de movimientos urbanos populares que buscaban acceso a servicios básicos y vivienda digna, no defender la propiedad social de la tierra, el medio ambiente o proteger los bienes naturales no renovables, como son las montañas. Sólo en años recientes han surgido reclamos ciudadanos aislados que buscan enfatizar la falta de estudios de impacto ambiental, la irregularidad en los permisos de autorización para la extracción de minerales no metálicos, el uso de dinamita y la contaminación que las detonaciones en las laderas aledañas a la ciudad causan. Una denuncia recibida por la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA) en junio del 2018 menciona que: “con los vientos operantes en el área se levantan densas polvaredas que afectan la visión, y obligan a las personas que se encuentran cercanas al área a aspirar el polvo de la explotación de dicho material, con el consiguiente daño físico y de salud, además de la contaminación por ruido y daños por trepidación, incluyendo la afectación de la fauna y el deterioro de la flora existente, por los efectos contaminantes.” (PROFEPA, BP/711-18).

Dentro del área metropolitana de Monterrey continúan activas aún 12 pedreras (Cfr. ASEC, 2020 y SGM, 2018). Las montañas y urbanizaciones contenidas en este ensayo visual, se localizan en ellas, principalmente al pie del cerro de las Mitras, del cerro de Topo Chico, de la sierra El Fraile y de la

sierra de San Miguel. Todas ellas cuentan con declaratoria de Áreas Naturales Protegidas que deberían estar sujetas a conservación ecológica, pero no ocurre así (Periódico Oficial del Gobierno del Estado de N.L., 24/11/2000 Núm. 141, Tomo CXXVII).



Imagen 4: La arquitectura de autoconstrucción del lugar utiliza principalmente los materiales que se extraen de las pedreras. Colonia Tierra y Libertad, cerro del Topo Chico, 2019.





Imagen 5: Antigua pedrera del Cerro de las Mitras. Al fondo se aprecia el edificio principal del fraccionamiento Colinas del Valle. Al estar tan cerca de la ciudad, las pedreras abandonadas fueron vendidas para construir vivienda de lujo que contrasta con lo que pudo haber sido la oficina principal o lugar de descanso para los trabajadores de la vieja pedrera, 2019.

## Necropaisaje o paisaje de muerte

En el contexto mexicano el neologismo *necropaisaje* fue propuesto en la tesis doctoral intitulada *En la boca del agua, en la orilla del centro: territorio, agencia y política en la ribera nororiental del Lago de Texcoco* (Ramonetti, 2019) para describir un proceso de extracción de materiales pétreos de origen volcánico en los alrededores de la Cuenca del México usados en la construcción del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAIM), ahora cancelado.

Para llevar a cabo la cimentación del aeropuerto en un terreno con una geología tan compleja como la del Lago de Texcoco, las compañías privadas que fueron adjudicadas al despalme y limpieza del terreno, se dieron a la tarea de remover más de 3 millones de m<sup>3</sup> de sedimento mineral húmedo acumulado durante cientos de años en un área de 1,147 h, para sustituirlos por un total de más de 23 millones de m<sup>3</sup> de tezontle, que por ser una roca volcánica muy porosa, absorbería —en teoría—, el agua y ayudaría a

compactar el terreno gracias también a la instalación de drenes para el desecamiento de las aguas superficiales así como para el desahogo del agua acumulada en el fondo lodoso del humedal<sup>4</sup> que además requirió de casi 11 millones de m<sup>3</sup> de basalto, otra piedra de origen volcánico para generar peso y que ayudara a sacar el agua de toda el área en un lapso de 3 años (Cfr., Ramonetti, 2019; 257-258).<sup>5</sup>

Con aquellas piedras volcánicas se buscaba terminar de desecar por completo<sup>6</sup> el Lago de Texcoco, contaminado —en parte— por las infiltraciones de aguas negras de la Ciudad de México, a tiempo que el fondo lodoso del lago era desechado sin ninguna medida sanitaria en las oquedades dejadas en las montañas, cuya alma de roca volcánica estaba siendo extraída para desecar el mismo `lago`, produciéndose entonces un paisaje circular de muerte en donde además, diversas *máquinas de guerra* (Cfr. Mbembe, 2012) dispusieron aquí de la administración de la vida y del medio ambiente, basándose en la limitación discrecional de libertades y derechos de algunos agentes que estaban al servicio del capital, sobre otros que no lo estaban, para imponer el proyecto aeroportuario a los habitantes de los pueblos aledaños mediante el ejercicio de la violencia estructural y política con la presencia de guardias blancas y grupos de choque que resguardaban los accesos a las montañas que rodeaban a la Cuenca de México (Cfr. Ramonetti, 2019).

Proponemos entonces recuperar el término *necropaisaje* en el contexto de la investigación brevemente descrita y adaptarlo al contexto neoloeño para ejercer una crítica a la manera depredadora en la que se instauran ciertos procesos extractivos de orden económico y geológico en el noreste de México. Si bien, nos inspiramos en las nociones de *necropolítica* y *necropoder* enunciadas por Achille Mbembe, quien refiere a aquellos contextos en donde las figuras de soberanía disponen de la administración de la vida basándose en la limitación discrecional de libertades y derechos de algunos ciudadanos sobre otros (Cfr. Mbembe, 2012); cabe aclarar que en el caso del Noreste mexicano, estamos aludiendo a un método de extracción que deteriora radicalmente el paisaje natural y urbano pero que no necesariamente emplea la lógica de la *máquina de guerra* para este fin, porque aún no hemos podido detectar en nuestras investigaciones de campo, la presencia de guardias blancas o cárteles armados que resguarden estas canteras, como en el caso del Nuevo Aeropuerto, o bien que extraigan y saqueen directamente los bienes naturales como ocurre actualmente en la costa del Pacífico mexicano, en donde el crimen organizado local combina una pluralidad de funciones para la regulación de la muerte y la vida, entre ellas, extraer cobre y otros minerales ilegalmente para intercambiarlos por precursores de metanfetaminas en China (Cfr. Conde y Paredes, 2017).

Basándonos en estas aproximaciones al término que se han aplicado a otras regiones del centro del país cuyos sistemas montañosos se han visto deteriorados por la incursión de métodos físicos de destrucción de los bienes comunes para el emplazamiento de obras de infraestructura, es que recuperamos el término *necropaisaje*; para hablar desde un lugar de enunciación extractivo y geológico basado también en la destrucción de formas de vida humanas y no humanas y en el trastocamiento de un paisaje natural que sitúa escenarios de exclusión en beneficio del gran capital y la especulación inmobiliaria.



Imagen 6: Ladera del cerro de las Mitras que fue barrenada por medio de cortes rectangulares estriados, provocando la pérdida de su capa vegetal endémica.

Así, las montañas del Noreste mexicano han sido inducidas mediante agresivos métodos de extracción a cielo abierto como la barrenación con explosivos, dejando sustracciones verticales en el paisaje natural que son irreparables, ya que este método va configurando grandes tajos rectangulares en las laderas hasta que se agotan y son abandonados por las mismas empresas que las explotan, las cuales no cuentan con un programa de reforestación evidente que busque restaurar específicamente esta erosión en la superficie de las montañas, a pesar de que todas ellas cuentan con declaratoria de Área Natural Protegida y supuestamente por ley, deben



estar sujetas a conservación ecológica (*Periódico Oficial del Gobierno del Estado de N.L.*, 24/11/2000 Núm. 141, Tomo CXXVII).



Imagen 7: Otra pedrera de piedra caliza, ubicada en la colonia Lázaro Cárdenas, al pie del cerro Topo Chico.

Esto ha provocado un deterioro irreversible que ha afectado no sólo al paisaje, entendido como un lugar cuyos elementos naturales vinculan relaciones entre agentes humanos y no humanos gracias a las funciones específicas que esos elementos poseen (Cfr. Descola, 2005; 29); también ha precarizado la salud de las comunidades periurbanas que se religan en torno a estas montañas y oquedades, y que contradictoriamente viven y son empleados por esa misma economía geológica extractiva, que produce un paisaje social (Cfr. Gutiérrez-Aristizábal, 2017; 16-27) atravesado por las lógicas excluyentes de la urbanización neoliberal que condena al medio natural y geográfico a la extinción.

Las montañas de piedra caliza funcionan también como filtros que decantan el agua al subsuelo, permitiendo la recarga de mantos acuíferos, por ello, en lugar de prosperar un ciclo de vida para humanos y no humanos, comienza un ciclo muerte que culmina con la construcción de infraestructura pública y privada en toda la ciudad y en ocasiones, también al interior de estas pedreras. Debido a la carencia de un programa estatal de vivienda digna, estos tajos considerablemente grandes comenzaron a ser ocupados por asentamientos humanos irregulares, o bien fueron dispuestos para la



especulación por las propias autoridades estatales que otorgan estos predios antes inexistentes para la construcción de lujosos complejos inmobiliarios edificados con el sustrato del propio material extraído para la obtención final de bloques de cemento, como lo muestran estas imágenes.



Imagen 8: Estas antiguas pedreras muestran aún las edificaciones funcionales de las estructuras donde albergaban las trituradoras, las bandas transportadoras y la tolva.

Esta operación que va revestida además de la lógica unitaria del progreso y su relación con la cultura de trabajo y ahorro que ha permeado siempre en el imaginario industrial de Monterrey, consideramos que es también extractiva, porque “[...] el significado de extraer no refiere sólo al proceso técnico [...] sino que remite también al proceso social de apropiación privada por parte de grandes corporaciones empresarias de bienes naturales que eran de propiedad común o privada, sea individual o pequeña, servían a la reproducción social de la vida local o constituían parte del hábitat territorial” (Taddei, Algranti et al., 2012; 28). La producción de cemento, junto a otros desarrollos industriales como el del acero o el vidrio, han transformado a la ciudad de Monterrey en uno de los principales nodos industriales del país con sus respectivas implicaciones negativas en la política local y el medio ambiente.

Contradictoriamente a lo que hemos descrito, a Monterrey se le conoce popularmente como “La ciudad de las montañas”. En el imaginario regiomontano existe un orgullo y admiración por las montañas que al parecer habita sólo en el terreno de lo simbólico, porque no ha sido suficiente para que la ciudadanía incida colectivamente en estos procesos de depredación del entorno y detenga la extracción no regulada de materiales pétreos de sus laderas. Desde nuestra perspectiva, esto ocurre

porque no existe por parte de los ciudadanos una reflexión consciente y organizada de que la extracción de caliza es una actividad minera no metálica que destroza el paisaje e impacta al ambiente y a la salud de humanos y no humanos, en los mismos términos en los que impacta y deteriora el entorno la minería metálica a cielo abierto.

### Todo lo sólido (se desvanece en el aire)

Hay en estas imágenes una reflexión potente sobre el carácter extractivo — y geológico—, de la acumulación capitalista la cual está basada en la destrucción de formas de vida y en el trastocamiento de la reproducción social al interior y en torno a estas pedreras, especialmente las que se ubican al pie del cerro del Topo Chico al nororiente de la ciudad, en las ahora llamadas colonias Tierra y Libertad Sector Heroico, 1º de Junio, y Lázaro Cárdenas. Los primeros posesionarios de las colonias que configuran esta serie de imágenes arribaron en los años setenta —eran migrantes de las áreas rurales de Nuevo León y de los estados de San Luis Potosí, Zacatecas y Coahuila, principalmente artesanos y albañiles que empezaron a ocupar terrenos baldíos, algunos de ellos cercanos a las pedreras:

Las acciones urbanas de las organizaciones populares, de posesionarios y de los sindicatos tienen como base, por un lado, el crecimiento demográfico migratorio del área metropolitana de Monterrey, que alcanza su clímax en la década de los sesenta; por otro las precarias condiciones económicas de la mayoría de los migrantes que llegan a Monterrey en busca de su integración al aparato productivo urbano, e incluso de la mayoría de las familias proletarias ya asentadas. Ante la escasa capacidad de respuesta que hasta 1973 tenía el Gobierno a las demandas de tierra y vivienda de las clases populares, la población demandante se organizó bajo la dirección de algunos líderes para llevar a cabo invasiones de tierras formando los primeros barrios de posesionarios. (García, 2007; 67)

Como ya hemos mencionado, la segregación geográfica y social se había agudizado en todo el estado de Nuevo León a finales de la década de los setentas debido al empobrecimiento de las zonas rurales y la expansión urbana acelerada producto de la industrialización de Monterrey, lo que configuró una población proletaria y subproletaria con un escaso nivel de ingresos (dos veces el salario mínimo de aquellos años)<sup>7</sup> y por ende en una condición de tremenda desigualdad social respecto a los sectores poblacionales que pertenecían al empresariado industrial regiomontano. Esta situación, aunada a un déficit grande de vivienda y de disponibilidad de tierra urbana popular agravó la situación de la invasión de predios que aquejaba a toda la región periurbana de Monterrey y que se conoce en América Latina como “paracaidismo” (Cfr. García, 2007; 46-47, 63).

Es en este contexto surge el Frente Popular Tierra y Libertad, que para 1973 agrupaba a más de 350,000 personas entre asociaciones de inquilinos, choferes del transporte público, vendedores ambulantes, recolectores de basura y posesionarios (Cfr. García, 2007; 68). A lo largo de los años, el Frente fue fundando colonias<sup>8</sup> y autogestionando —con la ayuda de activistas con formación teórica dentro del marxismo procedentes de las luchas por la autonomía universitaria de la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL)—, diversas formas de organización colectiva de inspiración maoísta, basadas en la democracia directa, el autogobierno y la participación autónoma que se convirtieron en un caso paradigmático a nivel internacional respecto a la historia de los movimientos sociales urbanos en América Latina (Cfr. Castells, 1981; 18-113 y Sánchez, 2007; 164) y que con el transcurso del tiempo se dividió y transformó en diversas organizaciones, cooptadas algunas de ellas por el sistema de partidos políticos durante los años noventa en México.

Si bien el movimiento social Tierra y Libertad fue exitoso en garantizar en aquel momento el derecho a la vivienda para una gran cantidad de familias dedicadas a la economía informal como única forma de subsistencia, sucumbió en parte, ante las estrategias de ordenamiento territorial y a las políticas clientelares que impuso el gobierno del estado de Nuevo León en la zona a principios de los años ochenta mediante el programa de regularización llamado Tierra Propia (Cfr. Vellinga, 1988 y García, 2007).

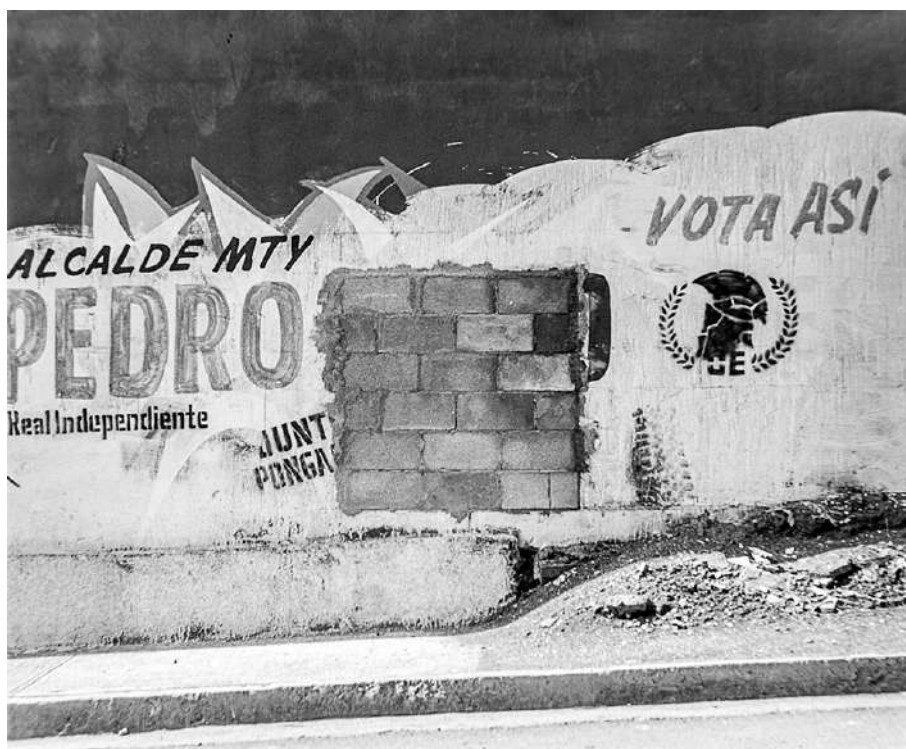


Imagen 9.



Actualmente varios de aquellos artesanos, procedentes de otros estados de la república y de los municipios rurales cercanos que fundaron estas colonias en los setentas, aún subsisten en las laderas de las antiguas canteras, donde tenían acceso al material recién extraído para producir objetos decorativos, algunos de ellos de inspiración neoclásica y grecorromana que eventualmente adornarán casas y edificios. Al moverse las canteras al extremo poniente de la ciudad los pequeños establecimientos de artesanos se mantuvieron en sus antiguos lugares con mayor dificultad para acceder al material de trabajo. Aquí se muestra una columna de orden clásico que asemeja tener un capitel corintio, embebida en las paredes de bloques de concreto en la casa de uno de los artesanos. Es decir, los remanentes de las canteras se utilizan para la fabricación de artefactos que apelan a un contradictorio gusto burgués si revisamos la historia de lucha asociada al pensamiento de izquierda revolucionaria en el que se fundó el Frente Popular.

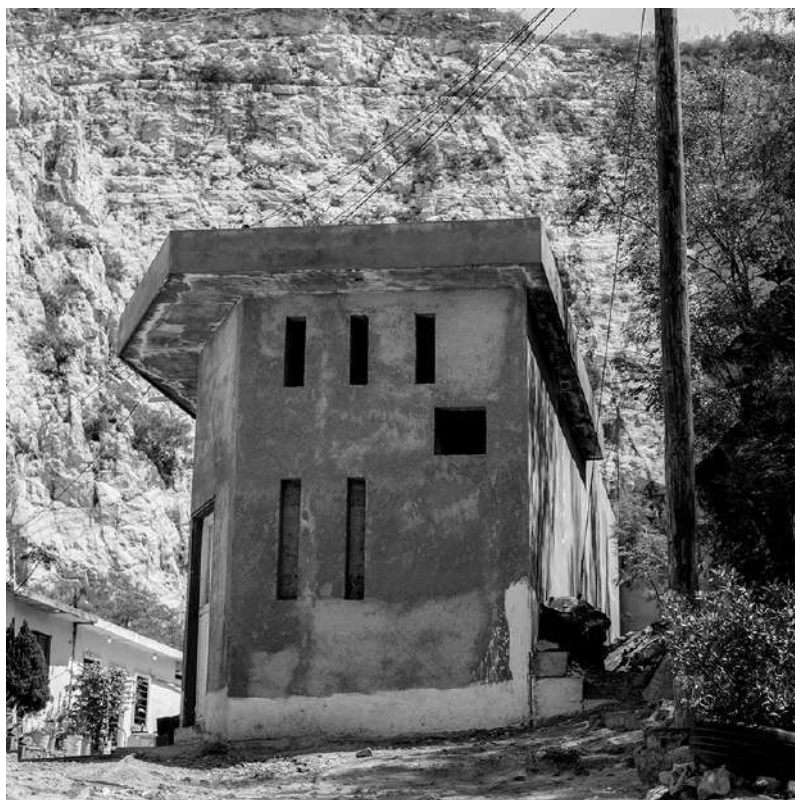


Imagen 10.

Las oquedades y huecos dejados por las pedreras cuando estas fueron parcialmente reubicadas fuera de la ciudad en los años ochenta, dieron origen a colonias dentro de este mismo sector de posesionarios religado a los orígenes del Frente Popular Tierra y Libertad como la 1º de Junio. Este asentamiento humano fue fundado por líderes territoriales dentro de una antigua pedrera en el cerro del Topo Chico. Las enormes paredes verticales de esta, conocida coloquialmente como “El pozo”, se configuran también como límites físicos que establecen la propiedad privada, en este caso, la de una iglesia cristiana cercana que utiliza este hueco dejado por la extracción



como estacionamiento. De la misma manera diversas viviendas ocupan otros sitios de la antigua infraestructura de la pedrera, como esta casa, construida en la bajada de agua de la pedrera en la colonia Tierra y Libertad Sector Heroico.



Imágenes 11 y 12.

La configuración urbana fragmentada de estos asentamientos humanos está distribuida espacialmente gracias también a la montaña pulverizada, que toma la forma de bloques de concreto para el levantamiento de muros, bardas y cercamientos territoriales que no solamente fungen como vivienda, también son fronteras provisionales que funcionan como dispositivos de control y vigilancia por parte del crimen organizado que van produciendo otros paisajes de muerte en estados de excepción y del cual estos barrios y colonias fueron también víctimas entre 2006 y 2012.

En la colonia Lázaro Cárdenas se ubica este muro que divide la zona donde se instaló hace más de tres décadas una fábrica que extrae también zinc del subsuelo, cerca de una antigua pedrera. El muro divide una zona que ha sido particularmente dañada por la violencia la cual impactó drásticamente en todas estas colonias de Monterrey durante la guerra contra el narcotráfico (2006-2012),<sup>9</sup> en donde grupos armados “levantaban” a hombres jóvenes entre 15 y 22 años para incorporarlos a la estructura de organización del cártel. Durante esta época, las oquedades y formaciones naturales de las montañas de Monterrey produjeron otra tipología de *necropaisaje*: la del exterminio biopolítico de los cuerpos por las *máquinas de guerra*.<sup>10</sup>

En este sentido, vale la pena recuperar la acepción que la académica Jill H. Casid hace del término *necrolandscaping* (2018), quien basada en Achille Mbembe y Michel Foucault lo utiliza para referir a la optimización biopolítica de la vida que la ocupación colonial instituye sobre cuerpos humanos y no humanos a través del necropoder y la acumulación capitalista. Sin hacer alusión a una geopolítica en particular, Casid sugiere que el término podría referir al paisaje de muerte de fosas anónimas producto de la desaparición forzada en estados de excepción, que en el caso mexicano, consideramos, que la acepción del término, puede servir también para referir al paisaje de fosas anónimas que surcan todo el país en donde tal vez yacen los cuerpos de los más de 140,000 desaparecidos en México de la guerra contra el narcotráfico.





Imágenes 13 y 14.

Este paisaje desolador de marginación y también de exterminio para el que fungen como telón de fondo las pedreras contenidas en estas imágenes, cambia drásticamente cuando estas se localizan en lugares indispensables para la especulación inmobiliaria que han sido absorbidos por la mancha urbana de Monterrey y sus núcleos estratégicos. El resultado de la operación extractiva, es decir la oquedad, funciona en un contrasentido ya que suelen edificarse allí exclusivos edificios de apartamentos y casas suburbanas, tal es el caso del fraccionamiento Colinas del Valle, ubicado en la antigua pedrera abandonada del cerro de las Mitras, el cual contaba con escasos servicios cuando empezó a construirse en la segunda mitad de la década del 2000 y que hoy alcanza precios en el mercado de hasta 11 millones de pesos. El fraccionamiento bardeado, vigilado las 24 horas, con cámaras al interior y con un edificio principal al centro, completamente separado del resto de viviendas y con su propio circuito cerrado y elementos de seguridad privada, ocupa la zona más devastada de la antigua pedrera, contando con otro fraccionamiento contiguo de menor nivel adquisitivo llamado Cumbres del Valle.<sup>11</sup>

En la siguiente imagen se pueden apreciar los enormes cortes verticales de la montaña completamente erosionada por la barrenación con explosivos y cuyas casas y apartamentos de lujo que miran en dirección de la pedrera, están hechos también en cemento y concreto. En esta arquitectura suburbana, la montaña pulverizada se reconfigura de nuevo en materia sólida fraguada dispuesta para la economía de los bienes raíces. Una economía que, por supuesto, es también geológica y extractiva.



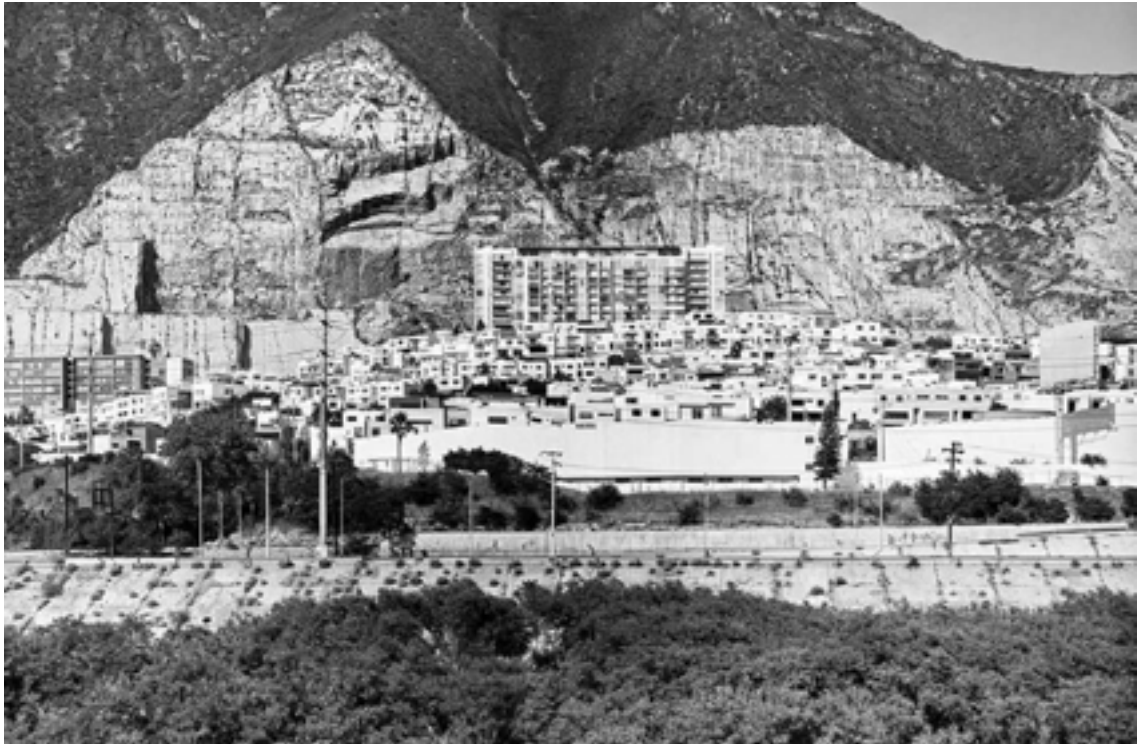


Imagen 15.

La idea de evanescencia en la frase de Marx y Engels *Todo lo sólido se desvanece en el aire*<sup>12</sup> es aprovechada literalmente en el contexto de este ensayo visual, para explicitar el ciclo muerte en el que las montañas han sido reducidas a polvo para volver a la vida como mercancía de bajo costo, configurando un paisaje social de carencias y erosiones, en donde el factor humano históricamente marginado hacia las orillas de la ciudad postindustrial, transcurre entre la precariedad y la desolación que se acaban fundiendo con los vacíos dejados en las montañas por las pedreras una vez que estas cumplen su vida útil, en contraste radical con los lujosos fraccionamientos que hemos descrito brevemente.

Existe en todas estas metáforas visuales, un lugar de enunciación extractivo basado también en la destrucción de formas de vida y en el trastocamiento de la reproducción social que nos gustaría abordar desde la noción de *líneas de pensamiento abisal* que es definido por Boaventura de Sousa Santos en su texto *Descolonizar el saber* (2009), como un sistema de distinciones visibles e invisibles, como una línea —en ocasiones imaginaria o metafórica y en otras física— producida por el pensamiento Occidental dicotómico que suele dividir las experiencias y los saberes de la realidad social en dos: una realidad hegemónica que se encuentra “adentro” de la línea porque es útil, inteligible, normada y apela a la razón, y otra que es completamente lo opuesto. La división es tan radical que lo que se encuentra “afuera” de la línea suele producirse socialmente como no existente: allí se halla lo que ha sido olvidado, lo que es percibido como violento o peligroso, lo subalterno y

lo marginal; lo que no está normado por el saber científico y lo que debe ser invisibilizado.

Como lo muestran estas imágenes, hay en el paisaje neoleonés profundas líneas de pensamiento abisal, que se fragua en un sistema de distinciones jerárquicas del espacio poscolonial en donde las líneas invisibles constituyen el argumento de las visibles; dividiendo la realidad en dos universos, uno de inclusión y otro de exclusión que han configurado a lo largo del tiempo la producción circular de un paisaje de muerte sobre una modernidad arruinada, sobre un sueño de progreso frustrado que ha degradado a la naturaleza en vaciamiento gracias a los cambios radicales en su relieve y orografía para instaurar un necropaisaje al servicio del gran capital. Un necropaisaje en donde ciudades como Monterrey se han configurado como una dimensión colectiva de la acumulación capitalista: mezclas de empoderamiento territorial y dominio de la naturaleza circundante que son moldeadas a imagen y semejanza de las aspiraciones de quienes las habitan gracias —en parte—, a la sustancia de la montaña. Su dimensión sagrada, presente en los imaginarios comunes de muchos saberes ancestrales, se hace polvo para transformarse en la mezcla con la que se fraguan esas mismas ciudades, cuya permanencia está dada gracias a la especulación inmobiliaria, la carencia de programas de vivienda digna y ordenamiento territorial que van produciendo también desplazamientos humanos y ruinas para configurar un paisaje deteriorado, roto y precario.

## Bibliografía

### Libros

Bermann, M. (1988): *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.

Castells, M. (1981): *Crisis urbana y cambio social*. México: Siglo XXI, p. 18.

Chevalier, J. y Gheerbrant, A. (1999): *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, p. 722.

Descola, P. (2005): *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Ediciones, p.29.

González Rodríguez, S. (2014): *Campo de guerra*. Barcelona: Anagrama, pp. 44-45.

López Bárcenas, F. (2017): *La vida o el mineral. Los cuatro ciclos del despojo minero en México*. México: Akal.

Marx, K. y Engels, F. (1978): *Obras escogidas I*, Moscú: Progreso, 1978, p. 318.

Mbembe, A. (2006): *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

Preciado, P. (2019): *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Barcelona: Anagrama, p. 149.

Seoane, J., Taddei, E. y Algranti, C. (2013): *Extractivismo, despojo y crisis climática. Desafíos para los movimientos sociales y los proyectos emancipatorios de Nuestra América*. Buenos Aires: El colectivo, p. 28.

### Artículos

Del Conde, A. y Paredes, H (2017): "Violencias legales e ilegales mexicanas: política y crimen organizado. El caso de la minería en la sierra-costa de Michoacán", en *Islario. Agua, tierra, territorios*. 2017, vol. 2, pp. 71-90.

Gutiérrez-Aristizábal, A. (2017): "La noción de paisaje social. Un posible recurso para la valoración patrimonial", en *Revista de Arquitectura*. Web: <https://editorial.ucatolica.edu.co/index.php/RevArg/article/view/855>

Grove, D. C. (2007): "Cerros sagrados olmecas. Montañas sagradas en la cosmovisión mesoamericana" en *Arqueología Mexicana*, 2007, vol. 15, no. 87, pp. 30-35.

Vellinga, M. (1988): "Tierra y libertad: los pequeños márgenes del desarrollo autónomo", en *Relaciones 33. Estudios de historia y sociedad*, 1988, pp. 103-129.

Vidaud, E. (2013): "De la historia del cemento", en *Construcción y tecnología en concreto*, noviembre 2013, pp. 20-23.

## Prensa

Anguiano, D. (2017, 10 abril): "Pedreras, ¿mayores culpables de la contaminación" en *El Financiero*:

<https://www.elfinanciero.com.mx/monterrey/especial-pedreras-mayores-culpables-en-la-contaminacion>

Casas, D. (2020, 5 febrero): "Pedreras en Monterrey aumentan temblores en la zona" en *La Silla Rota*:

<https://lasillarota.com/estados/pedreras-en-monterrey-aumentan-riesgo-de-temblores-en-la-zona-nuevo-leon-monterrey-temblores-pedreras/359113>

Hernández, I. (2018, 30 mayo): "Hay pedreras pirata en Nuevo León" en *El Horizonte*:

<https://d.elhorizonte.mx/local/el-colmo-hay-pedreras-pirata-en-nuevo-leon/2192483>

[Editorial] (2020, 7 marzo): "Pedreras se unen al pacto ambiental de Nuevo León" en *Posta*:

<https://www.posta.com.mx/nuevo-leon/pedreras-se-unen-al-pacto-ambiental-en-nuevo-leon>

[Editorial] (2009, 14 agosto): "Hallan narco cueva en Nuevo León" en *Proceso*:

<https://www.proceso.com.mx/117828/hallan-narcocueva-en-nuevo-leon>

## Otras fuentes en red:

Colectivo Frente Santa Catarina, "Acusan de corrupción a gobierno municipal" 26/06/2016

<https://www.colectivosantacatarina.com.mx/2016/06/26/acusan-de-corrupci%C3%B3n-a-gobierno-municipal/>

CEMEX, 2020 (consultado el 21/05/2020)

<https://www.cemex.com/es/productos-servicios/productos/agregados>

CEMEX, 2020 (consultado el 21/05/2020)

<https://www.cemex.com/es/productos-servicios/productos/cemento>

## Tesis

Ramonetti Liceaga, A. (2019): *En la boca del agua, en la orilla del centro: Territorio, agencia y política en la ribera nororiental del `Lago de Texcoco´*, Departamento de Ciencias Sociales y Políticas, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México.



Guerra García, G. (1999): *Diagnóstico ambiental en la zona de pedreras de la Sierra de San Miguel, N.L.*, Facultad de Ingeniería Civil, UANL, Monterrey, México.

Generación 1974-1977 (1979): *Política urbana en Monterrey. Posesionarios: caso Topo Chico*, Escuela de Trabajo Social Cervantes A.C., incorporada a la Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, Nuevo León, México.

### Capítulos de libros

de Sousa Santos, B. y Olivé, L. et al. (2009): "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes", en *Pluralismo epistemológico*. Buenos Aires: CLACSO.

Casid, J. H. (2018): "Necrolandscaping" en *Natura: Environmental Aesthetics after Landscape*, eds. Jens Andermann, Lisa Blackmore, y Dayron Carrillo Morell. Zurich: Diaphanes, pp. 237-64.

García Ortega, R. (2007): "La conformación del área metropolitana de Monterrey y su problemática urbana, 1930-1984", en *Nuevo León en el siglo XX, La industrialización: del segundo auge industrial a la crisis de 1982*, Vol. II. Monterrey: Fondo Editorial de Nuevo León.

Angel Sánchez, J. (2007): "Movimientos sociales en Monterrey" en *Nuevo León en el siglo XX, La industrialización: del segundo auge industrial a la crisis de 1982*, Vol. II. Monterrey: Fondo Editorial de Nuevo León.

Mbembe A. y Goldberg, D. T. (2012): "Necropolítica, una revisión crítica" en *Estética, violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas*. México: UNAM-MUAC.

### Documentos oficiales

Nuevo León. *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Nuevo León*, 24/11/2000, Tomo CXXXVII, NUM. 141.

Nuevo León. H. Congreso del Estado de Nuevo León. *Ley Ambiental del Estado de Nuevo León*, 01/29/2020 Decreto No. 252.

Nuevo León. Asociación de Extractores de Caliza (ASEC). *Directorio de empresas afiliadas*, 2020 <http://www.asec.mx/directorio/>

Nuevo León. *Dictamen de valores unitarios de suelo de los nuevos fraccionamientos y colonias*, R. Ayuntamiento de Monterrey, Gobierno Municipal, 2006-2009.

Nuevo León. Comisión de Medio Ambiente, LXXIII Legislatura, H. Congreso del Estado de Nuevo León. *Expediente No. 8016/LXIII*, mayo 2013  
[http://www.hcnl.gob.mx/trabajo\\_legislativo/dictamenes/8016lxxiii/](http://www.hcnl.gob.mx/trabajo_legislativo/dictamenes/8016lxxiii/)

México. Servicio Geológico Mexicano. *Panorama Minero del Estado de Nuevo León*, diciembre 2018.

México. Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. *Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente*, DOF 05/06/2018.

México. Senado de la República. Coordinación de Comunicación Social. *Comisión avala facultar a la Federación regular extracción de piedra caliza*, 10/12/2019 Número-731

<http://comunicacion.senado.gob.mx/index.php/informacion/boletines/47148-comision-avala-facultar-a-la-federacion-regular-extraccion-de-piedra-caliza.html>

México. Secretaría de Economía. Coordinación General de Minería. Dirección General de Desarrollo Minero. *Perfil de mercado de la caliza*, diciembre 2014.

México. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Legislación Federal, *Ley Reglamentaria del Artículo 27 Constitucional en Materia Minera*, DOF 22/12/1975

[http://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=4830110&fecha=22/12/1975](http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4830110&fecha=22/12/1975)

México. Procuraduría Federal de Protección al Ambiente. Prensa, *La regulación y vigilancia de las actividades de las pedreras en Nuevo León no es competencia de la PROFEPA, sino del Gobierno del Estado*, BP/711-18, 28/06/18

<https://www.gob.mx/profepa/prensa/la-regulacion-y-vigilancia-de-las-actividades-de-las-pedreras-en-nuevo-leon-no-es-competencia-de-la-profepa-sino-del-gobierno-del-estado>

México. Secretaría de Comunicaciones y Transportes, Grupo Aeroportuario de la Ciudad de México. *Retos y soluciones del NAIM*, 2018, pp.71-73. Recuperado el 20 de noviembre de 2019

<http://www.amivtac.org/xseminarioingenieriavial/assets/retosnaicm.pdf>

México. Procuraduría Agraria, Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano. *Ley Agraria y glosario de términos jurídico-agrarios*, 2014.

---

## Notas

<sup>1</sup> Proyecto beneficiado por el Sistema de apoyos a la creación y a proyectos culturales (FONCA).

<sup>2</sup> “El cemento es un polvo fino que se obtiene de la calcinación a 1,450°C de una mezcla de piedra caliza, arcilla y mineral de hierro. El producto del proceso de calcinación es el clínker —principal ingrediente del cemento—, que se muele finamente con yeso y otros aditivos químicos para producir cemento.” (CEMEX, 2020).

<sup>3</sup> “Los agregados, compuestos de materiales geológicos tales como, la piedra, la arena y la grava, se utilizan virtualmente en todas las formas de construcción. Se pueden aprovechar en su estado natural o bien triturarse y convertirse en fragmentos más pequeños.” (CEMEX, 2020).

---

<sup>4</sup> SCT / GACM s/f Ca. 2014-15. Recuperado el 16 de agosto de 2020  
Manifestación de Impacto Ambiental Modalidad Regional. P. II-25.

<sup>5</sup> *Retos y soluciones del NAIM, SCT y GACM*, 2018, pp.71-73 Recuperado el 12 de agosto de 2020  
<http://www.amivtac.org/xseminarioingenieriavial/assets/retosnaicm.pdf>

<sup>6</sup> Si bien la cuenca de México comenzó a ser desecada desde 1521, el reducto hídrico conocido como Lago de Texcoco, degradado en humedal a lo largo de 400 años por diversos métodos técnicos como entubamientos, tajos y re canalizaciones, aún contenía profusas cantidades de agua tanto en el subsuelo llamado acuífero Texcoco como en diversos cuerpos de agua que aún se encontraban en la superficie cuando comenzaron formalmente las obras aeroportuarias en enero de 2015, la primera de ellas fue la limpieza del terreno, despalle y remoción del fondo lodoso que contenía agua salitrosa contaminada con azolves procedentes de los drenajes y ríos entubados de la Ciudad de México que allí desembocaban. (Cfr. Ramonetti, 2019), (Cfr. Levi Lattes, 1988).

<sup>7</sup> El salario mínimo en México es de los más bajos de los países de la OCDE. Y desde finales de los años setenta ha registrado pérdidas históricas: "La pérdida acumulada del poder adquisitivo en los últimos 30 años, medida por la Canasta Alimenticia Recomendable (CAR), es del 80.08 por ciento. Y en los análisis hechos a lo largo de diversos años se ha detectado que hace tres décadas el salario mínimo alcanzaba para comer y un poco más, pero ya no ha recuperado su poder adquisitivo". *La pérdida acumulada del poder adquisitivo en los últimos 30 años es de 80 por ciento: expertos de la UNAM*. Recuperado el 27 de octubre de 2020. [https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2018\\_016.html](https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2018_016.html)

<sup>8</sup> El investigador Menno Vellinga narra un momento álgido en la formación del movimiento como un frente organizado en relación con las pedreras, ya que "la policía atacó la colonia Tierra y Libertad después de que los poseionarios secuestraran un camión perteneciente a una pedrera cercana, con el fin de que se les indemnizara por daños causados por las explosiones de dinamita que ahí se realizaban" (Vellinga, 1988; p. 119).

<sup>9</sup> "En 2010 Nuevo León pasó a ser uno de los estados más seguros a uno de los tres más peligrosos del país: proliferaron extorsiones, robos y ataques a negocios, secuestros, despojos en áreas rurales, trata de personas, atmósfera violenta y aumento de víctimas. El efecto paulatino ha sido una crisis de gobernabilidad, ineptitud y corrupción institucionales, descenso de las inversiones, cambios de rutinas sociales, inversiones en seguridad, cierre de negocios, exilio" (González Rodríguez, 2014; pp. 44-45)

<sup>10</sup> 15/08/2009 "Hallan cueva del narco en Nuevo León: La Procuraduría General de Justicia en Nuevo León localizó una cueva que presuntamente era utilizada por el crimen organizado para deshacerse de los cadáveres de sus víctimas [...] La narco-cueva conocida como Tiro de Mina, está ubicada en el Cerro de las Mitras a la altura de la colonia San Pedro 400, que pertenece al municipio metropolitano de Santa Catarina, sin embargo, para tener acceso al lugar se requiere un vehículo 4 X 4 o ir caminando, porque hay que recorrer unos 400 metros de terracería en la parte alta del cerro." Recuperado el 26 de octubre de 2020: <https://www.proceso.com.mx/117828/hallan-narcocueva-en-nuevo-leon>

<sup>11</sup> Información obtenida de una visita de campo y del *Dictamen de valores unitarios de suelo de los nuevos fraccionamientos y colonias*, R. Ayuntamiento de Monterrey, Gobierno Municipal, 2006-2009.

<sup>12</sup> La frase completa en el Manifiesto dice lo siguiente: "Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profano, y los hombres al fin se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas" (P.318). Marshall Berman la analiza ampliamente en un texto del mismo título de 1981 para reflexionar sobre cómo asirnos a algo real aún cuando todo se desvanece en la modernidad tardía ante las contradicciones inherentes del capitalismo global.

## El 'fin' de la Tierra Caliente

Gabriela De Castro Cancelado

Universidad Complutense de Madrid / [decastrocgabriela@gmail.com](mailto:decastrocgabriela@gmail.com)

---

### Resumen

El presente artículo se propone en trazar un análisis del imaginario de la naturaleza americana tropical construida desde la mirada colonial, como punto de partida para comprender el control y apropiación de la naturaleza; que desde la Modernidad ha legitimado hasta el día de hoy en Latinoamérica y en el caso específico de Colombia y sus territorios, un discurso basado en el despojo y la violencia racial para llevar a cabo el desarrollo del sistema mundial capitalista.

### Palabras clave

decolonialismo; naturaleza; capitalismo; Colombia; invernadero; modernidad; control; Ilustración; Antropoceno; conflicto armado.

---

*Imagina hijo mío, a un hombre que nunca  
ha visto un ciruelo, pequeño, incipiente.  
Un ciruelo, dirá ese hombre, es un vástago inútil.  
Ese hombre no sabe que es un ciruelo,  
ni que adentro tiene un hueso.  
El derviche girador, Mevalana dice que si no diera frutos,  
el árbol no sería plantado.  
Al mirar el fruto el hombre comprende la razón del árbol,  
porqué florece, porque bebe luz, porque se recuesta contra el viento.  
Mejor dicho, el árbol sólo crece porque tiene un árbol hecho de sueño,  
el árbol sueña con una cereza entrando el invierno.  
El futuro que carga es la causa del pasado y no al revés.*

Alfonso Cruz





Imagen 1. "La nature dévore le progrès et le dépasse".

Para la convocatoria *La ecología política de las imágenes: culturas de la energía y ecologías descoloniales* de este número de la revista *Re-visiones*, se muestra la imagen de una locomotora siendo 'devorada' por plantas que se trepan poco a poco, enredándose unas contra otras, sepultando una locomotora que intenta sobresalir, perdiendo por completo su estructura y su figura. Sin embargo, pareciera que la naturaleza y la máquina se convierten en una sola.

Seguramente pensar en una naturaleza devoradora y salvaje que va consumiendo y destruyendo todo a su paso es una gran ficción, una insensatez total, teniendo en cuenta que el control sobre la naturaleza y la diferenciación entre qué es *natural* y qué es *humano* ha transcurrido a lo largo de los siglos para conformar ese concepto tan ambiguo de lo que llamamos "natural" en el presente.

Para poder trazar un recorrido sobre los diversos mecanismos y regímenes visuales que contribuyeron a la creación y representación de la naturaleza americana, se revisará y asumirá dentro de este ensayo una postura desde la mirada *decolonial*, creando un diálogo constante con lo que llama Boaventura de Sousa Santos "descolonizar el saber".

Esta manera de enfrentar la imposición del sistema moderno occidental debe darse desde la descolonización misma como emancipación social y política. Sousa Santos propone la "toma de distancia con relación a la tradición crítica eurocéntrica", posicionando necesariamente un pensamiento desde las epistemologías del Sur; esta distancia se propone en re-pensar los saberes otros y conocimientos que fueron marginalizados e invisibilizados dentro de la tradición occidental en términos geo-corpo-

políticos (Romero, 2015) y que atraviesa necesariamente el lugar de enunciación desde el que me encuentro al ser un cuerpo marcado y subjetivado desde el pensamiento situado del Sur tropical del hemisferio colonial al que pertenezco, ubicado al “otro lado de la línea” (Sousa Santos, 2010, p.29), construido y trazado a la medida del occidente moderno.

Esta división del mundo en dos mitades, Oriente y Occidente, se plantea a su vez como una manera de construir y armar el mundo desde un punto neutral, en el cual se pueda crear una visión universalizada, pudiendo nombrar y comenzar todo de nuevo, un “comienzo epistemológico absoluto” (Castro-Gómez, 2010, p.25), esto es, lo que llamaría Santiago Castro-Gómez, *la hybris del punto cero*.

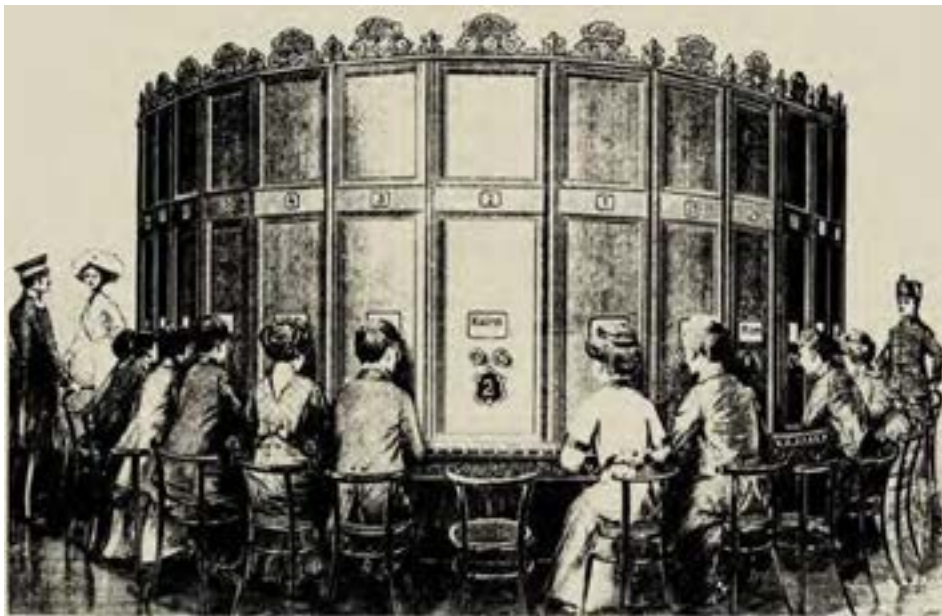


Imagen 2. Kaiserpanorama, 1880.

Este concepto —sumamente importante para lograr comprender el ejercicio del poder colonial— se representa como un punto de observación universal: determinando qué conocimientos son legítimos o ilegítimos para el proyecto colonial de la modernidad; estableciendo un orden jerárquico del mundo y con este, la dominación sobre los cuerpos y saberes que habitan los espacios geográficos considerados como periferias, producidos desde el pensamiento Ilustrado del siglo XVIII con la construcción del sistema-mundo, generando una división geopolítica y estableciendo a Europa como centro y al resto del mundo como periferia. Castro-Gómez afirma que el pensamiento científico Ilustrado permitió, como discurso colonialista, documentar a América como objeto de conocimiento y estudio y así, legitimar la expansión de Europa en sus colonias.

El encuentro con Abya Yala no fue visto como un ‘Nuevo Mundo’ —a pesar de ser nombrada como tal— ya que era, por el contrario, la prolongación del

Viejo Mundo. Este encuentro entre Europa y América estaría no solo perpetrado por la idea del encuentro con el paraíso terrenal, sino que a su vez cambiaría la forma de representación cosmográfica que en el momento se tenía del mundo. El *orbis terrarum*, la gran isla en medio del océano, conformada por África, Asia y Europa, se desvanecía, pero no desaparecía. El mundo más allá de las columnas de Hércules, el *plus ultra* —ahora con la aparición del continente americano en el mapa—, no solamente cambiaría la organización y construcción del globo, sino que además reafirmaría el discurso del mundo moderno (Castro-Gómez, 2010). Europa ya había sido dispuesta para el hombre después de la expulsión del paraíso, entonces, ¿cuál era esa tierra que no encajaba en la organización occidental y previa del sistema-mundo?

América sería construida e imaginada a la medida del hombre blanco europeo y, con su aparición en el mapa, se introducirían las bases de la modernidad y el capitalismo mundial. El ‘Nuevo Mundo’, establecido como lugar de novedad y emergencia (Segato, 2015), implicaba directamente a la colonialidad; como aparato de dominación para llenar ese afán de lo nuevo y así poder fundar los ideales europeos de la modernidad y el capital.

Aunque la descolonización de América ya se dio durante el siglo XIX y XX con los procesos de independencia de las colonias y su consolidación como nacientes repúblicas esta no fue completada en su totalidad, ya que propuso exclusivamente una independencia jurídico-política de Europa, dejando intactas las jerarquías epistémicas, raciales y de género establecidas durante la modernidad (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). La decolonialidad por lo tanto debe plantearse como una segunda descolonización, o *giro decolonial* (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) no como un repaso sobre lo que ya sucedió, sino como un viraje y relectura del pasado sobre esos acontecimientos para la reconfiguración del presente (Segato, 2015).

Para Anibal Quijano, la “Colonialidad del Poder” es una estructura de dominación en la que la clasificación y jerarquización social de la población mundial son el elemento fundacional en el que sostienen las bases del eurocentrismo: “Es una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial” (Quijano, 2014, p.777). Este es el fundamento del colonialismo que se impondría desde el siglo XVI y que tendría su auge en el discurso naturalista y de las ciencias humanas durante el periodo de la Ilustración; convirtiendo las categorías étnicas en la matriz cultural del sistema-mundo (Segato, 2015); como un invento colonial para la explotación. La raza se establece como un discurso o verdad científica por parte del descubridor (Zavala, 1992), considerando al *otro* como inferior y deshumanizado (Romero, 2015). Con el afán de la creación e invención de América se establece uno de los pilares del colonialismo: la ‘raza’.

La raza y el género constituyen un modelo discursivo, fundamental para establecer un orden social y geográfico desde la diferencia colonial. Las características físicas y morales de los pueblos estaban ligadas estrechamente al espacio geográfico y ambiental en el que habitaban. David Arnold afirma que la *otredad*, propuesta por Edward Said como discurso de “lo otro” desde el pensamiento europeo del siglo XV, ha legitimado la división ontológica del mundo entre periferias y centros —entre el Oriente por donde sale el sol y Occidente por donde se esconde—, estableciendo el imaginario entre tierras calientes y templadas; creando una relación directa entre naturaleza y cultura, dotando al clima como causante principal del pensamiento civilizatorio y del desarrollo al relacionarlo con la influencia del mismo sobre sus habitantes.

Hubo dos vías iniciales que promovieron la mirada desde el *punto cero* para la representación y estereotipación de la naturaleza americana o, en este caso, la naturaleza tropical, propuestas por Belén Romero. La primera, el relato, las crónicas de viajes de misioneros, exploradores y conquistadores europeos. La segunda, la cartografía o el grabado, donde se promovería la creación de pinturas de paisajes. Este último punto será de gran importancia para unificar esa mirada y control sobre los territorios-periferias colonizados.

Por lo tanto, la región del *trópico* se crea y establece como espacio geopolítico, definido desde el pensamiento colonial/moderno de la *otredad*. El trópico además de ser un lugar físico —es decir una categoría geográfica, representado como una franja que limita entre los trópicos de Cáncer y Capricornio— debe ser igualmente considerado como un espacio conceptual (Arnold, 2000).

Se podría decir que existe una *tropicalidad*<sup>1</sup> del trópico, una representación imaginada de un lugar caluroso, de una naturaleza exótica, llena de verdes muy verdes, un “nido de reptiles y de fiebres” (Silva, 2015, p.73); un espacio que se crea desde la otredad colonial, como un dispositivo, para nombrar lo distinto, lo ajeno, lo que no es considerado como Europa.

El trópico llamado ‘tierra caliente’, ‘tierra ardiente’, ‘infierno verde’, ‘El Dorado’, ‘tierra fértil’, ‘tierra firme’ y ‘tierra virgen’ —en las diversas crónicas europeas— era un lugar imaginado como puro, una tierra en la que crecía todo tipo de riquezas naturales en donde la mirada se perdía entre tanto verde abrumador.

En algunas de las primeras crónicas de la colonización española, América se comparaba con el Paraíso o el Jardín del Edén, ya que la naturaleza descrita en aquellas crónicas era el reflejo de una naturaleza edénica que aún no



había sido alterada por la mano humana y que, por lo tanto, estaría dispuesta a ser explorada. Una naturaleza virgen que solicita ser penetrada (Romero, 2015).

El concepto y definición de *naturaleza tropical* se afianzó durante el siglo XIX, según Nancy Leys Stepan (2001) por medio del discurso de la historia natural al coleccionar y recolectar especies, para clasificarlas según el espacio geográfico al que pertenecían, imponiendo un modelo del *Systema naturæ* de clasificación y catalogación taxonómica de plantas del naturalista sueco Carlos Linneo, quien tendría como objetivo crear un lenguaje universal sobre la naturaleza. Así, cualquier planta podría ser reconocida en cualquier parte del mundo a partir de este sistema, aboliendo otras formas de vida, saberes y lenguajes propios, siendo estas ilegítimas.

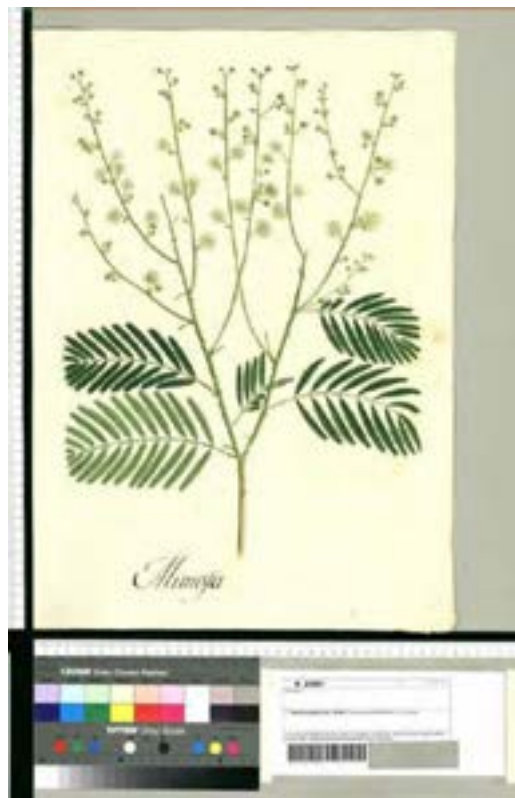


Imagen 3. *Mimosa* sp.

Los nombres de las plantas ‘descubiertas’ debían ser en latín, un idioma relacionado con las elites cultas de la época; por lo tanto, podría ser leído únicamente por un sector privilegiado (Nieto Olarte, 2019). Esta toma de distancia (Castro-Gómez, 2010) alejado de intermediaciones, crearía una universalización del metalenguaje y el conocimiento. Controlar la naturaleza implica nombrarla y, con ello, poseerla. El poder de control y dominación sobre la *naturaleza* lograron transformarla en un objeto de estudio, integrándola a un nuevo “campo de visibilidad” (Foucault, 1968, p.133), dado por red de ficciones e invenciones como una verdad (Zavala, 1992),

dejando de lado todos los otros lenguajes que no hacían parte de esa estructura de lo que se consideraba la ciencia rigurosa.

Uno de los mecanismos de representación que permitieron la apropiación de lo *natural* fueron las ilustraciones botánicas, imágenes producidas a lo largo de las diversas expediciones botánicas que se llevaron a cabo durante el siglo XVIII y XIX en las colonias americanas, estas establecieron una mirada unificada sobre el concepto de naturaleza, convirtiéndola en objeto de estudio.

Las láminas e ilustraciones producidas durante este período “actuaron como proyectos de visualización” (Bleichmar, 2016, p.13) que, a pesar de la distancia, permitían una naturaleza móvil con la cual se podría conocer el ‘Nuevo Mundo’ a partir de observaciones medidas por parte de naturalistas, tales como Alexander Von Humboldt en el siglo XIX, quienes contribuyeron a la creación de la naturaleza tropical desde la mirada globalizada y universalizada.

El imaginario de la naturaleza tropical se trasladaría a estos espacios mediados desde lo artificial. La naturaleza se exhibía a sí misma presentándose como un objeto de estudio que —al igual que el *wunderkammer*, o gabinete— permitía un punto neutro de observación: el *deus absconditus*. La exposición y el espacio construido al que se enfrenta el observador creaba en él una representación del presente ordenado entre categorías epistémicas y objetos de catalogación, como lo eran las zonas geográficas de las cuales venían las plantas, traídas de las diversas colonias.

A pesar de obtener una visión de esa naturaleza exótica americana, a partir de ilustraciones botánicas, los expedicionarios se enfrentaban a la imposibilidad de la preservación de lo natural. La lejanía y las condiciones climáticas serían un impedimento para trasladar todas aquellas especies recolectadas de las colonias como muestra fehaciente de ese otro mundo productivo y útil que eran las colonias americanas; esta es la razón de la invención y creación de invernaderos de cristal, al igual que jardines botánicos, como aparatos de reproducción del mundo natural. Se crearon las *Wardian cases* a mediados del siglo XIX, pequeñas cajas de vidrio o terrarios basados en el modelo del invernadero de cristal, para poder transportar las plantas en su estado ‘natural’.

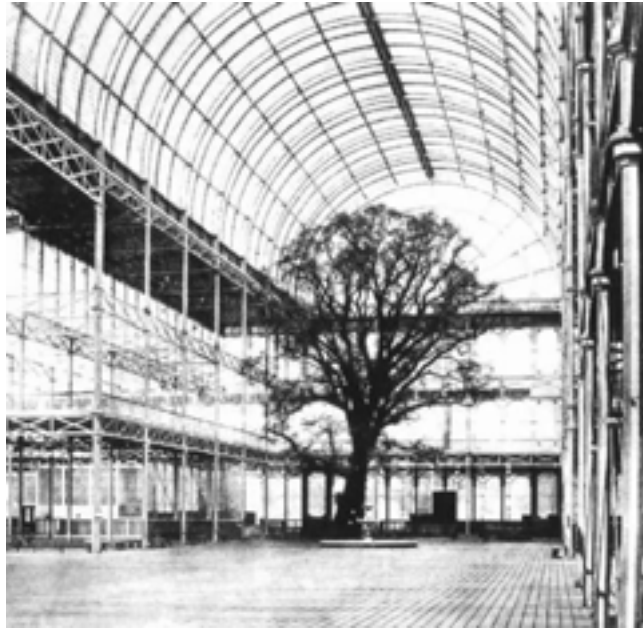


Imagen 4. Un árbol encerrado dentro del Palacio de Cristal.

La construcción del *Crystal Palace*, en 1851, en el Hyde Park de Londres para albergar la primera Exposición Universal, marcaría la llegada de la modernidad y el progreso; el origen de las construcciones y estructuras hechas en vidrio y hierro (Benjamin, 2004). En su interior se exhibían todos los objetos a un mismo nivel de percepción, habría, a su vez, una gran relevancia hacia la construcción de jardines y plantas exóticas traídas de las diversas colonias europeas para ser contempladas. Bajo la cúpula central se alzaba un árbol de olmo que no había sido talado, el cual se encontraban en el Hyde Park antes de la construcción del pabellón central. Paxton, su arquitecto, había creado un jardín edénico y soñado, un jardín que cumplía con su verdadera función: el delimitar y encerrar.

El invernadero de cristal recrearía la idea del *wilderness*,<sup>2</sup> una naturaleza intocable y paradisíaca, libre de la acción humana, un espacio natural que remite a ese lugar edénico al cual el hombre blanco occidental desea volver. La naturaleza se convirtió en materia prima de un sistema capitalista que se empieza a forjar desde entonces y que, aún hoy en día, suscita grandes problemas en el momento de pensar una ecología sostenible y co habitable. Las prácticas instauradas durante el periodo de la modernidad siguen latentes en nuestra manera de comprender el mundo natural, legitimando el discurso hegemónico, diferenciando lo humano de lo natural, validado por la representación de lo “otro-naturaleza” (Romero,2015).

Pero la vuelta al Jardín del Edén como una promesa del mundo para los humanos, un lugar libre de pecados, “un Edén eximido de todo pecado en donde el hombre occidental puede comenzar nuevamente el primer viaje” (Haraway, 2015, p.28) implica una preocupación mayor: considerar al

mundo como tal cuando se hace presente la llegada y aparición del hombre blanco. Esto quiere decir que el mundo está hecho para el hombre y con el hombre, representándose a sí mismo fuera de la naturaleza, ya que la considera parte del pasado. El *Crystal Palace* como aparato de exposición reflejaba esa naturaleza aclimatizada con “archifósiles” vivos (Danowski y Viveiros de Castro, p.135) comprendida desde la diferencia entre lo humano y lo no humano.



Imagen 5. Plantas Tropicales del Crystal Palace.

Pero la aclimatación de las plantas, al igual que su traslado y expolio al que fueron sometidas no solamente permitiría la preservación de las mismas, sino que a su vez promulgaba la idea que los hombres blancos, bajo ‘condiciones apropiadas’, podían habitar esas zonas que parecían tan agrestes y salvajes (Sutter, 2014). Estas ‘condiciones’ requieren la expansión y adaptación de la biosfera, produciendo unos cambios ambientales específicos para que esas ‘condiciones’ que exige el hombre blanco, puedan ser llevadas a cabo sin intermediarios y puedan darse con la excusa del discurso del desarrollo y la civilización, propiciando la idea de que la naturaleza puede ser cuantificada y matematizada, posicionando al hombre —sigamos hablando en masculino— como único ser vivo capaz de generar un cambio geológico sobre el territorio, configurando bajo ese pensamiento de la narrativa actual en la que nos encontramos del Antropoceno.



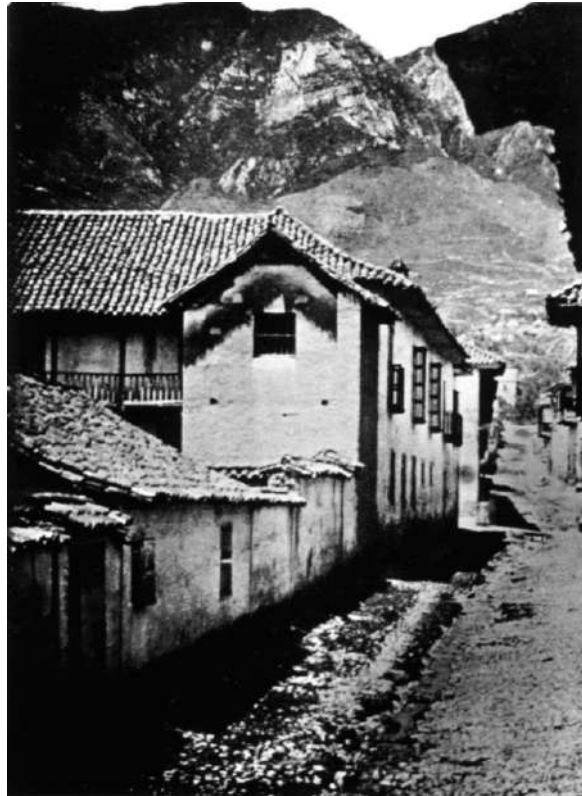


Imagen 6. Calle Observatorio. Bogotá, 1842.

Esta idea de la destrucción y apropiación del territorio, bajo las lógicas de dominación de la naturaleza, se ve reflejado en el primer daguerrotipo tomado en 1842 en Bogotá, Colombia. La imagen muestra algunas casas y montañas con muy poca vegetación. La deforestación en algunas zonas de los cerros de Bogotá fue producto de la explotación a la que se vieron sometidas las montañas que rodeaban la ciudad durante el periodo colonial. Todo lo que provenía de las montañas servía como recurso bajo las lógicas capitalistas y todo lo que en algún momento fue sagrado o hacía parte de un entramado de creencias y rituales como lo eran el agua, los árboles o las montañas para las comunidades indígenas que habitaban la zona centro del país, como lo eran los muiscas, fue erradicado y tildado de ‘pagano’.

Para crear el proyecto de civilización al que estaría expuesta la ciudad como colonia española, había que erradicar todo aquello que tuviese un valor simbólico o sagrado para las comunidades indígenas; como lo eran los árboles endémicos que componían el bosque andino donde habitaba la comunidad muisca y chibcha ubicada en Bacatá, hoy conocida como Bogotá. Esto se lograba sometiendo el entramado de subjetividades, a un cambio epistemológico, controlando el imaginario sobre el mundo social del “subalterno”, al igual que las identidades del colonizado y el colonizador (Castro-Gómez, 2005, p.20).

En el año de 1520 el conquistador, explorador y cronista español Juan de Castellanos dio como orden la destrucción de los bosques que rodeaban a Bogotá, a causa de esto cayeron muchos de los árboles nativos de la zona. Con esto, especies foráneas fueron introducidas en el ecosistema, como los sauces en el año de 1540, bajo la orden de Carlos I de España.

Dentro de la cosmogonía indígena de los muisca la naturaleza era vista como sagrada. El mundo, al igual que el origen del humano, provienen y surgen de la tierra sagrada. Para la comunidad muisca, en particular, el agua era de donde surgía la vida, con el que se constituía el mundo; las lagunas, por ejemplo, eran espacios de culto, santuarios, espacios politizados y resguardos. La historia se construye junto con la naturaleza y así, la montaña es humana, el río es humano, el árbol es humano y los animales son humanos también, conviviendo desde múltiples subjetividades. Al considerar todo lo que nos rodea como humano se rechaza el Antropoceno al irrumpir contra la idea de la especie humana como un evento especial que ha llegado a darle sentido al universo y transformarlo (Danowski y Viveiros de Castro, 2019, p.135).

Esta destrucción del mundo vivenciado por las comunidades indígenas amerindias fue el fin del mundo para ellos, pero el inicio del mundo moderno para Europa. “Sin el saqueo de las Américas, no existiría el capitalismo, ni hubiese existido, más tarde, la revolución industrial; por lo tanto, tal vez, tampoco existiría el Antropoceno” (Danowski y Viveiros de Castro, 2019, p 194).

Esta destrucción del territorio —a la que me refiero en el caso anterior— y la violencia epistémica hacia las diversas subjetividades de los pueblos indígenas no han desaparecido del todo en la actual situación a la que se enfrenta la naturaleza americana imaginada como edénica, por lo cual me centraré en el caso específico de Colombia. La mirada objetivada a la que había sido sometida la naturaleza —es decir, desde *el punto cero*—, promovida en el siglo XV, puede ser complementada con lo que Juan Camilo Cajigas-Rotundo (2007) ha propuesto como la “biocolonialidad del poder”<sup>3</sup> argumentada con la llegada del capitalismo globalizado y la actual producción de la naturaleza como recurso. Con el actual crecimiento económico y los nuevos modelos económicos de la sociedad post-industrial, la naturaleza edénica ha persistido para tornarse en el discurso del desarrollo sostenible para lograr la capitalización del territorio por parte de grandes multinacionales extranjeras y esto ha traído graves consecuencias al país en medio de un conflicto armado que ha perdurado por más de 50 años.

La situación actual de Colombia es crítica. Desde la firma del Acuerdo de Paz pactada entre el gobierno colombiano y las Fuerzas Armadas

Revolucionarias de Colombia (FARC) desde el 2016, han sido asesinados 971 líderes y defensores de derechos humanos según el informe de Indepaz<sup>4</sup> y en el 2019 se registraron 64 asesinatos en Colombia contra defensores de la tierra y el medio ambiente, siendo este el número de asesinatos más alto contra activistas en defensa de la tierra registrado en el mundo por el informe de Global Witness.<sup>5</sup>

Una de las principales causas en el aumento de asesinatos desde la implementación del Acuerdo de Paz ha sido la presencia de grupos paramilitares en las zonas que anteriormente se asentaba la guerrilla de las FARC,<sup>6</sup> zonas en las que habita una gran cantidad de comunidades campesinas e indígenas, las cuales han sido las más afectadas. A su vez, el incumplimiento de los acuerdos por parte del gobierno nacional y los múltiples intentos por hacer “trizas el acuerdo de paz”,<sup>7</sup> han dejado desprotegidos a quienes le apostaban a una paz restaurativa, convirtiéndolos en objeto de persecución, pero sobre todo, estos asesinatos sistemáticos hacia líderes sociales se dan y se han dado en Colombia durante muchos años porque son más que nada agentes políticos que desde la resistencia han defendido la vida.



Imagen 7. Manifestación en contra de los asesinatos a líderes sociales. Bogotá, julio del 2018.

Colombia es el país del continente con el mayor número de muertes por la defensa de los derechos humanos, el lugar en donde asesinan a las personas por defender la tierra y su restitución, al igual que el agua y los páramos, y por luchar en contra de la minería ilegal y la deforestación.

Hace pocos días el gobierno colombiano firmó la renovación del ‘Plan Colombia’, ahora llamado ‘Colombia Crece’ por la alianza Duque-Trump. El Plan Colombia, se ha valido del discurso estadounidense de la guerra contra las drogas, el narcotráfico y los campos ilícitos de coca. Este plan, que por 15 años ha dirigido el 93,3% de su presupuesto para la guerra y 6,6% para la inversión social, demuestra que es un plan extractivista que se beneficia y utiliza como excusa el discurso de la construcción de paz —y solo reproduce el aparato paramilitar estatal— para desplazar, asesinar y violentar a comunidades indígenas y campesinas en sus territorios porque son vistos como un impedimento para lograr el proyecto global de apropiación del territorio para la siembra de monocultivos (en uso para la siembra de coca) y los recursos naturales, que son apetecidos por las multinacionales, y disponer de los recursos genéticos allí presentes (Cajigas-Rotundo, 2007). “Colombia es el quinto mayor exportador mundial de carbón y tiene importantes sectores productores de petróleo, gas y aceite de palma”<sup>8</sup> según el informe de Global Witness.

Con este tipo de alianzas, el estado colombiano sigue legitimando el discurso del desarrollo y el extractivismo en Latinoamérica, permitiendo la intervención y capitalización en sus territorios y sin duda, atenta contra el intento por volver a valorar la vida en Colombia, contribuye con el discurso del desplazamiento que desde los inicios de la modernidad y hasta el siglo XVIII, como lo hemos visto a lo largo de este artículo, con el afianzamiento del sistema capitalista mundial y el discurso del desarrollo, ha perpetuado la violencia y “la conquista de los territorios y gentes para su transformación ecológica y cultural desde la perspectiva de un orden logocéntrico” (Escobar, 2010, p.77).

Tal vez habría que preguntarse en estos momentos cómo podemos volver a valorar la vida y si las acciones y transformaciones que se proponen para solucionar los estragos del cambio climático incluyen diversas multiplicidades. Cabe la pena destacar que en el contexto latinoamericano el concepto de Antropoceno ha sido fuente de gran debate, ya que se considera que este concepto está enmarcado de manera global, ignorando la multiplicidad de las problemáticas locales sociales, ambientales y económicas que atraviesa Latinoamérica y que “requiere respuestas globales, lo cual demanda acciones e intervenciones globales-locales” (Ulloa, 2017, p.60), y como lo hemos visto en el caso de Colombia, los daños ambientales se sitúan en medio de un conflicto armado, del desplazamiento forzado y el despojo, la capitalización del territorio, el neocolonialismo y el extractivismo. Los cambios que se deben por lo tanto hacer deben incluir la mirada menos antropocénica posible y más desde la periferia, incluyendo los otros modos de vida y ontologías que han sido marginalizadas.



El Antropoceno aparece como el fin de una época, pero a su vez propone al humano como la catástrofe mayor. Olvidamos que la mayor amenaza éramos nosotros mismos, ocultos bajo el caparazón de hierro y vidrio del capitalismo, que tan repentinamente y en un corto lapso de tiempo, se derrumba ante nuestros ojos dejándonos ver el devastador presente que nos dejaba la construcción de la modernidad que parecía tan perdurable. El comienzo es el fin y como una serpiente que muerde su cola, el futuro es un eterno girar sobre lo que aún no llega, pero ha de venir en el presente cercano.

*El Crystal Palace se quemó en un día.*



Imagen 8. Incendio en el Crystal Palace, 1936.

De modo que la tierra firme, que había de ser nuestro jardín, fue creándose poco a poco y alcanzó a ser digna de albergar vida en una escala superior. El hombre llegó entonces para continuar con el trabajo de la naturaleza. Escapando con vida del interior, feliz de haber salvado su pellejo, se construyó un cobijo con cañas, después una choza de madera y por fin una cabaña de barro cocido con ladrillos. (Eden, 2019. p. 20).

## Imágenes

Imagen 1. Fotografía anónima reproducida como una ilustración para el artículo de Benjamin Péret “*La nature dévore le progrès et le dépasse*”, *Minotaure*, No. 10, invierno de 1937, p. 20. Fuente: Constelaciones de Susan Buck-Morss y Revista Re-Visiones.

Imagen 2. *Kaiserpanorama 1880*. Imagen de dominio público.

Imagen 3. *Mimosa sp.* Proyecto de digitalización de los dibujos de la Real Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada (1783-1816), dirigida por José Celestino Mutis: [www.rjb.csic.es/icones/mutis](http://www.rjb.csic.es/icones/mutis). Real Jardín Botánico-CSIC.

Imagen 4. *Un árbol encerrado dentro del Palacio de Cristal*, Autor Desconocido. Imagen de dominio público.

Imagen 5. Delamotte, P. (1852-1860) *Interior of Crystal Palace, Sydenham* [Fotografía]. Tomado de: <https://collections.vam.ac.uk/>

Imagen 6. Lous Gros, J.B (1842). *Calle Observatorio. Bogotá 1842, [Daguerrotipo]* Tomado de: *Historia de la Fotografía en Colombia*, Eduardo Serrano. Museo de Arte Moderno Bogotá, s.f. <https://www.villegaseditores.com/historia-de-la-fotografia-en-colombia-arribo-y-primeros-experimentos>

Imagen 7. *Manifestación en contra de los asesinatos a líderes sociales, Bogotá julio del 2018*. Archivo personal.

Imagen 8. Incendio en el Crystal Palace-1936. Autor y fuente desconocidas. Tomado de: <http://intranet.pogmacva.com/>

## Bibliografía

Arboleda Quiñonez, Santiago (2016): “Plan Colombia: descivilización, genocidio, etnocidio y destierro afrocolombiano” en *Nómadas (Col)*, (45), 75-89. [fecha de Consulta 29 de agosto de 2020]. ISSN: 0121-7550. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1051/105149483007>

Arnold, David. (2000): *La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión de Europa*. México: Fondo de Cultura Económico.

Benjamin, Walter (2004): *Libro de los Pasajes*. Madrid: Ediciones Akal.

Bleichmar, Daniela (2016): *El imperio visible: expediciones botánicas y cultura visual en la Ilustración hispánica*. México: FCE - Fondo de Cultura Económica.

Cajigas-Rotundo, Juan Camilo (2007): “La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo” en Castro-Gómez, Santiago. (Ed). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 169-193). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Castro-Gómez, Santiago (2005): *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Castro-Gómez, Santiago (2010): *La Hybris del Punto Cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel Ramón (2007): "Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico" en Castro-Gómez, Santiago (Ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp.9-21). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Correa Rubio, François. (2005): "Sociedad y Naturaleza en la mitología muisca" en *Tabula Rasa*. (No.3), 197-222.

Danowski, Déborah, y de Castro Viveiros, Eduardo (2019): *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

Eden, Frederic (2019): *Un Jardín en Venecia*. España: Gallo Negro Ediciones.

Escobar, Arturo (2007): *La Invención del Tercer Mundo: Construcción y Deconstrucción del desarrollo*. Caracas: El Perro y la Rana.

Escobar, Arturo (2010): *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envión Editores.

Foucault, Michel (1968): *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Argentina: Siglo Veintiuno editores.

García, Tristan y Normand, Vincent (2019): *Theater, Garden, Bestiary: A Materialist History of Exhibitions*. Berlín: Sternberg Press.

Haraway, Donna J. (2015): *El patriarcado del Osito Teddy*. Barcelona: Sans Soleil Ediciones.

Harvey, David (2018): *Justicia, naturaleza y geografía de la diferencia*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.

Nieto Olarte, Mauricio (2019): *Remedios para el Imperio: Historia Natural y la apropiación del Nuevo Mundo*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Pinzón Martínez, Felipe (2016): *Una cultura de invernadero: trópico y civilización en Colombia (1808-1928)*. Madrid: Editorial Iberoamericana.

Quijano, Aníbal (2000): "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO) p. 246.

Romero Caballero, Belén (2015): *La colonialidad de la naturaleza. Visualizaciones y "contra-visualizaciones" decoloniales para sostener la vida*. Revista Extravío.

Tomado de: <https://ojs.uv.es/index.php/extravio/article/view/4528/6803>

Said, Edward W. (2008): *Orientalismo*. Barcelona: Editorial Debolsillo.

Segato, Rita (2015): *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Silva, José Asunción (2015): *De Sobremesa*. Bogotá: Ministerio de Cultura: Biblioteca Nacional de Colombia.

Sloterdijk, Peter (2019): *En el mundo interior del capital: para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid: Ediciones Siruela.

Stepan, Nancy Leys (2001): *Picturing Tropical Nature*. London: Reaktion Books.

Sutter, Paul S. (2014): *The Tropics: A Brief History of an Environmental Imaginary*. En Isenberg C, Andrew (Ed.) *The Oxford Handbook of Environmental History* (pp. 178-206). New York: Oxford University Press.

Ulloa, Astrid (2017, mayo-agosto): "Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica?" en *Desacatos*. Recuperado de: <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/issue/view/102>

Villegas, Benjamín (2000): *Cerros de Bogotá*. Bogotá: Villegas Editores.

Zavala, Iris M. (1992): *Discursos sobre la invención de América*. Amsterdam: Editorial Rodopi.

---

## Notas

<sup>1</sup> Término introducido y estudiado por David Arnold, se refiere a la manera en que se ha construido la representación y el imaginario del trópico sobre un discurso implementado desde occidente: "La tropicalidad fue la experiencia de los blancos septentrionales penetrando en un mundo ajeno —ajeno en cuanto al clima, vegetación, gente y enfermedades" (Arnold, 2000 p.130).

<sup>2</sup> El concepto de wilderness, contribuyó a la creación del imaginario sobre el trópico. "El mitema del mundo edénico persiste contemporáneamente en la idea de *wilderness*, aquellos espacios —cada vez menos— de una naturaleza pura, no corrompida por la presencia humana, *horti conclusi* que dan testimonio de un pasado que habría logrado sobrevivir "intocado" desde tiempos primigenios hasta el presente, pero que hoy estaría en riesgo de desaparecer como resultado de la acción ciegamente predatoria de la civilización occidental". (Danowski y Viveiros de Castro, 2019, p.58).

<sup>3</sup> Noción que se establece como base al argumento de la *Colonialidad del Poder* de Anibal Quijano.

<sup>4</sup> Para ver el informe completo de Indepaz dirigirse al siguiente link: <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2020/07/Informe-Especial-Asesinato-lideres-sociales-Nov2016-Jul2020-Indepaz.pdf>  
Para ver el listado completo de asesinatos dirigirse al siguiente link: <http://www.indepaz.org.co/lideres/>

<sup>5</sup> Para ver el informe de Global Witness, dirigirse al siguiente link: <https://www.globalwitness.org/es/defending-tomorrow-es/>

<sup>6</sup> A mediados del siglo XX, las primeras guerrillas en Colombia comenzaban a conformarse como guerrillas campesinas, exigiendo una participación política activa, organizándose sindicalmente, ante un estado ausente en las zonas rurales del país y después de varios incumplimientos con base en las reformas agrarias y la excusa del desarrollo del continente, desplegadas por Estados Unidos hacia Latinoamérica. Al día de hoy 211 excombatientes de las Farc-Ep han sido asesinados desde la firma del Acuerdo.



---

<sup>7</sup> Esta frase del ex ministro de defensa Fernando Londoño del partido de derecha, Centro Democrático, expresada durante el 2017, hace ecos hoy en día, cuando nos enfrentamos al incremento de las muertes en Colombia. El Centro Democrático se ha encargado de tergiversar y obstaculizar la paz en Colombia. Para escuchar las ilustres palabras de Londoño dirigirse al siguiente link:

<https://www.youtube.com/watch?v=vIRJK2d84-8>

<sup>8</sup> Sobre este tema Arturo Escobar escribe acerca del caso de la zona del Pacífico colombiano y la extracción de palma lo siguiente: “En años recientes, investigadores han interpretado la historia del Pacífico referida a un persistente modelo económico extractivista inaugurado por la expansión de la frontera de la minería del oro desde el siglo XVII. Desde esta perspectiva, los paisajes sociales y naturales de la región han sido moldeados principalmente por los sistemas de producción que dependen de la explotación de recursos naturales y del trabajo, para que los beneficios de la actividad económica no se queden en la región” (Escobar, 2010, p 92).

## ¿Creen ustedes en lo que existe?

Claudia Rodríguez Ponga Linares  
Escuela SUR, UC3M / [claropo@yahoo.com](mailto: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*<sup>1</sup>, 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*<sup>2</sup>, 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*<sup>3</sup> 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”<sup>4</sup>. 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”<sup>5</sup>. 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”<sup>6</sup>. 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”<sup>7</sup>. 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”<sup>8</sup>. 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”<sup>9</sup> 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”<sup>10</sup>. 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”<sup>11</sup>, 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”<sup>12</sup>, 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”<sup>13</sup>.

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”<sup>14</sup>. 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 mas proliferan estos”<sup>15</sup>. 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”<sup>16</sup>.



### 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.

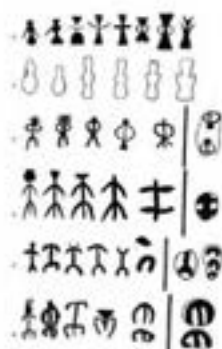


Fig. 1. - Vaso de cerámica con figura humana.  
 Fuente: fotografía de la autora. El vaso es de cerámica con una figura humana en la parte superior. El vaso es de cerámica con una figura humana en la parte superior. El vaso es de cerámica con una figura humana en la parte superior.



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 multiubícuo 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 Lem<sup>17</sup>.

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 máquina 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 Valldosera<sup>18</sup>: 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 realidad”<sup>19</sup> 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 vida<sup>20</sup>. 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 mujer<sup>21</sup> 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 Ingold<sup>22</sup> y Nurit Bird-David<sup>23</sup> 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 árabes<sup>24</sup>. 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 depende”<sup>25</sup> 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”<sup>26</sup>. 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”<sup>27</sup>. 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”<sup>28</sup>. 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?<sup>29</sup> 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 agentes<sup>30</sup>. 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”<sup>31</sup> 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”<sup>32</sup>.

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 tal<sup>33</sup>. Otro argumento de Mirzoeff es que el “antropos” de “Antropoceno” apunta, una vez más, a la centralidad del hombre blanco<sup>34</sup>, 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 pensamiento<sup>35</sup> 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*<sup>36</sup>, 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*”<sup>37</sup>.

### 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.”<sup>38</sup>

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”<sup>39</sup>. 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”<sup>40</sup>. 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”<sup>41</sup>. 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”<sup>42</sup>.



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”<sup>43</sup>. 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”<sup>44</sup>. 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”<sup>45</sup>, 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”<sup>46</sup> 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 vibrátiles<sup>47</sup>, 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 consulta<sup>48</sup>; 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”<sup>49</sup>, 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://eulaliavalldosera.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://eulaliavalldosera.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, *Agenciamentos: Félix Guattari e o animismo maquínico*, 2012, [https://www.youtube.com/watch?v=4L\\_m5vPOaY](https://www.youtube.com/watch?v=4L_m5vPOaY)

B. Glowczewski, *Devires totêmicos / 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://eulaliavalldosera.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, *Reativar 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

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

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

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

<sup>4</sup> Idem, p. 76.

<sup>5</sup> Idem, p. 80.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem.

---

<sup>8</sup> Idem, p. 83.

<sup>9</sup> T. Morton, *El pensamiento ecológico*, Barcelona, Paidós, 2018, p. 126.

<sup>10</sup> Idem, p. 51.

<sup>11</sup> Idem, p. 128.

<sup>12</sup> Ver nota 2.

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> T. Morton, op. cit., p. 62.

<sup>15</sup> Idem, p. 44.

<sup>16</sup> 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>

<sup>17</sup> R. de Miguel en conversación.

<sup>18</sup> *Envases borrados* forma parte de la serie *Envases: el culto a la mare*.

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

<sup>20</sup> R. de Miguel, op. cit.

<sup>21</sup> Ibidem.

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

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

<sup>24</sup> L. Bryant, N. Srnicek y G. Harman (Eds.), op. cit.

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

<sup>26</sup> T. Morton, op. cit., p. 49

<sup>27</sup> R. de Miguel, op. cit.

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

<sup>29</sup> I. Stengers, *Reactivar o animismo*, op. cit., p. 13.

<sup>30</sup> T.J. Demos, *Decolonizing Nature*, Berlin, Sternberg Press, 2016, p. 23.

<sup>31</sup> 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>

<sup>32</sup> 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](https://www.youtube.com/watch?v=4L_m5vPQoaY)

<sup>33</sup> 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.

---

<sup>34</sup> N. Mirzoeff, “Não é o Antropoceno, é a cena da supremacia branca ou a linha divisória geológica da cor”, *Buala*, 23 abr. 2017.

<sup>35</sup> “Speculative realism, new materialism, ecosophical activism, object oriented ontology, elementary politics, and post-humanism”. T.J. Demos, op. cit., p. 19.

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

<sup>37</sup> I. Stengers y P. Pignarre, op. cit., p. 82.

<sup>38</sup> E. Valldosera en conversación.

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

<sup>40</sup> T. Morton, op. cit., p. 52.

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

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

<sup>43</sup> S. Skuld en conversación.

<sup>44</sup> F. Sánchez Alonso, op. cit.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> E. Valldosera en conversación.

<sup>47</sup> Expresión de Suely Rolnik.

<sup>48</sup> 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.

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



## La imagen-energía

Hacia una concepción revisada de la imagen

L. San Gregorio

*Universidad Complutense de Madrid* / [luis.san.gregorio@gmail.com](mailto:luis.san.gregorio@gmail.com)

---

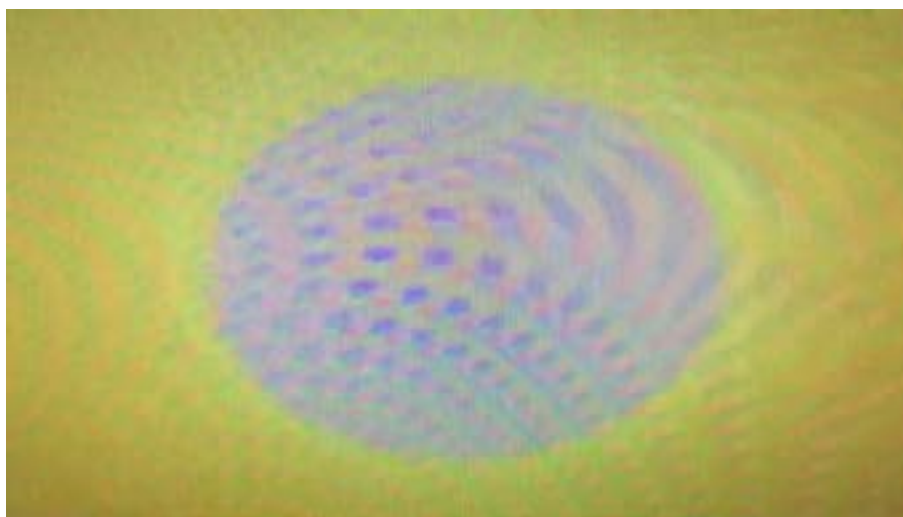
### Resumen

Las propiedades de la imagen en los circuitos comunicacionales contemporáneos están cada vez más ligadas a un contexto material muy concreto, desde los combustibles fósiles de los que depende, los cables de fibra óptica y centros de datos que recorre, a los propios dispositivos que la producen y reproducen. Mediante el término “imagen-energía” apelo a la finitud de aquello que, a pesar de ser intangible, tiene un impacto medioambiental muy preciso, para poder entender críticamente las complejidades que rodean hoy a lo visual; una imagen cada vez más acelerada, que ha roto con la linealidad de su producción para ser recombinada una y otra vez en electricidad, en calor, en luz; pero nunca desprendida de su herencia ideológica, colonial y capitalista.

### Palabras clave

capitalismo fósil; colonialismo; ecología; energía; fotografía; imagen; infraestructura.

---



Umbrico, P. (2014). *Sun/Screen* [Vídeo digital monocal]. Recuperado el 30 de agosto de 2020: <http://www.penelopeumbrico.net/index.php/project/sun-screen/>

El mundo está cambiando, de una forma inevitable y crítica, por lo que es urgente que también cambie el modo en el que lo entendemos, pensamos y estudiamos. El contexto climático crítico que habitamos atenta directamente contra la forma moderna de mirar el mundo, que queda obsoleta y debe ser revisada. La fotografía en concreto —y su devenir contemporáneo en imagen—, es una disciplina que no está siendo analizada lo suficiente bajo una lente ecocrítica. Algunos autores han apuntado hacia nuevas formas de categorizar la imagen hoy, pero muy pocas toman en cuenta la relación de esta con el entorno natural. Joan Fontcuberta nos habla de la “postfotografía” como transformación radical de la imagen tras internet. Una fotografía que problematiza la concepción tradicional de autoría y se caracteriza por su proliferación descontrolada, mediante flujos disparados y cambiantes (Fontcuberta, 2017). Hito Steyerl va un paso más allá asegurando que el objeto por excelencia de la red es la “imagen-pobre”, una imagen que desplaza el foco del objeto retratado para convertirse ella misma en objeto. Un objeto marcado por sus derivas, por las compresiones y descompresiones a las que se ha visto sometido (Steyerl, 2014). Trevor Paglen piensa no solo en la imagen sino en los dispositivos, proponiendo la idea de “máquinas videntes”. Muchos aparatos incluyen hoy algún tipo de cámara, sensor infrarrojo, lector de códigos, etc., siendo capaces de producir imágenes y expandir el campo de acción de las mismas (Paglen, 2014).

Heredando todas estas reflexiones y sumando la preocupación ecológica que echaba en falta, propongo el concepto de “imagen-energía” como una nueva forma de concebir la imagen y sus implicaciones en el contexto natural. No es posible seguir pensando en la imagen digital dentro de internet como un elemento incorpóreo, que no tiene consecuencias materiales concretas en el medioambiente. Así, la “imagen-energía” alude directamente a la electricidad que carga nuestros teléfonos móviles, al calor excesivo que producen los centros de datos, a la luz que recorre los cables de fibra óptica bajo el océano.

## LUZ

Podemos encontrar ya el deseo por conquistar la oscuridad e imponer la luz en el proyecto ilustrado posrenacentista. Como reacción al oscurantismo católico y al hermetismo monárquico, el saber científico promete servir de faro iluminador. Tanto el ámbito humano como el natural se presentan bajo esta perspectiva potencialmente taxonomizables y conquistables por el reduccionismo científico. De esta forma, la metáfora lumínica se torna literal en innovaciones tecnológicas como el alumbrado eléctrico o la cámara fotográfica, herramienta paradigmática de lo moderno.

Photographs are the results of a diminution of solar energy, and the camera is an entropic machine for recording gradual loss of light. No matter how dazzling the sun, there is always something to hide it, therefore to cause it to be desired. [Las fotografías son el resultado de una disminución de la energía solar y la cámara es una máquina entrópica que registra la pérdida gradual de luz. No importa cuán deslumbrante sea el sol, siempre hay algo que lo oculta y por tanto lo hace deseable.] (Smithson, 1996, pág. 373).

Manteniendo el acercamiento científicista, se puede establecer una relación directa entre la energía solar y la propia cámara fotográfica, como apunta Robert Smithson de características entrópicas. La fotografía queda desde su invención supeditada a diferentes formas de energía, siendo esta dependencia hoy más crítica que nunca. Para poder entender qué implica una imagen en la actualidad debemos por tanto conocer las interdependencias que esta crea con los combustibles fósiles. Georgiana Banita, en el glosario de términos *Fueling Culture: 101 Words for Energy and Environment*, propone el concepto “fotografía-energética” o “fotografía-energía”. La define como aquella práctica fotográfica que, al representar motivos propios de la economía fósil como pozos petrolíferos y minas de carbón, consigue cerrar un círculo entre el paisaje capturado, el uso de energía solar por parte de la cámara y la constitución de la película fotosensible como derivado del petróleo (Banita, 2017, pág. 263). Sin embargo, pongo en duda que el registro de paisajes marcados por el extractivismo sea suficiente a la hora de atribuir esas cualidades críticas a una fotografía hoy, teniendo en cuenta que las infraestructuras del capitalismo energético se extienden mucho más allá de los focos de explotación fósil y que la película fotosensible ya no es el principal soporte fotográfico. Con la actualización del término a “imagen-energía”, busco no ya calificar una práctica concreta sino poner al día cómo interpretamos todo un sistema visual cada vez más complejo y, como ya he mencionado, subordinado a múltiples necesidades energéticas y materiales.

La falta de luz, dentro del desarrollo de la disciplina fotográfica, siempre se confrontó como un problema a esclarecer. La sombra indeseada, enemiga de la visión y el conocimiento, debía ser sometida por un despliegue energético-lumínico lo suficientemente potente como para permitir una exposición “correcta”, que adecuase las tonalidades de la instantánea al rango perceptivo humano. La oscuridad, enemiga de la fotografía, se ha convertido incluso en un reclamo a la hora de promocionar nuevos teléfonos inteligentes que, mediante chips más sensibles y protocolos de procesamiento más complejos, buscan conseguir la máxima calidad de imagen en entornos poco iluminados. Con la profusión del “modo noche”, la claridad amenaza con ocupar las 24 horas del día.



Comparación entre dos imágenes tomadas por un iPhone XS (izqda.) y un Google Pixel 3 (dcha.) en un ambiente con poca luz, enfatizando la tecnología de procesamiento "Night Sight" desarrollada por Google. Véase: Levoy, M. (14 de noviembre de 2018). *Night Sight: Seeing in the Dark on Pixel Phones*. Recuperado el 30 de agosto de 2020: <https://ai.googleblog.com/2018/11/night-sight-seeing-in-dark-on-pixel.html>

Después de la implementación de la imagen digital, no solo es primordial la exposición de la captura sino también la iluminación de la pantalla que la renderiza, interfaz paradigmática de consumo de "imágenes-energía". En otoño de 2019, en su presentación de los nuevos productos de la temporada, Apple anunció el Apple Watch Series 5.<sup>1</sup> El principal reclamo para el reloj inteligente consistía en que nunca se apaga, siempre reflejando la hora en su pantalla LED. La oscuridad de la pantalla inactiva del dispositivo supone una limitación que se supera con la tecnología "Always On", un flujo lumínico ideal que persiste incluso mientras duermes en caso de que tu ligero sueño decida interrumpirse en medio de la noche.

Limitando nuestro rango de visión, impidiendo ver más allá de nuestra propia atmósfera y privando de la contemplación del cosmos a una inmensa parte de la población mundial, el exceso de luz artificial resulta hoy la norma tanto de día como de noche, llegando a los rincones más insólitos mediante los dispositivos electrónicos portátiles. La oscuridad parece que ha quedado relegada a una vaga fantasía, fácilmente dominada por el flash de nuestro teléfono móvil en cualquier momento o el azulado resplandor de nuestras pantallas digitales. Razmig Keucheyan manifiesta cómo los cielos nocturnos "extremadamente claros" atentan contra el derecho básico, o que debiera serlo, a la oscuridad. El control sobre la luz permite, para la limitada visión nocturna del ser humano, una mayor capacidad de reacción ante cualquier peligro que aceche en la penumbra —así como la dilatación de los ciclos productivos. Sin embargo, el exceso de alumbrado, especialmente en los núcleos demográficos metropolitanos (Falchi, y otros, 2016), acarrea una hiperestimulación constante.

Ce qui était à l'origine un progrès, l'éclairage public et intérieur, qui a permis une diversification et un enrichissement sans précédent des activités humaines nocturnes, s'est transformé en nuisance. [Lo que originalmente era progreso, la iluminación pública e interior, que permitía una



diversificación y enriquecimiento sin precedentes de las actividades humanas nocturnas, se ha convertido en molestia.] (Keucheyan, 2019, pág. 7).

La luz, aunque inmaterial, también puede suponer una polución. En un entorno que de otra forma sería oscuro, la presencia excesiva de luz artificial puede llegar a comprometer la salud, alterar los ecosistemas e inferir en la percepción estética del paisaje, derivando en contaminación lumínica. El artista Jamie Allen, preocupado por el impacto lumínico de las pantallas en el contexto urbano, llevó a cabo el proyecto *Refractive Index* en nueve ciudades del Reino Unido. Mediante un software específicamente desarrollado, estudió cómo diversas pantallas multimedia públicas afectaban a su entorno. Varios patrones lumínicos se suceden al tiempo que una cámara capta, desde la perspectiva de la pantalla, cómo esta luz rebota en los elementos colindantes, midiendo según indica el título su “índice de refracción”.



Allen, J. (2013). *Refractive Index* [Intervención pública]. Newcastle: The NewBridge Project. Recuperado el 30 de agosto de 2020: <http://www.jamieallen.com/refractive-index/>

Los efectos físicos y psicológicos que el exceso de claridad tiene sobre nuestros cuerpos están más que probados: asimilación deficiente de la melatonina —hormona del sueño—, desajuste de los ciclos vitales, estrés, etc. Desde los años 60, el alumbrado artificial centrado en la bombilla incandescente —emisora de longitudes de onda cálidas de baja intensidad— ha ido dando paso a lámparas de alta intensidad de descarga —fuente de longitudes de onda frías o azuladas. Además, el problema ahora también nos lo llevamos a casa, literalmente, pues las pantallas de los dispositivos multimedia que nos permiten consumir las “imágenes-energía” emiten por defecto tonalidades muy azuladas. Humanos y otros mamíferos se ven afectados sustancialmente por estos espectros luminosos fríos debido a las células ganglionares que tenemos en la retina —responsables de la detección del exceso de luz y la supresión de la melatonina— las cuales son muy sensibles a los tonos azulados y violáceos (Navara & Nelson, 2007, pág. 216).

Sobre la fauna y la flora el impacto de la contaminación lumínica es especialmente delicado. Tanto a escala macro, con el asedio del cielo nocturno por los halos luminosos urbanos, como micro, mediante por ejemplo la proliferación de aparatos iluminados, las consecuencias sobre multitud de ecosistemas son ineludibles. Principalmente pájaros e insectos, pero también anfibios, dependen de los ciclos de luz naturales para su orientación —sintiéndose atraídos o repelidos por la luz—, reproducción, comunicación y caza (Longcore & Rich, 2004). Alejándonos de una perspectiva antropocéntrica, en proporción la mayor parte del reino animal presenta comportamientos nocturnos. Lo que para nosotros implica descanso e inactividad, para muchas criaturas no humanas supone todo lo contrario.

Asociaciones como la IDA (International Dark-Sky Association), creada en 1988, llevan varias décadas luchando contra la contaminación lumínica y proponiendo alternativas, como sistemas de alumbrado público menos agresivos, que empleen espectros tonales más cálidos o haces de luz más tenues y delimitados. Recientemente, dicha organización emitía un comunicado<sup>2</sup> en respuesta al lanzamiento de 60 satélites destinados a expandir la cobertura de internet en zonas rurales y poco habitadas. El megalómano proyecto llamado *Starlink*, obra de la compañía SpaceX, planea lanzar tras esta primera tanda miles de satélites similares en “órbitas terrestres bajas”, es decir, a menos de 2.000 kilómetros de la superficie terrestre. La IDA lamenta que, a causa de esta cercanía a la tierra, el conjunto de satélites aparece demasiado visible al ojo humano. Además, debido a sus superficies metálicas y a los paneles solares que portan, los cuales además de recoger luz la reflejan de vuelta a la tierra, resultan excesivamente luminosos. Compiten en brillo con las propias estrellas y, de llevarse a cabo los lanzamientos previstos, podrían llegar a rebasar el número de astros perceptibles desde nuestro planeta a simple vista. El proyecto *Starlink*, así como otros similares afanados en avanzar hacia la híper-conectividad, suponen una preocupante amenaza para la integridad del cielo nocturno, que ya no solo se ve acosado por el halo luminoso de las grandes urbes sino también por numerosos objetos que irradian luz desde el mismo firmamento.



Constelación de satélites Starlink avistados en el cielo nocturno sobre Holanda, cerca de 24 horas después de haber sido puestos en órbita por SpaceX el 23 de mayo de 2019. Véase: Hall, S. (1 de junio de 2019). *After SpaceX Starlink Launch, a Fear of Satellites That Outnumber All Visible Stars*. Recuperado el 30 de agosto de 2020: <https://www.nytimes.com/2019/06/01/science/starlink-spacex-astronomers.html>

## CABLE

The energy characteristics of the ICT ecosystem are quite unlike anything else built to date. Turning on a light does *not* require dozens of lights to turn on elsewhere. However, turn on an iPad to watch a video and iPad-like devices all over the country, even all over the world, simultaneously light up throughout a vast network. [Las características energéticas del ecosistema de las TIC son bastante diferentes a todo lo construido hasta la fecha. Encender una luz no requiere que docenas de luces se enciendan en otro lugar. Sin embargo, enciende un iPad para ver un vídeo y dispositivos similares al iPad en todo el país, incluso en todo el mundo, se iluminan simultáneamente a lo largo de una vasta red.] (Mills, 2013, pág. 15).

Una de las principales cualidades del consumo visual contemporáneo radica en el triunfo de la imagen teletransmitida. Esto significa que aquello que visualizamos no solo afecta a nuestro entorno inmediato, consumiendo la carga de nuestro móvil por ejemplo, sino que toda una serie de acciones — informáticas y mecánicas— han tenido que ser activadas remotamente para que podamos llegar a disfrutar de este vídeo o aquella foto. Una secuencia de protocolos que desde luego no se mantiene sola, de hecho consume cantidades exorbitantes de energía y requiere de un volumen ingente de medios. Ya no podemos bajo este paradigma medir la imagen como unidad y analizar su conjunto de forma cuantitativa. El arquetipo de la imagen digital autónoma da lugar al “ecosistema”<sup>3</sup> visual en red, un entorno en el que 1 y 1.000 archivos pueden ocupar 1GB y su borrado o duplicado no implica necesariamente un impacto sustancial de almacenaje. Lo que cuesta, en el pleno sentido de la palabra, es mantener activo el contexto

digital online que los posibilita, el flujo constante de datos que nunca puede descansar.

La imagen que consumimos en mayor medida, es decir aquella generada digitalmente y distribuida en la red, solo toma una forma visible y humanamente interpretable un instante ínfimo de su existencia. La mayor parte del tiempo, aquello que percibimos como forma y color, fluctúa entre diferentes compresiones y descompresiones binarias, dirigidas por impulsos electromagnéticos en un entramado de estructuras repartidas por todo el globo. ¿Y qué forma tienen estas estructuras? Nicole Starosielski nos recuerda que, a pesar de la extendida concepción de que ya toda información se transmite inalámbricamente por medio de satélites y antenas, vivimos en un mundo más profusamente cableado que nunca (Starosielski, 2015, pág. 9). Los cables de fibra óptica submarinos, por ejemplo, transportan prácticamente la totalidad del tráfico online entre continentes. Está, por tanto, la infraestructura tecnológica que sostiene la “imagen-energía” contundentemente materializada y anclada a la tierra. Además, en contra de su aparente sostenibilidad y durabilidad, los costes económicos, laborales y medioambientales necesarios para su actualización y mantenimiento son constantes y muy elevados, colocando a este sistema más cerca de la precariedad y la rápida obsolescencia.

Dentro de su análisis del sistema de alambrado submarino, Starosielski diferencia dos estrategias que adoptan las entidades privadas encargadas de instalar los cables, dándose de forma simultánea aun siendo opuestas. La primera sería el “aislamiento”, que busca proteger el cable del ecosistema local en el que irrumpe. Para ello, varias capas protectoras rodean las fibras ópticas aislándolas de crestas marinas demasiado prominentes, corrientes agresivas, anclas o redes pesqueras, organismos indeseados como bacterias corrosivas o incluso el ataque de tiburones. La segunda táctica explica en cierta medida estos incidentes. Mediante la “interconexión” se pretende aprovechar las características materiales del entorno en beneficio del propio cable, por ejemplo utilizando la salinidad del agua marina para mejorar la transmisión de las señales eléctricas. De aquí que muchos tiburones, atraídos por estímulos eléctricos emanantes de los cables, los confundan con presas potenciales y lleguen a morderlos.<sup>4</sup> No podemos por el camino olvidar las implicaciones históricas que las redes de comunicación globales heredan de sus sistemas predecesores. Los cables de fibra óptica submarinos surgen de, y en muchos casos reutilizan, las conexiones intercontinentales entre imperios y colonias.

The web of power that tied the colonial empires together was made of electricity as well as steam and iron. [La red de poder que vinculaba a los imperios coloniales estaba hecha de electricidad, además de vapor y hierro.] (Headrick, 1988, pág. 98).





Mapa del 2015 que muestra las conexiones de cableado submarino intercontinentales, citando la estética de las cartografías medievales. Véase: TeleGeography. (14 de enero de 2015). *Submarine Cable Map 2015*. Recuperado el 30 de agosto de 2020: <https://submarine-cable-map-2015.telegeography.com>

Aunque más privatizados y adaptados a la nueva demanda de ancho de banda por servicios como la retransmisión de vídeo en alta definición, los cables de fibra óptica mantienen los mismos trazados y dinámicas que sus predecesores cables telegráficos, estableciendo de una forma muy concreta quién tiene mejor acceso al contenido multimedia en red —qué países controlan el suministro y tienen el poder de desviarlo o interrumpirlo. El artista Trevor Paglen se propuso en 2015 investigar los emplazamientos físicos de estos cables submarinos, en un intento de documentar y exponer dicha red. A pesar del importante papel que este tendido juega en la comunicación audiovisual contemporánea, no es sencillo localizarlo y visualizarlo. Su inesperado reducido calibre, así como lo aproximativo de las coordenadas que los mapas les atribuyen, hacen que encontrar estas estructuras no resulte nada fácil. La expedición llevada a cabo por Paglen se focalizó en las costas de Florida, Hawái y Guam, buscando en concreto cables presuntamente intervenidos por la Agencia de Seguridad Nacional (NSA) estadounidense en dichos lugares, utilizando documentos del archivo Snowden<sup>5</sup> que aludían a estos pinchazos como referencia. El resultado son diversas fotografías a gran formato de diez cables diferentes junto a collages de mapas y documentos que señalan el espionaje de la NSA, ofreciendo una cartografía detallada tanto a nivel geográfico como político del contexto de estos cables de fibra óptica submarinos.



Paglen, T. (2015). *Under the Beach (Tumon Bay, Guam)* [Impresión cromogénica]. New York: Metro Pictures. Véase: Mallonee, L. (20 de septiembre de 2016). *Photos of the Submarine Internet Cables the NSA Probably Tapped*. Recuperado el 30 de agosto de 2020: <https://www.wired.com/2016/09/trevor-paglen-internet-cables-nsa/>

La construcción social e ideológica de la nube digital como algo incorpóreo y desmaterializado resulta enormemente peligrosa.<sup>6</sup> Los centros de datos, nodos cruciales dentro de esta malla de cableado planetaria, implican un gasto energético exponencialmente creciente que, si resulta rentable, es gracias a la ingente demanda que existe hacia ellos. En 2016, por ejemplo, supusieron el 3% del consumo energético global (Bawden, 2016). Es preocupante de este dato que, diez años atrás, dicha red prácticamente no existía. Debido a la formidable proliferación del contenido online en la última década, las compañías tecnológicas están construyendo centros de datos cada vez con mayor capacidad, con los consecuentes requerimientos de almacenaje, conexión y refrigeración. El emplazamiento físico de estas gigantescas naves debe proporcionar espacio suficiente, conexiones de alta capacidad a internet y abundancia de recursos energéticos. Este último punto, quizá el más importante, comporta la elección de países cuya energía resulte barata, ofrezcan favorables concesiones fiscales y cuenten con características naturales que propicien el ahorro de energía —territorios con bajas temperaturas o incluso se proyecta ocupar aguas internacionales,<sup>7</sup> que además de suponer una fuente de refrigeración libraría a las empresas de muchas restricciones jurídicas. Es el caso de macrocorporaciones como Facebook que, en un esfuerzo por sumarse al “greenwashing”, aseguran apostar por el diseño de centros de datos más sostenibles,<sup>8</sup> a la vez que siguen eligiendo emplazamientos como Irlanda por sus bajos impuestos o países escandinavos por su energía barata y dependiendo del trabajo precarizado.

Los centros de datos además operan bajo una lógica muy poco eficiente, pues la mayor parte de la energía que consumen no se invierte en el

servicio que ofrecen en sí sino en mecanismos de seguridad que pretenden evitar hipotéticas congestiones o cortocircuitos. El problema, sin embargo, no radica solamente en la dependencia de fuentes fósiles no renovables. Aunque se adopten energías más “limpias” de forma íntegra, el volumen de electricidad que se requerirá en los próximos años, si se mantiene esta tendencia, llevará de cualquier modo al sistema energético mundial a su límite.

## PANTALLA

La cultura visual digital, en rápida aceleración, cada vez consume más y más volviéndose menos y menos sostenible —algo que para empezar nunca fue. Pareciera que ahora mismo la circulación de imágenes sostuviese al mundo o le diese sentido tal y como es. El consumo energético y material voraz que implican las TIC se está aceptando e incluso incentivando, no obstaculizándose su vertiginoso aumento ni siendo prácticamente cuestionada la inversión económica, a diferencia de otros sectores. Las imágenes digitales requieren y gastan energía de forma constante. La pantalla de ordenadores, tabletas, teléfonos inteligentes y similares consume, en proporción con otros componentes, la mayor parte de la batería del dispositivo. La traducción a luz de la información procesada no solo convierte todo elemento representado en la pantalla en imagen en cierto modo, sino que implica el mayor esfuerzo energético por parte de la máquina. Suma a esto pantallas cada vez más luminosas, con mayor definición, así como imágenes más pesadas y con mayor resolución. La dependencia energética de materias primas limitadas y contaminantes como el carbón, petróleo o gas natural es quizá uno de los aspectos más invisibles de la tecnología en red. Carolyn Elerding denuncia lo que denomina una “estética de la invisibilidad”, propia de la cultura digital y la concepción de internet. La estética ha sido un factor desde el principio clave para la computación, consiguiendo instaurar parámetros culturales de higienismo e invisibilidad que han ocultado y/o naturalizado dicha supeditación energética.

Every keyboard button you push, every screen you view, every ringtone you hear requires electrical energy. [Cada botón del teclado que presionas, cada pantalla que miras, cada tono de llamada que escuchas requiere energía eléctrica.] (Parks, 2014).

Algo tan rotundo y en apariencia evidente cuando cargamos nuestros dispositivos a diario, enchufándolos a la red eléctrica, no levanta sin embargo sospecha alguna. Quizá, precisamente porque la electricidad se ha abstraído e implementado hasta tal punto en la cotidianidad, no podemos imaginar en qué medida este servicio explota y exprime nuestro planeta. En su proyecto participativo 5V, Aram Bartholl intenta darle una vuelta a dicha

dependencia proponiendo una relación alternativa entre energía y tecnología. Alrededor de una fogata, invita al público a sentarse y recargar sus móviles mediante unos aparatos diseñados por él, que convierten la energía térmica del fuego en una corriente eléctrica de 5 voltios, suficiente para la carga. La energía ya no es invisible, sino que se concreta ante nuestros ojos y podemos conectar directamente la materia combustionada con el llenado de la batería.



Bartholl, A. (2017). 5V [Instalación site-specific]. Münster: Skulptur Projekte Münster.  
Recuperado el 30 de agosto de 2020: <https://arambartholl.com/5v/>

Pero ¿quién encendió este fuego? Es la pregunta que se hace Andreas Malm refiriendo a la responsabilidad frente a la crisis energética planetaria. En contra del punto de vista “antropocénico”, que estigmatiza a la humanidad en su conjunto como culpable, plantea una perspectiva “capitalocénica” señalando a una proporción mucho más reducida de agentes responsables.

Fossil fuels are by their very definition a condensation of unequal social relations, for no humans have yet engaged in systematic extraction of them to satisfy subsistence needs. [Los combustibles fósiles son, por definición, una condensación de relaciones sociales desiguales, ya que ningún ser humano hasta ahora ha participado en su extracción sistemática para satisfacer necesidades de subsistencia.] (Malm, 2016, pág. 235).

Nos recuerda que la máquina de vapor no fue implantada por el “Homo sapiens sapiens” sino por la clase dominante británica, seguida de otras potencias occidentales. Es más, dicha tecnología no llegó a suponer un impacto apreciable en la concentración de CO<sub>2</sub> en la atmósfera hasta prácticamente un siglo después, gracias a su explotación desmedida a nivel mundial por dichas fuerzas coloniales. Jason W. Moore, principal teórico del “Capitaloceno”, va un paso más allá asegurando que la explotación natural no es solo una consecuencia del desarrollo capitalista, sino que es integral a él. Utiliza el concepto “trabajo/energía” para designar la fuerza productiva no solo humana sino “extra-humana” o natural que permite sostener e impulsar el orden capitalista (Moore, 2015, pág. 24). El “trabajo/energía”,



nos dice, puede ser explotado, a través de su regulación en trabajo remunerado, o directamente expropiado, como es el caso del trabajo femenino no reconocido, la mano de obra esclava, o la fuerza bruta de ríos, bosques o pozos de petróleo.

Quienes permanecen a la cabeza del impacto sobre el equilibrio medioambiental son las grandes corporaciones, que encarnan una versión privatizada de las potencias coloniales históricas. Aunque muchas compañías tecnológicas estén alardeando de su apuesta por las “cero emisiones” o “emisiones negativas”, como es el caso de Microsoft,<sup>9</sup> la metodología que plantean resulta tramposa. En vez de reducir sustancialmente su consumo quieren compensar los gases invernadero generados con la reforestación de zonas baldías, haciendo una dudosa estimación del CO2 atrapado por la futura vegetación. Cuando solo el visionado de vídeos en línea generó en 2018 más de 300 toneladas de CO2, lo que equivale al conjunto de emisiones de España o el 1% global (The Shift Project, 2019), es innegable que la imagen no puede entenderse desligada de su impacto en el medioambiente. Una perspectiva ecológica es necesaria si queremos entender críticamente la “naturaleza” de la imagen en el contexto contemporáneo, antes de que sus secuelas nos lo pongan demasiado difícil:

El dióxido de carbono nubla la mente; degrada directamente nuestra capacidad de pensar con claridad y no hacemos más que acumularlo en nuestros lugares de trabajo y emitirlo a la atmósfera. La crisis del calentamiento global es una crisis de la mente, una crisis del pensamiento, una crisis de nuestra capacidad de pensar otra forma de ser. Pronto seremos absolutamente incapaces de pensar. (Bridle, 2020, págs. 106-107).

## Bibliografía

Banita, G. (2017). “Photography”. En I. Szeman, J. Wenzel, & P. Yaeger (Edits.), *Fueling Culture: 101 Words for Energy and Environment*. New York: Fordham University Press.

Bawden, T. (23 de enero de 2016). *Global warming: Data centres to consume three times as much energy in next decade, experts warn*. Recuperado el 30 de agosto de 2020, de The Independent:

<https://www.independent.co.uk/environment/global-warming-data-centres-to-consume-three-times-as-much-energy-in-next-decade-experts-warn-a6830086.html>

Bridle, J. (2020). *La nueva edad oscura: La tecnología y el fin del futuro*. Barcelona: Debate.

- Elerding, C. (2016). "The Materiality of the Digital: Petro-Enlightenment and the Aesthetics of Invisibility". *Postmodern Culture*, 26(2).
- Falchi, F., Cinzano, P., Duriscoe, D., C. M. Kyba, C., D. Elvidge, C., Baugh, K., . . . Furgoni, R. (2016). "The new world atlas of artificial night sky brightness". *Science Advances*, 2(6).
- Fontcuberta, J. (2017). *La furia de las imágenes: Notas sobre la postfotografía*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Headrick, D. R. (1988). *The Tentacles of Progress: Technology Transfer in the Age of Imperialism, 1850 - 1940*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Keucheyan, R. (2019). "L'Écologie de la Nuit". En R. Keucheyan, *Les Besoins Artificiels: Comment sortir du consumérisme* (págs. 7-26). Paris: La Découverte.
- Longcore, T., & Rich, C. (2004). "Ecological light pollution". *Frontiers in Ecology and the Environment*, 2(4), 191-198.
- Malm, A. (2016). "Who Lit This Fire? Approaching the History of the Fossil Economy". *Critical Historical Studies*, 3(2), 215-248.
- Mills, M. P. (2013). *The Cloud Begins with Coal: Big Data, Big Networks, Big Infrastructure, and Big Power*. Digital Power Group.
- Moore, J. W. (2015). *Capitalism In The Web Of Life: Ecology And The Accumulation Of Capital*. London, New York: Verso.
- Navara, K. J., & Nelson, R. J. (2007). "The dark side of light at night: physiological, epidemiological, and ecological consequences". *Journal of Pineal Research*, 43(3), 215-224.
- Paglen, T. (2014, marzo 13). 2. *Seeing Machines*. Recuperado el 30 de agosto de 2020, de Fotomuseum Winterthur: [https://www.fotomuseum.ch/en/explore/still-searching/articles/26978\\_seeing\\_machines](https://www.fotomuseum.ch/en/explore/still-searching/articles/26978_seeing_machines)
- Parks, L. (17 de marzo de 2014). *Energy-Media Vignettes*. Recuperado el 30 de agosto de 2020, de Flow Journal: <https://www.flowjournal.org/2014/03/energy-media-vignettes/>
- Smithson, R. (1996). "Art through the camera's eye". En J. Flam (Ed.), *Robert Smithson: The Collected Writings*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Starosielski, N. (2015). *The Undersea Network*. Durham, London: Duke University Press.
- Steyerl, H. (2014). "En defensa de la imagen pobre". En H. Steyerl, *Los condenados de la pantalla* (págs. 33-48). Buenos Aires: Caja Negra.

The Shift Project. (julio de 2019). *Climate crisis: The Unsustainable Use of Online Video. The practical case study of online video. Executive Summary*. Recuperado el 30 de agosto de 2020, de The Shift Project: [https://theshiftproject.org/wp-content/uploads/2019/07/Excutive-Summary\\_EN\\_The-unsustainable-use-of-online-video.pdf](https://theshiftproject.org/wp-content/uploads/2019/07/Excutive-Summary_EN_The-unsustainable-use-of-online-video.pdf)

---

## Notas

<sup>1</sup> Véase: Apple. (10 de septiembre de 2019). *September Event 2019 — Apple. Introducing Apple Watch Series 5*. Recuperado el 30 de agosto de 2020, de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=rAeqN-Q7x4&t=2261>

<sup>2</sup> Véase: International Dark-Sky Association. (29 de mayo de 2019). *Response to SpaceX Starlink Low Earth Orbit Satellite Constellation*. Recuperado el 30 de agosto de 2020, de International Dark-Sky Association: <https://www.darksky.org/starlink-response/>

<sup>3</sup> Carolyn Elerding señala lo paradójico que dicho calificativo resulta aplicado al entorno digital: «Conventional usage of terms like “ecology” and “ecosystem” in media theory to describe media “environments” begins to seem cynical in light of the consumer and industrial energy expenditure required to experience digital technology as weightless. [El uso convencional de términos como “ecología” y “ecosistema” en la teoría de los medios para describir los “entornos” de los medios de comunicación comienza a parecer cínico a la luz del gasto de energía industrial y privada requerido para experimentar la tecnología digital como ingrátida.]» (Elerding, 2016).

<sup>4</sup> Véase: Peñate, C. (16 de junio de 1986). *Los tiburones causan daños al nuevo cable de fibra óptica entre Las Palmas y Tenerife*. Recuperado el 30 de agosto de 2020, de El País: [https://elpais.com/diario/1986/06/16/sociedad/519256808\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1986/06/16/sociedad/519256808_850215.html). Véase también: Sudmike. (22 de abril de 2010). *Shark attack on subcable.wmv*. Recuperado el 30 de agosto de 2020, de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=1ex7uTQf4bQ>

<sup>5</sup> Véase: Canadian Journalists for Free Expression. (4 de marzo de 2015). *Snowden Digital Surveillance Archive*. Recuperado el 30 de agosto de 2020, de Canadian Journalists for Free Expression: <https://snowdenarchive.cjfe.org/greenstone/cgi-bin/library.cgi>

<sup>6</sup> Resulta paradójico el curioso dato de que el conjunto de las partículas suspendidas que conforman una nube pesa de media alrededor de 500 toneladas. Véase: MacDonald, F. (19 de febrero de 2015). *This Is How Much a Cloud Weighs*. Recuperado el 30 de agosto de 2020, de ScienceAlert: <https://www.sciencealert.com/this-is-how-much-a-cloud-weighs>

<sup>7</sup> Véase: Google LLC. (26 de febrero de 2007). *Water-based data center*. United States. Recuperado el 30 de agosto de 2020, de Google Patents: <https://patents.google.com/patent/US7525207B2>

<sup>8</sup> Véase: Facebook. (14 de enero de 2019). *Sustainable data centers*. Recuperado el 30 de agosto de 2020, de Facebook Sustainability: <https://sustainability.fb.com/innovation-for-our-world/sustainable-data-centers/>

<sup>9</sup> Véase: Smith, B. (16 de enero de 2020). *Microsoft will be carbon negative by 2030*. Recuperado el 30 de agosto de 2020, de The Official Microsoft Blog: <https://blogs.microsoft.com/blog/2020/01/16/microsoft-will-be-carbon-negative-by-2030/>

## Ecologías de la imagen digital

De la representación a la performatividad, de la interacción a la intra-acción\*

Sergio Martínez Luna

Universidad Nacional de Educación a Distancia / [sermarti@fsof.uned.es](mailto:sermarti@fsof.uned.es)

---

### Resumen

El artículo propone situar, acudiendo a la metáfora albertiniana del ojo humano alado, el inicio del Antropoceno en el Renacimiento. La invención de la perspectiva lineal ubica al hombre como centro del mundo y sujeto de la mirada. El paradigma perspectivista pervive en el contexto de la digitalización pero, al mismo tiempo, la centralidad de lo humano y los dualismos sujeto y objeto, humano y no-humano, cultura y naturaleza sobre los que se sustenta entran en crisis. Las imágenes digitales se configuran en base a operaciones algorítmicas que debilitan sus dimensiones representativas en favor de la performatividad y la eficacia comunicativa. Los actuales desarrollos del materialismo digital y, en especial, la Ecología de los Medios abordan estas transformaciones digitales y la crisis ecológica como parte de las mismas dinámicas globales. En esta línea se recurre al concepto de intra-acción, acuñado por Karen Barad, para explorar las continuidades entre individuos, artefactos, materiales y entornos, cuestionando así los discursos de la representación como reflejo y de la relación del ser humano con las imágenes como una forma de interactividad.

### Palabras clave

perspectiva; imagen performativa; ecología de los Medios; intra-acción.

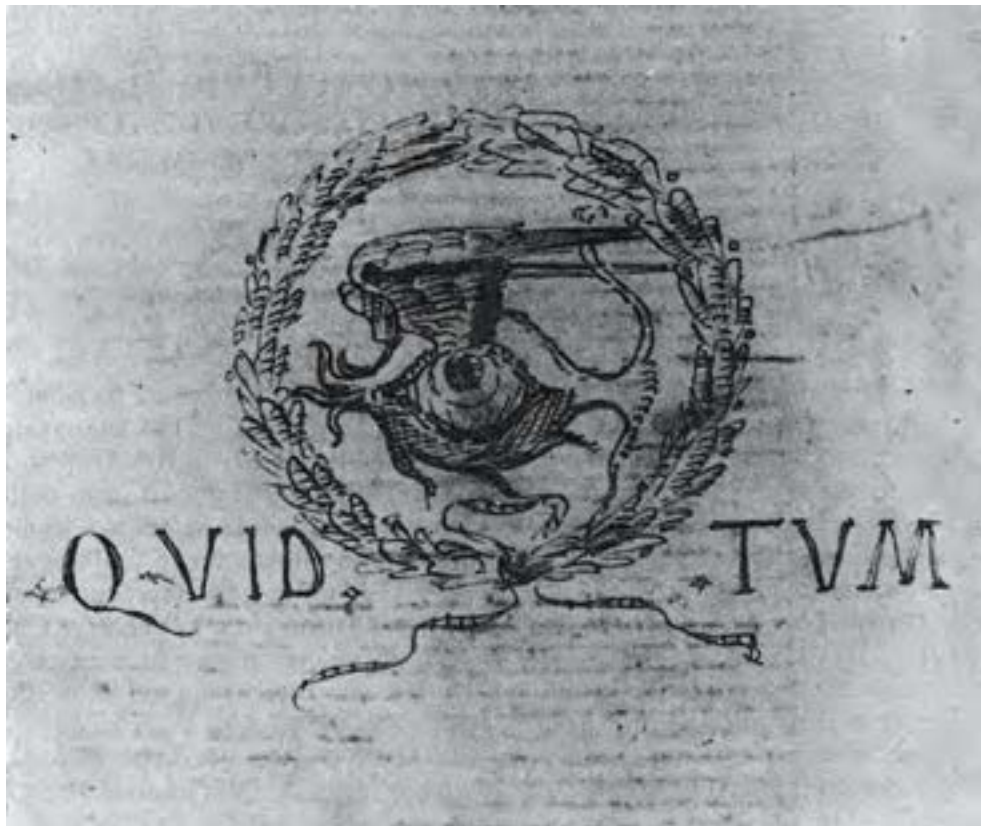
---

### El ojo alado y el sistema de la perspectiva

En el Renacimiento la representación de un ojo aislado no hacía referencia al órgano visual. El ejercicio de la mirada se identifica con el ojo separado del cuerpo que mira (Belting, 2012). Hasta entonces esa forma de mirar era privilegio de dios. Con las transformaciones del Renacimiento el hombre pasa de ser objeto de la mirada a ocupar un lugar central que le permite asomarse al mundo a la manera divina. La perspectiva es, de acuerdo con Leon Battista Alberti, el más acabado símbolo de la mirada. Al igual que dios era soberano frente al mundo así también el nuevo espectador lo es frente a las imágenes del mundo proyectadas por el sistema perspectivista. La perspectiva lineal concede al ojo humano la capacidad de ver todo desde ninguna parte (Haraway, 1995). Como forma simbólica, según expresión de



Erwin Panofsky, reserva una posición privilegiada a un espectador que, gracias a los avances técnicos y científicos, detenta un control del mundo convertido en imagen.



Leon Battista Alberti, ojo alado con la inscripción *QUID TVM*, Siglo XV.

Este proyecto perfila una sombra que se resiste a ser reducida en tales términos. Es ejemplar que Alberti recurriera como emblema personal, aplicado por extensión a este nuevo régimen, al ojo volador, dotado de alas de águila. Esta imagen anuncia un orden antropocéntrico al usurpar el emblema del ojo descorporeizado a la divinidad. La mirada desprendida del cuerpo es activa, quiere desplegar una cierta relación con el mundo, recorrerlo y apropiárselo. El ojo no tiene solo alas. Cuelgan de él una especie de tendones desgarrados. Si las alas representan la cualidad incorpórea del ojo, aquellos encarnan el desorden y las demandas del deseo (Bredekamp, 2017). El ojo de Alberti no se limita a sobrevolar el mundo. Asume también la tarea de mantener una actitud despierta, preocupado por analizar y ampliar los límites del conocimiento (Rovira, 2006). El compromiso intelectual es el de ofrecer desde su virtud y su razón un nuevo orden para el mundo. Pero en el fondo de este esfuerzo crecen también, como su raíz implícita, la amenaza de la ingobernabilidad de los instintos, el azar o la locura.

El ojo alado no tiene derecho a posarse. Acaso si lo hiciera sus párpados se cerrarían y sería cautivado por los monstruos que acechan a la razón en el sueño. Debe permanecer abierto porque el pensamiento crítico es una suerte de vigilia. La dialéctica en la que está embarcado nunca alcanza su meta definitiva, ningún resultado concluyente. De ahí que al emblema le acompañe la inscripción latina *`quid Tum´*, (¿Y ahora qué?), pregunta que acicatea al pensamiento para que cualquier conclusión sea el inicio de un nuevo interrogante. El ojo no tiene solo un valor personal sino que prefigura en el ámbito de la historia cultural las contradicciones de la razón y de la ideología del progreso. Porque el *`quid Tum´* apunta también a las derivas tecno-instrumentales y reificadoras de la modernidad occidental que cursan en la crisis del ideal renacentista su primer síntoma. ¿Y qué pasa ahora, cuando el hombre ocupa el lugar central de orden cosmológico? El Renacimiento enuncia una autoafirmación consciente por la que el antropocentrismo perfila al hombre como *alter deus*, ser divinizado que es dueño de la mirada y ya no objeto de ella. Una mirada cuya figuración simbólica tiene su representación en el ojo abierto, móvil y examinador. Pero el orden armónico que ese ojo esperaba alcanzar desde su vigilia reflexiva se enfrenta a una realidad conflictiva que chocará con los anhelos sedimentados en el marco acotado de la idealidad artística. La realización efectiva de ese modelo armónico va a mutar en la tematización melancólica de su imposibilidad, crisis que eclosiona en el Barroco.

Con la perspectiva lineal se establece una alianza entre visión y representación. El sistema perspectivista es una tecnología de la visión que pasa a ser parte de un discurso de identificación entre la imagen y su referente, es decir, la parte de la realidad que aquella reproduce. El desorden de la realidad queda apaciguado cuando es representado en el orden simbólico. El ojo albertiniano señala las contradicciones que asaltan a este reparto de identificaciones y capacidades. Es un recordatorio de las derivas instrumentales a las que se dirige ese sistema de representación cuando se repliega sobre las distancias que habilitan las nuevas máquinas de visión en las que aquel se materializa.

La modernidad occidental es una cultura del lenguaje, el discurso y la lógica, pero también es, al mismo tiempo, una cultura de la imagen que ha erigido a la visión como el más objetivo y noble de los sentidos. La lógica albertiniana favorece a la vista porque puede emanciparse del cuerpo, de los deseos, del resto del *sensorium*. A la vez el ojo sigue siendo un órgano sensorial que, conjugando las facultades de la vista y del tacto, lo visual y lo háptico, es capaz de mirar y de tocar. El ojo explora y se apropia de un mundo que se le aparece como imagen disponible, incitadora, abierta a ser recorrida. Si este proyecto se reconoce en la objetivación, la racionalidad científica y la centralidad del ser humano, junto con ello se va a legitimar

también la explotación planetaria de los recursos, la violencia física y simbólica contra los colonizados y los nuevos territorios.

Ubicar en el comienzo de la Primera Revolución Industrial al Antropoceno, la era geológica causada por la intervención humana y el uso masivo de los combustibles fósiles, impide reconocer que tal proceso, más allá de los registros geológicos, había empezado antes (Lepenies, 2018).<sup>1</sup> Atendiendo a los cambios en los regímenes de la mirada y la representación sería más acertado situar el momento en el que los ecosistemas terrestres empiezan a verse alterados por la acción humana en el Renacimiento. Es entonces cuando se habilitan las lógicas antropocéntricas de dominio de la naturaleza que acabarán por trastocar el equilibrio ecológico del planeta. Estos procesos están latentes en la deriva del papel de la visión en la ciencia, la teoría del conocimiento o la organización social, hacia una función disociativa y separadora. Por ella se sanciona un régimen en el que la visión nos conecta con la verdad, en la medida en que nos distancia de lo corpóreo (Catalá Domenech, 2017). El ojo alado nos recuerda que no es posible renunciar a ninguna de las dos funciones de la visión, una distanciadora, mental, objetivadora y otra corporal, complementada con el mundo. Dar por cumplida esa escisión entre el ojo de la mente y el ojo del cuerpo, en favor del primero, eleva a la visión como paradigma epistemológico.

La alianza entre visión y producción de conocimiento liga al proyecto moderno a una epistemología ocularcéntrica que favorece normativamente la percepción y la representación visuales sobre otras formas de saber. Es parte de un discurso sobre la visión y el conocimiento que compone una determinada visualidad ajustada por aquel a la vigilancia, el espectáculo y la separación entre el sujeto activo de la mirada y el objeto alienado por ella. Este discurso se basa en un esencialismo de la visión. Impide atender a otras formas de relación visual no cosificadoras porque no deja margen para ninguna otra que no sea una *deobjetificación* de lo percibido-conocido-representado. Las tendencias hacia el distanciamiento, la instrumentalización y el espectáculo solo emergen de una alianza, históricamente situada y contingente, entre unas capacidades aumentadas de visualización con unas tecnologías de control cada vez más refinadas. Lo cual allana al poder un espacio para auto-reproducirse teleológicamente. El modelo de conocimiento sustentado sobre la idea de representación en términos de racionalidad, identidad y correspondencia presupone un sujeto constituido con anterioridad a su encuentro con lo conocido, por lo que se postula una relación desigual. La distancia sujeto-objeto es un espacio de dominio omnipotente del primero, distante personificación del progreso cultural y tecnológico, sobre el segundo, anclado pasivamente en la irracionalidad y la naturaleza, situación de la que el hombre (fuertemente connotado, blanco, masculino, occidental, etc.) debe emanciparle.

## Los nuevos materialismos y la ecología de los medios

Este modelo cognitivo de representación mental asistida por las tecnologías visuales, se reafirma y a la vez entra en crisis por las mutaciones que esas mismas tecnologías sufren en el contexto del capitalismo digital. El aparato computacional produce huellas y registros materiales, necesita de infraestructuras que posibilitan la circulación y el almacenamiento de datos. Todo ello dispone el estrato material del que depende la funcionalidad de lo digital. Esta aproximación ha dibujado un giro material en el ámbito de los *Media Digital Studies* (Casemajor, 2015). Desde los primeros desarrollos de la digitalización se han enunciado objeciones a que lo digital sea sinónimo de lo inmaterial y lo incorpóreo. Estos lineamientos entienden los procesos de computación, automatización y algoritmización como prácticas materiales, atendiendo a los sustratos físicos de los lenguajes de programación, del procesamiento y archivo, los sistemas operativos, el hardware y el software, las plataformas, aplicaciones o protocolos de acceso. El materialismo digital llama la atención sobre el hecho de que no existe algo así como la información pura, porque ésta siempre se inscribe, presenta dependencias y efectos materiales. Los procesos de digitalización se sostienen sobre unos recursos energéticos y técnicos limitados que modelan las capacidades de conectividad, circulación y almacenamiento de datos. Y que tienen consecuencias en el medioambiente: desde el enorme gasto energético de las infraestructuras comunicativas a la toxicidad de los componentes de los dispositivos electrónicos desechados. Distintas aproximaciones a estas cuestiones comparten el interés por estudiar el sustrato material de la cultura digital, las formas de inscripción física de la información almacenada en discos duros y soportes, cómo los impulsos eléctricos y las ondas electromagnéticas viajan a través de medios físicos como el aire, la fibra óptica o los sistemas de cableado, lo cual condiciona los costes, la resolución y el acceso.

El interés por la materialidad de lo digital no limita un campo de estudio unificado. Entre las distintas aproximaciones a estas cuestiones quiero detenerme en la que articula a los *Media Studies* con los nuevos materialismos. Desde una variedad de aproximaciones los neo-materialismos coinciden en cuestionar la excepcionalidad de la agencia humana (Coole y Frost, 2010; Dolphijn y van der Tuin, 2012). En vez de insistir en la posición privilegiada del ser humano como el único dotado de agencia, debe entenderse que la humanidad se encuentra tramada con contextos materiales de los que no puede ser nítidamente separada. Las redes materiales componen un marco en el que lo humano y lo no-humano, los estratos orgánicos y no-orgánicos se dan lugar, se condicionan y se articulan recíprocamente. El sujeto humano no puede ser caracterizado como un agente político soberano y universal, perfilado desde su



centralidad frente al resto de cosas del mundo. Ese yo está conformado por la comida que come, el agua que bebe, el aire que respira, la basura que produce, y por los artefactos y tecnologías mediáticas con las que interactúa (Parikka, 2011).

La crisis ecológica tiene efectos no solo en ese `nosotros´ abstracto y universal impulsado por la retórica de la globalización neoliberal. Afecta a todos aquellos humanos y no-humanos que quedan relegados a la invisibilidad de las periferias económicas globales. No se trata solo de apuntar hacia la globalización como una ficción —hoy en pleno desmantelamiento— de interconectividad transfronteriza, solo cumplida en la circulación desregulada del capital. El dualismo entre el yo activo capaz de intervenir en y sobre el mundo y los objetos percibidos como disponibles para que aquel amplíe su racionalidad, sustenta una razón antropocéntrica.

Los presupuestos de excepcionalidad de lo humano son auto-afirmados por las propias prácticas racionales que la posibilitan. La (auto)conciencia psíquica, epistemológica, moral y política del sujeto trascendental lleva a actuar junto a otros agentes que imaginamos como racionales porque comparten nuestra identidad, deberes y derechos. El imperativo categorial kantiano solo es aplicable a aquellos que lo asumen reflexivamente como deber, y no a aquellas entidades, como las cosas y los animales, que no son capaces de asumirlo así. Por tanto, no son sujetos de pleno derecho. Mantener esa exclusividad de la agencia impide una aproximación a la materia como auto-poiética y expresiva. La separación entre agentes racionales y las entidades que son objeto de sus observaciones resulta inoperante cuando se reconocen en la materia capacidades de agencia antes solo reservadas a los primeros. La subjetividad reafirmada por sus acciones sobre un mundo que se le aparece como aprovechable se desestabiliza. El sujeto se encuentra ahora incluido en una realidad que antes imaginaba poder sobrevolar, al modo del ojo volador, desde una posición de superioridad. Frente a ello, considerar como dotado de agencia a lo que desde esa posición se abordaba como objeto no-humano explotable, amplía el rango de la crítica y la acción más allá de lo humano.

La ecología de los medios, en los años setenta del pasado siglo, no hacía referencia a cuestiones medioambientales sino más bien al estudio de los *media-ambientes* generados por la interacción entre los sistemas tecno-mediáticos y sus usuarios. Así fue definida la ecología de los medios desde autores próximos a la Escuela de Medios de Toronto y los Estudios Culturales norteamericanos (Blondheim y Watson, 2007; Casemajor, 2015). Sin embargo, desde comienzos de siglo su sentido cambia para convertirse en una metodología de estudio de las relaciones entre tecnología y naturaleza, los entrelazamientos no dualistas entre entidades humanas y no-humanas y los media digitales como parte activa de los procesos de

deterioro del planeta (Casemajor, 2015; Cubitt, 2005; Goddard y Parikka 2011). La destrucción de la “naturaleza” y la expansión de la digitalización deben ser pensadas en conjunto porque son parte de una misma dinámica política, cultural y económica global (Speranza, 2020).

Las nuevas ecologías de la materia están alimentadas por lo que Jean Bennett (2010) llama la vitalidad de las cosas. El mundo es un *continuum* de materia viva en el que las diferencias ontológicas entre la vida y las cosas materiales se disuelven en la inmanencia y el devenir. Este monismo pone límites tanto a la idea de que las cosas del mundo y sus significados son fruto de una construcción social como a la de que aquellas son inertes y determinadas solo una vez que entra en juego la agencia humana. El poder de las cosas señala la capacidad de las entidades no-humanas para la auto-organización, crear nuevos ensamblajes e hibridaciones y actuar sobre los seres humanos. De aproximaciones semejantes la teoría de los media puede aprender a armar un análisis político-ecológico de los medios electrónicos. Los media generan, advierte Jussi Parikka (2011), materialidades extrañas (*weird materialities*), relacionales, procesuales, resistentes y vibrantes, que, en cuanto que ni antropocéntricas ni biocéntricas, tienen efectos tanto en la debilitación de la posición de centralidad imaginada por sus espectadores-usuarios como en la generación de materia sucia contaminante. Las mediaciones electrónicas, en cuanto que parte de esos flujos vital-materiales, rearticulan cultura y naturaleza, o, más bien, medios y naturaleza, *medianatures* (Parikka, 2011). Coltan, petróleo, silicio, arsénico, litio, son componentes que posibilitan las mediaciones electrónicas. Pero tanto en la fase de su extracción como en las de su uso y desechado tienen efectos destructivos para poblaciones y territorios. Estos materiales circulan enredándose con los órdenes geopolíticos neocoloniales de explotación y acumulación de recursos. Por eso el estudio de los media digitales requiere entender los modos en los que la percepción, la acción, la política, los significados y los no-significados, están incrustados no solo en los cuerpos humanos y animales sino también en las cosas. En muchos de sus estados esas materialidades extrañas pueden ser no percibidas por la vista, el oído o el tacto humanos, porque se concretan efímeramente como modulaciones de energías lumínicas, eléctricas o magnéticas. Pero también en esas inflexiones están actuando las lógicas capitalistas de producción de plusvalía, y visualización total (Parikka, 2011).

### Mutaciones de la imagen algorítmica

Si pensamos la imagen digital como un lenguaje binario (unos y ceros) se nos aparece ciertamente como inmaterial. Pero nuestra experiencia del universo digital está atravesada también por los objetos y dispositivos

digitales, sus componentes y materiales. La imagen digital señala la insuficiencia de la distinción nítida entre nuevas y viejas imágenes, entre lo analógico y lo digital. Las tecnologías digitales que anunciaban la erosión del vínculo entre imagen, realismo y verdad producen, sin embargo, imágenes cada vez más realistas y máquinas de visión empeñadas en la ampliación y superación de las capacidades perceptivas humanas. Es más bien la transición de un modelo representacional hacia uno performativo el que señala un cambio en la imagen y la cultura visual contemporáneas (Fernández Polanco, 2012).<sup>2</sup> Se trata menos de preguntarse acerca de lo que una imagen significa o de la realidad que ella oculta como de entender cómo, en base a qué procesos técnicos, la imagen es eficaz. ¿Eficaz en qué sentido? En el de que sepa anudar la explotación económica de las capacidades perceptivas humanas con su gestión como fuente de información estadística sobre una población, en términos de control y gubernamentalidad (Celis Bueno, 2017).

El programa moderno de la imagen se conformó según los principios de la proyección geométrica y la gestión de la realidad según escalas humanas. En la cultura visual digital la convergencia entre visión y representación ha venido a afinarse hasta emborronar la diferencia entre mundo percibido e imagen técnica, cuyo paradigma se extiende hacia los desarrollos de la realidad aumentada y los entornos virtuales inmersivos. Ahora bien, la imagen digital no se explica por su transformación abstracta en lenguaje binario. Lo significativo es su tratamiento en términos de algoritmización, su gestión mediante protocolos automatizados de comprensión y descompresión, según los criterios técnicos del ancho de banda, la resolución, la velocidad o la capacidad de archivo (Hoelz y Marie, 2016). La geometría euclidiana da paso al algoritmo. Lo que la imagen digital muestra en la pantalla es un conjunto de datos navegables que reclaman ser actualizados, clicados, interactuados en tiempo real, como sucede por ejemplo con las aplicaciones de geolocalización.

La relación dinámica entre datos configura el paradigma de la imagen algorítmica. La perspectiva geométrica trababa una arquitectura de lo visible ofreciendo una imagen acabada al espectador, para garantizarle la estabilidad de la posición desde la que proyectaba su mirada. Lo que rompe con los paradigmas anteriores es que esa imagen empieza a abandonar las obligaciones que tradicionalmente ha desempeñado como mediación en la comunicación humana. Las imágenes se automatizan para convertirse en vehículos de comunicación entre humanos y máquinas, e incluso — ¿necesitan hoy la imágenes de un observador humano?— entre máquinas.

El materialismo digital enseña que las prácticas de los espectadores-usuarios, la producción y el consumo de imágenes digitales están involucrados en las nuevas materialidades. Las imágenes forman parte de

las *medianatures* y de los flujos de materia viva. La cuestión de la materialidad de la imagen está ligada a que esta no es un elemento pasivo que sustenta los procesos de representación. Las imágenes algorítmicas son programas informáticos con un carácter menos representativo que performativo y pragmático. Su sintaxis se compone de paquetes de instrucciones para su ejecución efectiva y sus valores se sustituyen por variables (Hoelz y Marie, 2016). La imagen debe responder a las obligaciones de eficacia comunicativa y económica. El criterio aplicable a la imagen es el de su éxito o fracaso a la hora de desempeñarse en tal sentido.

El desajuste entre la representación y lo representado, y el territorio de conflicto en la lucha política por las imágenes y los significados que aquel abría, empieza a desdibujarse cuando las ambivalencias de la imagen se reemplazan por la imagen en cuanto que información, programa y algoritmo. Se hace necesario pensar las imágenes no desde lo que significan o pudieran significar, sino desde la atención a las operaciones por las que despliegan una capacidad de agencia y provocan una transformación de las relaciones mundanas. La visión maquínica posibilita que objetos e imágenes nos perciban y que el ojo electrónico se sirva del ordenador para delegar en la máquina, y no en el espectador, la capacidad de análisis e interpretación del sentido de la realidad, que queda automatizada y cuyas reglas aquel desconoce (Virilio, 1998). Si la imagen algorítmica opera sobre sus espectadores-usuarios interpeándoles a maniobrar sobre ella, se perfilan nuevas conjugaciones de servidumbre maquínica por la que la imagen nos agencia y nos articula como componentes de complejos ensamblajes comunicativos, informacionales y mediáticos. Hay aquí una alternativa en la política de la imagen. ¿Cómo reelaborar una imaginación crítica para la desidentificación con ese escenario en que imágenes y miradas están atrapadas? La agencia icónica puede acabar apuntalando la subjetividad humana. Las imágenes solo tendrían agencia en referencia a las percepciones, deseos, y reacciones humanas. El “yo” sale finalmente reforzado de la experiencia de descentramiento a la que la imagen que se le muestra como activa le somete (Nail, 2019). Cabe preguntarse si celebrar la agencia de la imagen como descentramiento del sujeto y su apertura a otras ontologías no-humano-céntricas, no está replicando las lógicas de los programas de software, el Internet de las cosas o la Inteligencia Artificial, sobre las que crece la economía política capitalista (Galloway, 2013). La imagen algorítmica estaría reproduciendo un conjunto de reglas y programas tecnológicos automatizados, de cuyos procesos de definición e implementación los sujetos espectadores-usuarios quedan excluidos, habilitando nuevas subjetividades más productivas y mejor ajustadas a las nuevas demandas de atención, control y conectividad en red.



¿De qué es metáfora hoy un ojo alado? Apunta a la pervivencia la dicotomía entre lo inmaterial y lo corpóreo que atravesaba el sistema perspectivista y el modelo cartesiano de conocimiento que impulsó, pero inscrita y modificada en el contexto de los medios y dispositivos electrónicos. El ojo volador ya no es un ideal para el orden de la representación humanista sino que pasa a materializarse técnicamente en artefactos culturales como el dron o el satélite que ahora encarnan capacidades de visualización que desafían las capacidades perceptivas humanas. En el Renacimiento la perspectiva no se articuló solo en base a un imaginado cono visual o, como, diría Alberti, una pirámide visual, cuyo vértice desaparece dentro de la representación. Se basa también en otra pirámide inversa interseccionada con la anterior que tiene su vértice en el ojo del espectador. De este modo, la existencia de una multiplicidad de puntos de vista desde los que, en la lógica de la pintura medieval, una escena podía ser representada converge en un único ojo soberano. Esto implica también la sustitución de los dos ojos que funcionan en la visión humana por uno fijo y monocular, operación en la que los cuerpos de los espectadores quedan abstraídos. Las dependencias del cuerpo físico perceptivo con la temporalidad y la materialidad son superadas por un ojo inmutable que si bien asegura la centralidad del espectador, lo hace al precio de impedirle involucrarse con lo visto, separado de ello por la ventana en la que se genera la representación (Jay, 1994). Podría considerarse entonces que los dispositivos visuales digitales no vienen sino a reforzar y perfeccionar estas tendencias hacia la descorporeización, la inmaterialidad y el individualismo. De hecho, el paradigma de la perspectiva lineal no desaparece en la cultura visual digital. Sobre él se solapan los de la fotografía, la imagen-movimiento y la señal digital (Hoelz y Marie, 2016). Sigue presente en la visualización de datos, en muchos videojuegos o en dispositivos como las cámaras GoPro. Sin embargo, la distancia que esos dispositivos establecen no pertenece al espacio consciente del sujeto humanista. El juego de separaciones que para aquel se aseguraba en la perspectiva lineal se curva y ya no estamos seguros de estar siendo propulsados o arrojados al vacío, de ser sujetos u objetos, observadores u observados (Steyerl, 2014).



Edición digital de la imagen del ojo alado con la herramienta *perspectiva*, Antonio Ferreira, 2020.

Las nuevas máquinas de visión y las imágenes que generan no sirven para medir y manejar esa distancia, porque ignoran en sus programas las limitaciones de la percepción humana. Para acceder al orden perceptivo que imponen el sujeto debe desterritorializarse y prestar su mirada a un conjunto de instrucciones que la exteriorizan, la explotan y la reprograman (Ulm, 2018). La mirada movilizada se disgrega en una multitud de perspectivas y repliegues del espacio de representación que conducen al desmoronamiento de la coherencia perceptiva y corporal del sujeto. Este, frente a las imágenes tomadas por dispositivos electrónicos que sobrepasan las capacidades perceptivas humanas (la perspectiva satelital, la visión infrarroja, los sistemas de visión automática o la realidad aumentada) queda trabado entre la fantasía de una exclusiva posición de poder recuperada sobre lo visto y su exposición en las redes digitales como objeto de localización y cálculo estadístico. Se compone un modelo dañado de socialización en el que la participación democrática y las relaciones con los otros, con el territorio y las cosas del mundo, quedan subsumidas bajo las normas del consumo, la plusvalía y el control visual. De acuerdo con los mandatos de la interactividad electrónica se deshacen los vínculos entre lo estético y lo social en un entorno artificial de aislamiento activo que obtura cualquier forma de enunciación, compromiso o inteligencia colectivas (Munster, 2013). El ojo siempre abierto que encarnaba la actitud crítica muta ahora en uno insomne y enrojecido, sometido a la vigilia interminable de la experiencia mediática, que recuerda más a los órganos visuales endurecidos de un animal sin párpados, un insecto o un crustáceo, condenado a no dejar nunca de mirar (Martin Prada, 2012).

Al desplazarse las dimensiones representativas y semánticas de la imagen hacia la intensificación de sus capacidades socio-técnicas de intervención, el estatuto político de la imagen cambia. Y con ello los conceptos, categorías y estrategias que dibujan nuevas vías para la crítica política de y con la imagen. No sería la última de estas recuperar el poder ilusorio de la imagen frente a la pretensión de alcanzar una imagen absoluta cumplida en los desarrollos de la realidad virtual, el 3D o la alta definición. La ilusión —la categoría estética de la *apate* griega— nos tiende una trampa, un engaño que aparece como una invitación a inventar y actuar en contra de lo que se nos impone como lo real (Claramonte, en prensa). La imagen, para jugar a la contra de la alianza entre eficacia comunicativa y rendimiento económico en la que está atrapada, debe restar y descolocar elementos de esa realidad que se nos da, una vez instrumentalizadas las potencias ilusorias de la imagen, como cumplida e incuestionable. Lo que queda disminuido es el carácter relacional y distribuido de la agencia que emerge de los ensamblajes, de las colectividades abiertas, no totalizables y horizontales formadas por imágenes, espectadores, usuarios, materiales, cosas, medios y entornos.

### Difracción e intra-acción

Los presupuestos representacionales que señalan al sujeto de conocimiento como constante y preexistente, y a su objeto como pasivo y necesitado de una definición exterior a él, dan paso a articulaciones cognitivas implicativas y situadas en las que ambos se constituyen mutuamente. Pero es ese territorio abierto de relaciones posibles el que el capitalismo digital parasita desde sus llamamientos a la interactividad y la participación. Como es la imagen algorítmica la que sirve de instrumento para sostener este discurso, la crítica de la imagen puede acabar identificada con una condena de la visualidad como siempre alienante, sometida a las servidumbres del poder y sus espectáculos (Mitchell, 2017). Liberándonos de las imágenes, denunciando su falsedad, accedemos a la realidad que ellas ocultan. Con ello se pasa por alto el papel que juegan las tecnologías de la visión y las imágenes, no en la ocultación de lo que Felix Guattari llamaba la crisis global existencial, social y ecológica, sino en la conformación de los marcos de relación entre subjetividad, cultura y naturaleza, y de la visualización del Antropoceno y de la ecología-mundo capitalista. Las imágenes tienen la capacidad de performar esos marcos. Entonces se abre un territorio de lucha política no por sus significados sino por la apropiación consciente de los modos y procesos tecno-sociales mediante los que se nos da a ver el mundo, lo que nos hacen hacer las imágenes y lo que podríamos hacer con ellas, en cuanto partes de los ensamblajes complejos entre humanos y no-humanos, entre cultura, medios y naturaleza.

La imposición de los significantes e imaginarios capitalistas son incompatibles con la elaboración de un sentido de lo común. No estaríamos ya dentro de un modelo de cosmopolitanismo kantiano, que, en la superación de los intereses e inclinaciones particulares, permite acceder a una esfera pública igualitaria. Sucede más bien que los motivos de disputa no son las definiciones, las perspectivas o las representaciones de las cosas. Estos hechos se redefinen en la inmanencia de lo que Bruno Latour llama las materias en cuestión (*matters of concern*) según las que se decide qué preguntas son pertinentes para abordar diferentes situaciones puntuales, materialidades y procesos tecno-sociales. Los humanos establecen sus compromisos, proyectan sus acciones y desatan sus conflictos junto con las cosas que les condicionan y conducen a buscar soluciones o intensificar los desacuerdos (Latour, 2014; Stengers, 2014). Ello no descarta cuestiones como las del género, la identidad, la memoria, la opresión o la explotación económica sino que las reconecta en el marco de una nueva ecología política con las de la automatización, la ciencia, los media, el feminismo o el anti-colonialismo.<sup>3</sup>

La coherencia del espejo de la naturaleza se desestabiliza cuando las entidades se sitúan en marcos espaciotemporales de relación en las que aquellas no son separables ontológicamente. Frente a los discursos de la participación y la interacción individualistas, la teórica feminista Karen Barad (2007) ha propuesto el término de intra-acción para explicar la constitución mutua de agencias entrelazadas. Las distintas agencias no preceden a la interacción sino que emergen a través de su intra-acción material y discursiva. No existen como elementos individuales, sino como fenómenos constituidos por entretejidos ontológicos.<sup>4</sup> Los fenómenos son producidos a través de las intra-acciones. No caben las distinciones entre observador y observado, entre aparatos, máquinas de visión, representaciones y realidad. Son las intra-acciones las que determinan puntualmente los límites y las propiedades de los fenómenos. Es por estas prácticas productivas que cobran sentido las articulaciones materiales particulares del mundo. El objeto de investigación está entretejido con otros aspectos y elementos que hacen imposible delimitar clara y definitivamente sus contornos. Las distintas intra-acciones conforman distintas materializaciones del mundo. No existen elementos individuales preexistentes a las combinaciones de las que entran a formar parte, porque ellos ya son el resultado de dinámicas anteriores: el mundo intra-actúa constantemente consigo mismo. Las relaciones entre entornos, cuerpos, artefactos, cosas, cambian cuando ninguno de ellos es previo a su constitución intra-activa. Si en el contexto de la digitalización los paradigmas representativos de lo icónico y de las formas de ver están cediendo en favor de los performativos entonces también las relaciones con la imagen apuntan a una mutación similar. La imagen establece un ordenamiento puntual (un corte agencial) de los límites y aspectos de los



fenómenos dentro de la inherente indeterminación ontológica y semántica del mundo (Arlander, 2014; Barad, 2007). Es generada en la intra-acción entre los elementos y entornos representados en ella. Pero también en referencia a aquellos con los que la imagen se relaciona en sus procesos de materialización y visualización, sus componentes e inscripciones materiales, la huella ecológica que dejan su producción y consumo, las tecnologías visuales, otras imágenes y formas de recepción, el encuadre, la resolución, el movimiento, el tiempo, las subjetividades y los cuerpos de los que la elaboran, la perciben y la manipulan (Arlander, 2014). Legitimada por los mandatos de la participación y la interactividad en red, la alianza entre la imagen “perfecta” y las tecnologías de visualización reprimen la posibilidad de atender a ese carácter relacional de la agencia, que dibuja otras formas de mirada, coexistencia y creación, no escindidas de los entornos y distribuidas entre espectadores-usuarios, comunidades, imágenes, cosas, materiales, medios y medioambientes.

En la lógica del modelo representacional la imagen de una realidad natural o social queda reflejada, en cuanto que objeto u hecho ya siempre dado, como en un espejo. Pero el conocimiento y sus procedimientos siempre abren potencialidades críticas y políticas que antes no existían y que cuestionan la realidad de lo dado y su reproducción pasiva. Al reflejo se contrapone la materialidad del rayo de luz que al impactar sobre la superficie se difracta y provoca diferencias (García Selgas, 2008; Haraway, 1995). La difracción problematiza los dualismos entre lo orgánico y lo inorgánico, entre lo animado y lo inanimado, que sostienen y son sostenidas por la metáfora del espejo (Barad, 2014; Revelles-Benavente, 2018). Si la interacción se mantiene dentro de la representación y la metafísica del individualismo, es en la difracción donde la intra-acción mejor se reconoce. La difracción es una tecnología política que no pertenece a un orden representativo de homologías sino a los involucramientos intra-activos entre objetos y sujetos, artefactos, entornos, narrativas y modos de hacer. Las transformaciones digitales de la imagen presentan una naturaleza paradójica en la que se perfilan líneas de quiebra y de fuga. Por un lado parecen reforzar la posición perspectivista de autoridad sobre lo visto. Por otro, afinan los modos de dominación abstracta, socavando la centralidad de esa posición y multiplicando la desorientación corporal, cognitiva y perceptiva. En ellas friccionan el deseo de reciprocidad y la visualización distanciada, el anhelo de sentido y el miedo, los llamamientos a la cooperación, la gestión estadística de la vida y el control total. Hay una correspondencia entre estas contradicciones y las que recorren el Antropoceno, la era de la centralidad del ser humano y, al mismo tiempo, la de la crisis de su supervivencia como especie. ¿Y ahora qué?

## Bibliografía

Arlander, A. (2014), "De la interacción a la intra-acción en la performance del paisaje", *Artnodes*, nº 14, Página Web:

<https://core.ac.uk/download/pdf/39043734.pdf> [consulta: 02.05.2020]

Barad, K. (2007), *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham (NC), Duke University Press.

Barad, K. (2014), "Diffracting diffraction: Cutting together-apart", *Parallax*, Vol, 20, nº 3.

Belting, H. (2012), *Florenia y Bagdad: Una historia de la mirada entre Oriente y Occidente*, Madrid, Akal.

Bennet, J. (2010), *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham (NC), Duke University Press.

Blondheim, M. y Wilson, R. (Ed.) (2007), *The Toronto School of Communication Theory: Interpretations, Extensions, Applications*, Toronto, University of Toronto Press.

Casemajor, N. (2015), "Digital Materialisms: Framework for Digital Media Studies", *Westminster Papers in Culture and Communication*, Vol. 10, nº 1, Página Web:

<https://www.westminsterpapers.org/articles/10.16997/wpcc.209/> [consulta: 23.04.2020]

Catalá Domenech, J. M. (2017), *Viaje al centro de las imágenes. Una introducción al pensamiento esférico*, Santander, Shangrila.

Celis Bueno, C. (2017), "Economía de la atención y visión maquínica: hacia una semiótica asignificante de la imagen", *Hipertextos*, Vol. 5, nº 7, Página Web:

<http://revistahipertextos.org/wp-content/uploads/2015/12/Bueno-C.-2017.pdf> [consulta: 29.04.2020]

Claramonte, J. (en prensa), *Estética Modal II*, Madrid, Tecnos.

Coole, D. y Frost, S. (Ed.) (2010), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham (NC), Duke University Press.

Cubitt, S. (2005). *Ecomedia*, Amsterdam, Rodopi.

Dolphijn, R. y van der Tuin, I. (Ed.) (2012), *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Ann Arbor, Open Humanities Press.

Escobar, A. (2014), *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, UNAULA.

Fernández Polanco, A. (2012), "Usos performativos de las imágenes", *Re-visiones*, nº 2, Página Web: <http://www.re-visiones.net/index.php/RE-VISIONES/article/view/141/153> [consulta: 02.04.2020]

Goddard, M. y Parikka, J. (Ed.) (2011), *Unnatural Ecologies, The Fibreculture Journal*, nº 17, Página Web: <http://seventeen.fibreculturejournal.org/> [consulta: 11.08.2020]

Haraway, D. (1995), *Ciencia, Cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Barcelona, Cátedra.

Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parientes en el Chthuluceno*, Bilbao, Consonni.

Hoelz, I. y Marie, R. (2016), "The Status of the Image in Digital Culture", Página Web: [https://www.fotomuseum.ch/en/explore/stillsearching/series/27044\\_the\\_status\\_of\\_the\\_image\\_in\\_digital\\_culture](https://www.fotomuseum.ch/en/explore/stillsearching/series/27044_the_status_of_the_image_in_digital_culture) [consulta: 18.04.2020]

García Selgas, F. J. (2008), "Epistemología cyborg: de la representación a la articulación", en I. Sábada y A. Gordo, (Ed.), *Cultura digital y movimientos sociales*, Madrid, Libros de la Catarata.

Galloway, A. (2013), "The Poverty of Philosophy: Realism and Post-Fordism", *Critical Inquiry*, Vol. 39, nº 2.

Latour, B. (2014), "¿El cosmos de quién?, ¿qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck", *Revista Pléyade*, nº 14, Página Web: <https://www.revistapleyade.cl/pleyade/ediciones/numero-14/> [consulta: 02.04.2020]

Leppénies, P. (2018), "The Anthropocene: The Invention of Linear Perspective as Decisive Moment in the Emergence of a Geological Age of Mankind", *European Review*, Vol. 26, nº 4.

López, K. (2017), "Arturo Escobar, Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia", *Amerika, Mémoires, identités, territoires*, nº 16, Página Web: <https://journals.openedition.org/amerika/7918> [consulta: 06.05.2020]

Martín Prada, J. (2012), *Otro tiempo para el arte. Cuestiones y comentarios sobre el arte actual*, Valencia, Sendemá.

Mitchell, WJT (2017), *¿Qué quieren las imágenes? Una crítica de la cultura visual*, Vitoria-Gasteiz, Sans Soleil.

Moore, J. W. (2015), *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*, Londres y Nueva York, Verso.

Munster, A. (2013), *An Aesthesia of Networks: Conjunctive Experience in Art and Technology*, Cambridge (MA), Londres, The MIT Press.

Nail, T. (2019), *Theory of the Image*, Oxford, Oxford University Press.

Parikka, J. (2011), *Medianatures: The Materiality of Information Technology and Electronic Waste*, Londres, Open Humanities Press.

Revelles-Benavente, B. (2018), "Material Knowledges. Intra-acting van der Tuin's new materialism with Barad's agential realism", *Enrahonar*, nº 60, Página Web: <https://revistes.uab.cat/enrahonar/article/view/v60-revelles-benavente> [consulta: 13.04.2020]

Rovira, J. M. (2006), "Quid Tum", *DC. Revista de Crítica Arquitectónica*, nº 15-16.

Speranza, G. (2020), *Futuro presente*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Stengers, I. (2014), "La propuesta cosmopolita", *Revista Pléyade*, nº 14, Página Web: <https://www.revistapleyade.cl/pleyade/ediciones/numero-14/> [consulta: 02.04.2020]

Steyerl, H. (2014), *Los condenados de la pantalla*, Buenos Aires, Caja Negra.

Ulm, H. (2018), "La distancia y el instante. Técnica, estética y política en el devenir digital", *Ponencia Congreso Internacional Imágenes y Medialidad*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado.

Virilio, P. (1998), *La máquina de visión*, Madrid, Cátedra.

---

## Notas

\* Este artículo forma parte del proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (España) *Imágenes, Acción y Poder. Agencia icónica y prácticas de la imagen contemporánea* (FF12017-84944-P).

<sup>1</sup> El Antropoceno es el nombre que ha recibido la nueva era geológica provocada por la intervención humana, sobre todo como efecto del uso masivo de combustibles fósiles. Habitualmente su inicio se sitúa cronológicamente aproximadamente hace doscientos cincuenta años, con el inicio de la Revolución Industrial. La observación de Lepennies viene a recordar que los cambios ideológicos, técnicos y culturales que han generado esta nueva era ya venían fraguándose antes de ese momento. Por otro lado, si el término Antropoceno se refiere a la modificación humana de los procesos geológicos entonces es una denominación todavía dependiente de lógicas demasiado antropocéntricas. Mediante el término alternativo de Chthuluceno, Donna Haraway (2019) ha subrayado que el alcance de estas transformaciones no puede quedar acotado y abstraído únicamente en referencia a lo humano, pues sus consecuencias, que afectan a todas las especies y al conjunto de los medioambientes del planeta, lo desbordan y descentralizan. Por su parte, Jason W. Moore (2015) advierte de que calificar la historia del mundo moderno como "la edad del hombre" diluye el hecho de que los problemas del mundo no han sido provocados indistintamente por todos los seres humanos, sino por el capital. De ahí que proponga el término más ajustado de Capitaloceno.

<sup>2</sup> Esto no significa que esas dimensiones representativas simplemente desaparezcan. Lo que cambia es la relación entre los aspectos representativos y performativos de la imagen, porque los primeros ya no se ajustan al modelo de la teoría representacional del conocimiento.

<sup>3</sup> Es un camino abierto por pensadoras como Donna Haraway, Sadie Plant, Rosi Braidotti o Elizabeth Grosz.



---

<sup>4</sup> Esta ontología viva tiene paralelismos con la ontología relacional, en oposición a la ontología dual, propia del racionalismo occidental (Escobar, 2014). Esta se traduce en prácticas de separación entre mente, cuerpo, individuo, comunidad, naturaleza y cultura. La ontología relacional deja de centrarse en la observación y el análisis distanciado de un objeto, persona, animal o situación recortados de su entorno. Ni este ni aquellos son entidades discretas, existentes por sí mismas, sino parte de un mundo entero que se en actúa a través de una variedad de prácticas vinculadas a las multiplicidades entre humanos y no-humanos (López, 2017). Arturo Escobar analiza la fotografía de un hombre y una niña remando un potrillo- una canoa, en el Pacífico Sur colombiano-, para explicar la ontología relacional. La escena no es la de la transmisión puntual de una habilidad de un padre a su hija. Se trata de la transmisión del mundo no-humano que ha participado en la composición de ese saber. El potrillo está hecho de un árbol del manglar gracias a saberes a su vez transmitidos por los antepasados. El manglar ha sido recorrido por los habitantes del lugar, está conectado con el ritmo de las mareas, el mar, la luna. Es un ecosistema complejo de relaciones entre organismos, minerales, vida aérea, acuática, anfibia, incluso sobrenatural. Es a esta red de interrelaciones y materialidad a lo que Escobar llama ontología relacional. Ahora bien, ¿qué sucede con la imagen fotográfica? ¿no están ella y el aparato que ha recogido la escena también tramados en esa red? ¿desde dónde la tomó Ulrich Oslender, el antropólogo autor de la foto? ¿Por qué ese encuadre, esa composición, esa definición? ¿Cómo han viajado los materiales que componen la cámara y que hacen posible recoger ese instante desde, especulemos, una mina centroafricana al Pacífico colombiano? ¿Cómo me relaciono con esa foto al abrirla en la pantalla del ordenador? ¿Según qué tecnologías, saberes y dinámicas ecológicas, económicas y sociales?

## Ecoficciones

Análisis del imaginario cinematográfico de posibles futuros ecosociales y alternativas de las narrativas especulativas

Paula Bruna Pérez

Universidad de Barcelona / [pbp1278@gmail.com](mailto:pbp1278@gmail.com)

---

### Resumen

Décadas de cine de ciencia ficción han formado un archivo de imágenes de posibles futuros que forjan el imaginario colectivo. En este texto expongo un análisis de estos escenarios ecosociales futuros que se contemplan como posibles desde el modelo socioeconómico occidental y que se reflejan en el cine de masas, poniendo atención en las ficciones y aporías del realismo capitalista que el cine desvela, los límites de nuestro paradigma dicotómico que constriñen el imaginario de lo posible y las narrativas cinematográficas para transgredirlos. Finalmente, presento el taller Ecoficciones, una práctica artística colectiva con el que analizar el abanico de posibles que el cine de masas nos ofrece y transgredirlo mediante la creación imaginarios alternativos. Fruto del taller es el catálogo de ecoficciones, que responde al futuro apocalíptico que nos dibuja el paradigma occidental mediante una multiplicidad de realidades especuladas alejadas del antropocentrismo y el supremacismo de nuestra especie.

### Palabras clave

ciencia ficción; futuro; cine; realismo capitalista; imaginarios alternativos; ecoficciones; narrativas especulativas; paradigmas alternativos.

---

### 1. El interés de la ciencia ficción para el estudio de los conflictos ecológicos

El imaginario de futuro siempre ha reflejado los conflictos y anhelos de la sociedad del presente. Durante la Guerra Fría y la amenaza nuclear, la ciencia ficción se llenó de seres grotescos fruto de accidentes nucleares, como las hormigas gigantes de la película *Them!* (Gordon Douglas, 1954) o el monstruo de *Godzilla* (Ishiro Honda, 1954). La carrera espacial y la llegada a la luna propiciaron un repertorio de imaginarios de futuro fuera de la Tierra, como en *Silent Running* (Douglas Trumbull, 1972). Actualmente, en la ciencia ficción están muy presentes las catástrofes ambientales, hasta el punto de que se ha creado un término específico para la ciencia ficción que habla del cambio climático: *climate fiction*.

La fuerza de la ciencia ficción como herramienta para comprender los conflictos del presente reside en que ésta ofrece una visión alienada desde fuera, que nos permite examinarnos a nosotros mismos y a nuestras instituciones desde otra perspectiva (Canavan, 2014). Además, en estos mundos proyectados, los conflictos de las sociedades del momento son llevados al extremo en una suerte de hipérboles de advertencia, lo que resulta muy útil para verlos más claramente. Esto es lo que ocurre en la serie *Under the Dome* (Brian K. Vaughan, 2013-2015), donde una misteriosa cúpula rodea el pueblo de Chester's Mill convirtiendo los límites del planeta en físicos y palpables.

Imaginar futuros también funciona como campo de pruebas de posibles soluciones. Resulta ingeniosa y divertida la oda al velcro que propone Kubrick en *2001: A Space Odyssey* (1968) como solución a los problemas de ingravidez dentro de una nave espacial. Por otra parte, imaginar futuros distópicos tiene el poder de activar cambios en el presente que desarticulan la predicción y la vuelven imposible (Žižek, 2009).<sup>1</sup> Como le sucede al protagonista de *Twelve Monkeys* (Terry Gilliam, 1995), la visión futura distópica nos impulsa a regresar a un pasado-presente con la intención de impedir el suceso que convirtió la superficie de la Tierra en inhabitable. Sin embargo, un exceso de visiones futuras apocalípticas puede conducir a la inacción por ecofatiga<sup>2</sup> (Huertas y Corraliza, 2016) o por pesimismo, que conduce a la aceptación del sistema actual y su destino como única alternativa posible (Demos, 2017; Žižek, 2008).

La ciencia ficción es, pues, una herramienta interesante para tratar la interacción entre la sociedad y el medio ecológico en el que se desarrolla, ya que pone de manifiesto las fricciones del presente, advierte de los riesgos de dinámicas actuales mediante la exageración y experimenta con posibles soluciones. Pero además es interesante por su potencial para modificar el futuro, ya sea mediante las reacciones que provocan las proyecciones distópicas como mediante la formación de imaginarios colectivos de lo posible.

## 2. Imaginarios de futuro en el cine de ciencia ficción de masas

Para configurar una idea sobre nuestro imaginario colectivo de lo posible, expongo a continuación los mundos futuros más recurrentes en el cine de masas y definitorios de nuestro modelo socioeconómico, apoyándome en películas representativas cuya trama está relacionada con algún o varios conflictos ecológicos.

## Mundos del cambio climático: La simplificación de lo complejo



Imagen 1: En *The Day After Tomorrow* (Roland Emmerlich, 2004), el cambio climático se muestra como un fenómeno repentino y apocalíptico, primero en forma de grandes olas que inundan la ciudad de Nueva York y después con la caída en picado de las temperaturas hasta niveles extremos de frío. En un par de días, la emblemática ciudad se convierte en un paisaje desolador al que muy pocos sobreviven.

*The Day After Tomorrow* (Roland Emmerlich, 2004) muestra una Nueva York devastada por la llegada abrupta de una nueva glaciación. En cuestión de días, el clima del planeta ha dado un vuelco y se vuelve gélido debido al desencadenamiento de la “gran tempestad”, que provoca un descenso de 100 grados Fahrenheit por hora. Millones de personas mueren en las sucesivas tormentas y heladas. Entre los pocos supervivientes se encuentran, por supuesto, el protagonista (un climatólogo cuyas advertencias han sido ignoradas), su familia y el presidente de los Estados Unidos de América, quien al final de la película pronuncia el siguiente discurso:

*“Durante años hemos actuado convencidos de que podíamos seguir consumiendo los recursos naturales de nuestro planeta sin que hubiera consecuencias. Nos equivocamos. Yo me equivoqué. Tener que dar mi primer discurso en un consulado en tierra extranjera demuestra que todo ha cambiado. No sólo para los EE.UU. Personas de todo el planeta son ahora huéspedes de las naciones que en su día llamamos el Tercer Mundo. En este momento de necesidad nos han acogido y nos han dado cobijo. Y yo agradezco profundamente su hospitalidad.”*

Este discurso (impensable en la era Trump) sucede en el tiempo de la calma, después de una catástrofe que se percibe como recuperable. Tras el perdón casi católico del presidente, y la implícita promesa de fe ciega en la ciencia como salvadora, el progreso occidental regresará desde ese “Tercer



Mundo” donde temporalmente se cobija, sin apenas ser cuestionado. Y es que, tal y como argumenta Mark Fisher (2018, p.44) la catástrofe ambiental aparece en la cultura capitalista como simulacro, como un fallo temporal del sistema que es enmendado por el propio capitalismo.

La simplicidad con la que se trata el cambio climático en este tipo de películas de masas contrasta con la complejidad real del asunto. Es precisamente por su magnitud y complejidad por la que Timothy Morton califica el cambio climático de *hiperobjeto* (2016), es decir, un objeto tan extenso en el tiempo y el espacio que es imposible de señalar o detectar directamente, que tiene más partes que el todo, y cuya comprensión precisa de un pensamiento sistémico. En cambio, *The Day After Tomorrow* sugiere un cambio climático sobrevenido, detectable, y rápidamente corregible tras enmendar el error político (no se sabe bien cómo) y retomar el buen camino del progreso científico. Este tipo de películas con personajes poco desarrollados, historias predecibles y mensajes ambientales simplificados, se recrean de una manera tan explícita en el espectáculo del desastre que pierden su capacidad para emocionar e incitar a la reflexión (Ivakhiv, 2013, p. 276).

En el análisis del reflejo social que aporta esta película no se puede pasar por alto la supremacía del hombre (el protagonista salvador) occidental (la gran potencia de EE.UU.) científico (poseedor del conocimiento y la verdad). Tal dominancia eclipsa otra supremacía que, aunque evidente y común en el cine de ciencia ficción, resulta relevante para este análisis: la especista. Si se muestra muy poco de lo que sucede en otros países, ni que decir tiene que no se menciona en absoluto qué pasa con las demás especies del planeta, ni siquiera aquellas domesticadas de las cuales dependemos. La única excepción es un perro, un fiel compañero de los protagonistas que, lejos de aportar otra visión, enfatiza la humana. El punto de vista es, pues, humano, y no sólo eso, sino del subgrupo minoritario del hombre blanco estadounidense pudiente.

## Mundos superpoblados: El excedente de personas



Imagen 2: En la Nueva York superpoblada de *Soylent Green* (Richard Fleischer, 1974), una gran mayoría vive hacinada en literalmente cualquier rincón de la ciudad, mientras una pequeña élite vive cómoda y lujosamente. La contaminación, la pobreza, el hambre y la corrupción dominan la ciudad.

Los primeros minutos de la película *Soylent Green* (Richard Fleischer, 1974) exponen magníficamente cómo se llega a la distopía de la superpoblación. En forma de secuencia fotográfica, se muestra la progresión de la expansión de la conquista del oeste, que da paso a la escasez, la contaminación y las aglomeraciones de la sociedad postindustrial. Finalmente, aparece un mundo en ruinas y estamos en Nueva York en el año 2022 con una población de 40 millones de personas. La catástrofe ha sucedido, el futuro distópico ha llegado.

Esta corta secuencia de fotografías previas al inicio de la película muestra lo que Kenneth E. Boulding describe como el paso de la “*economía del cowboy*” (que considera las reservas como infinitas y el consumo en expansión) a la “*economía de la nave espacial*” (caracterizada por la escasez, la contención y el control) (Höhler, 2014). Este cambio de visión, con evidentes consecuencias ecológicas, es fruto del momento histórico de mediados del siglo XX. La aparición de las primeras fotografías del planeta Tierra desde el exterior (“*Earthrise*”<sup>3</sup>, obtenida por el Apollo 8 en 1968, y “*Blue Marble*” tomada por el Apollo 17 en 1972) pusieron de manifiesto algo que no era en absoluto nuevo, pero que nunca antes se había visto en forma de evidencia fotográfica: la finitud de la Tierra y la necesidad de convivencia como una misma especie en esta *canica azul*<sup>4</sup>. Además, el informe “*Los límites del crecimiento*” (Meadows, 1985), presentado en la

conferencia de Naciones Unidas en Estocolmo de 1972, ayudó a difundir la idea de que los humanos vivimos en el mismo barco.

La conjunción de la evidencia de los límites de los recursos junto con la explosión demográfica del momento (*baby boom*) se traduce rápidamente en inquietud sobre si cabremos todos en la Tierra. Así, a finales de los 60 surgen movimientos de control de la población, y en la década de los 70 China comienza a aplicar sus políticas de control de natalidad (Höhler, 2014); sin embargo, el consumo per cápita sigue en aumento. En este contexto florecen en el imaginario colectivo futuros distópicos superpoblados como la citada *Soylent Green*.

El imaginario de la superpoblación sigue presente en el cine de ciencia ficción, siendo el detonante para la búsqueda de otros planetas como sucede en *Elysium* (Neill Blomkamp, 2013). Y es que el temor a la superpoblación sigue estando vigente, como se percibe en opiniones de autores contemporáneos que consideran el hecho de nacer como el nuevo pecado original<sup>5</sup> y en llamamientos a abstenerse de la reproducción (desde el “*Make kin, not babies*” de Donna Haraway hasta el Movimiento por la Extinción Humana Voluntaria).

Como en tantas otras películas, en *Soylent Green* se achaca el resultado distópico al exceso de población y no al exceso de consumo por una parte de ella, por lo que la solución pasa por el control de la población. La propuesta de actuar en sólo una parte de la ecuación es aún más evidente en *Downsizing* (Alexander Payne, 2017). En una escena de esta película, el vendedor de la tecnología que permite reducir el tamaño de los humanos deja claro que el objetivo no es alcanzar un equilibrio ecológico (pues a menor tamaño, cabría esperar un menor consumo de recursos y menos contaminación asociada) sino posibilitar un consumo prácticamente ilimitado. Imaginarios como este colaboran a difundir la fe en que la tecnología siempre empujará hacia arriba los límites del consumo, a cualquier coste. En definitiva, la opción de incidir en el nivel de consumo brilla por su ausencia en este tipo de imaginarios.

## Mundos bárbaros: No hay alternativa



Imagen 3: Escena de *Mad Max: Fury Road* (George Miller, 2015) en la que el tirano Joe abre las compuertas de la fuente de agua. Abajo, las masas desdentadas y harapientas se abalanzan por el ansiado recurso con sus rudimentarios cuencos y con sus bocas abiertas, pisoteándose unos a otros.

*“Amigos, no os volváis adictos al agua. Se apoderará de vosotros y resentiréis su ausencia”*, sentencia el tirano Joe tras cerrar bruscamente las compuertas del agua ante la aún sedienta masa de desdentados y harapientos. Asistimos a la crueldad del totalitarismo de *Mad Max: Fury Road* (George Miller, 2015) desde la comodidad de las butacas del cine, y por contraste nuestro tranquilo mundo capitalista parece un paraíso.

La saga *Mad Max* ejemplifica la famosa frase de Frederic Jameson (2005, p.199) de que *“es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”*. Según Jameson, en el capitalismo tardío existe la creencia universal de que, dado que las alternativas históricas al capitalismo han demostrado ser inviables e imposibles, ningún otro sistema socioeconómico es concebible y mucho menos prácticamente disponible. Esta teoría es refrendada por Fisher, quien define el actual sistema político con el término de realismo capitalista: *“la idea muy difundida de que el capitalismo no sólo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso imaginarle una alternativa”* (Fisher 2018, p.22).

El imaginario cinematográfico está colmado de escenarios distópicos que fortalecen la dicotomía de capitalismo o barbarie y la idea de que no hay alternativa al capitalismo. Muchas de estas películas están cargadas de añoranza de los buenos tiempos consumistas. Escenas como la del disfrute de una Coca-Cola en el mundo devastado de *The Road* (John Hillcoat, 2009) inscriben profundamente el realismo capitalista en el imaginario colectivo (Abu Ali, 2016). Además, los relatos distópicos y apocalípticos difunden miedo, que es utilizado para justificar la pérdida de libertades y el retroceso en los derechos humanos.<sup>6</sup> En este sentido, la secuencia citada de *Mad Max: Fury Road* es un ejemplo hiperbólico del uso del miedo para limitar los



derechos más básicos de la población: desde el aspecto terrorífico de Joe y su séquito, hasta su discurso que infunde el temor a algo tan básico como es nuestra dependencia del agua.

También es mediante el miedo como en la serie *Years and Years* (Simon Cellan Jones y Lisa Mulcahy, 2019) los ciudadanos de la Manchester del futuro próximo pierden la libertad de movimiento en un barrio marginal considerado como potencialmente peligroso. Pero nótese que en *Years and Years*, los barrios cercados, los campos de refugiados, las políticas de exterminio, etc., ocurren dentro de una sociedad capitalista y democrática. Y es que, en contraste con el totalitarismo postapocalíptico de *Mad Max: Fury Road*, imaginarios como el de *Years and Years* presentan mundos en los que el ultra-autoritarismo y el capital no son para nada incompatibles (Fisher, 2018, p.22): los campos de concentración y los repartidores de comida a domicilio coexisten perfectamente. No se trata de capitalismo o barbarie, sino que se exhibe la barbarie del sistema actual, contradiciendo su propio relato. Y esto precisamente, la exhibición de la contradicción, la invocación de lo real que subyace a la realidad que el capitalismo nos presenta, es según Fisher la única estrategia que posibilita un cuestionamiento serio del sistema capitalista actual.

Por último, hay que señalar que en *Years and Years* la catástrofe no es inminente ni es algo que ya ha ocurrido, sino que se vive a medida que transcurre la vida en un sistema que aún se parece mucho al nuestro. El mundo se desliza en un cataclismo lento, progresivo, y eso lo hace aceptable, como evidencia el discurso de la abuela en el último capítulo de la serie, en el que nos culpa como sociedad por haber contribuido poco a poco a que el mundo sea tal y como es.

## La conquista de otros mundos: La vida escindida

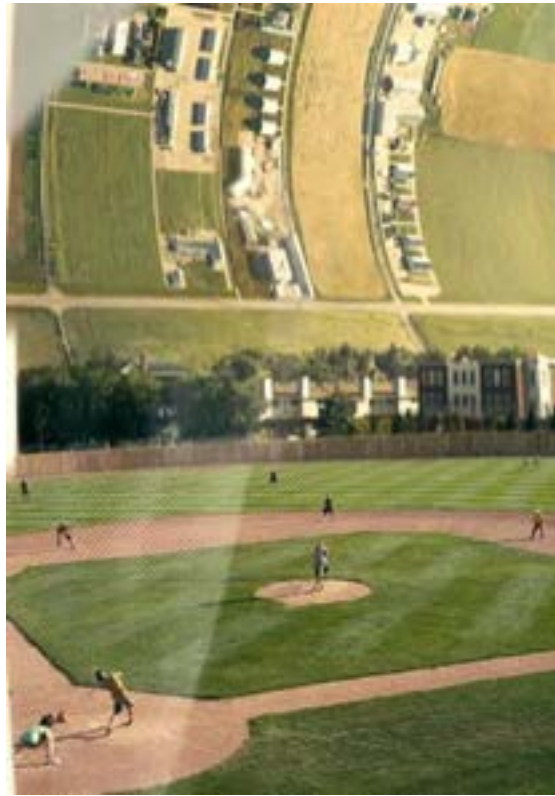


Imagen 4: Montaje de Nick Acosta a partir de fotogramas de la escena de *Interstellar* (Christopher Nolan, 2014) en la que el protagonista descubre la Estación Espacial Cooper. Como puede verse en la imagen, en la estación se han reproducido las condiciones ambientales de la Tierra, e incluso el “american way of life”. Esta escena pone en evidencia el tipo de personas que podrán huir del planeta en caso de catástrofe global, y la ausencia de crítica al modelo que ha conducido a la devastación de la Tierra (ver escena en: <https://thumbs.gfycat.com/InnocentGoodnaturedKangaroo-mobile.mp4>).

“El fin de la Tierra no será nuestro fin”, reza el poster de la película *Interstellar* (Christopher Nolan, 2014). La frase refleja la fantasía estructural del realismo capitalista que Fisher (2018, p.44) señala como una de sus aporías más evidentes: la suposición de que los recursos son infinitos. En *Interstellar*, el fin de la Tierra no será nuestro fin porque, una vez agotados los recursos terrestres, podremos continuar explotando los de otras galaxias, y si la Tierra se convierte en un lugar inhabitable, transformaremos y habitaremos otros lugares del universo.

La fantasía colonizadora no se circunscribe a las películas de ciencia ficción; la NASA y proyectos privados como el Mars One trabajan desde hace décadas en las posibilidades de terraformar planetas,<sup>7</sup> con una enorme inversión de tiempo, capital y recursos tecnológicos. Para abordar la terraformación como alternativa, tomemos el final de *Interstellar*, cuando el protagonista despierta en la Estación Espacial Cooper y descubre el mundo recreado en ella: casas, vegetación, un grupo de personas jugando al béisbol... La existencia de todo ese mundo fuera de la Tierra transmite (sin mostrarla) la reproducción del Génesis bíblico que ha acontecido en la nave,

pues para que tal escena exista debe de haberse procurado la luz para que vivan las plantas, el aire para que respiren los jugadores, la gravedad para que la pelota caiga, y en definitiva las condiciones y los procesos físicoquímicos y biológicos que posibilitan la vida. Dios es substituido por el ser humano en la creación de manera que, si en el cristianismo todo lo que hay en la Tierra fue creado para el servicio del ser humano, el capitalismo tardío extiende este utilitarismo al universo entero, que está ahí para ser explotado por nosotros.

Pero, si no hemos sido capaces de habitar el lugar que nos es propicio, ¿qué nos hace pensar que seremos capaces de habitar un entorno completamente hostil para la vida? Y, visto que la recreación del nuevo mundo se hace siguiendo el mismo modelo socioeconómico actual, ¿qué evita que los problemas ambientales que hemos causado en la Tierra no continúen en el espacio exterior? Por otra parte, la huida de una Tierra devastada, de ser posible, sería una solución accesible sólo para unos pocos. La escena de *Interstellar* del campo de béisbol en la Estación Espacial Cooper da pistas sobre qué nacionalidad y qué clase social se ha visto beneficiada en esta huida. En el planeta devastado queda la humanidad que no ha tenido opción de salvarse, junto con el resto de especies de la Tierra que nunca fueron contempladas en el plan de fuga.

Existe en nuestro imaginario otra forma recurrente de huida: la transmigración de la vida al mundo virtual. *The Matrix* (Lana Wachowski y Lilly Wachowski, 1999) o la citada *Years and Years* son ejemplos de esta alternativa que supone la emancipación de los límites físicos y temporales, incluida la mortalidad. En estos casos, ya no se trata de “humanos sin mundo”<sup>8</sup> como aquellos en busca de un planeta para habitar, sino de “humanos sin cuerpo” que se convierten en “humanos-mundo” puesto que, transgredidos todos los límites, nada será sino humano, o como dirían algunos, todo será californiano (Danowski y Viveiros de Castro, 2019, p. 95). De nuevo surge la cuestión de quién podrá beneficiarse de esta solución y quién quedará fuera.

## Regreso al mundo tras la catástrofe: La repetición de la historia



Imagen 5: La nave Axiom de *Wall-E* (Andrew Stanton, 2008). Muchos años después de la huida del planeta, la gran corporación BnL (responsable de la devastación de la Tierra) dirige y controla la sociedad, que vive infantilizada e inmovilizada, completamente escindida de los sistemas ecológicos y también del trabajo.

*Wall-E* (Andrew Stanton, 2008) retoma la trama de la huida del planeta donde *Interstellar* la dejó, pues comienza con la humanidad viviendo en una nave espacial desde que la Tierra se convirtió en inhabitable debido a los excesos del capitalismo de consumo y las corporaciones. Tanto en la estación espacial Cooper (*Interstellar*) como en la nave Axiom (*Wall-E*), la vida de los humanos se desarrolla con normalidad a pesar de estar desvinculada de los sistemas ecológicos terrestres. Incluso parece que transcurre con mayor tranquilidad, pues el sistema está totalmente controlado y tanto la población como el capital han dejado de estar a merced de las “catástrofes naturales”.

*Wall-E* acaba con el regreso de los humanos a la Tierra tras descubrir signos de su recuperación. Sin embargo, los títulos de crédito extienden el relato, y vemos que la evolución de los humanos regresados coincide paso por paso con el relato occidental de la historia de la humanidad: la agricultura, la ingeniería, la urbanización... La paradoja que supone que la Tierra se recupere siguiendo el mismo proceso que llevó a su devastación puede interpretarse como una constatación de la teoría de Fisher sobre nuestra incapacidad para imaginar un sistema social diferente al nuestro. Por otro lado, la repetición de la historia y del progreso también podría interpretarse como una acción deliberada, fruto de la creencia de que nuestro sistema es el mejor, por lo que debe reproducirse. En todo caso, la catástrofe ambiental de nuevo es entendida como un simulacro en la cultura capitalista, un fallo temporal tras el cual todo vuelve a la normalidad del progreso.



Tras los títulos de crédito, la película esconde una última sorpresa: la aparición de la cuña publicitaria de BnL, la macrocorporación que devastó la Tierra y que sometió a los humanos en la nave Axiom. Para ponernos en situación, recordemos que en *Wall-E* se nos cuenta una historia en la que el sentido de cooperación y responsabilidad social de los humanos se acaba imponiendo a la tiranía consumista de la macrocorporación BnL, y los títulos de crédito afianzan este triunfo. Sin embargo, la cuña publicitaria final da un giro irónico a todo ello desvelando que, en realidad, este relato aparentemente anticapitalista está patrocinado por el mismísimo villano de la película. Su control y sometimiento siguen vivos y están detrás del mensaje, que queda profundamente alterado en lo que es un claro ejemplo de *anticapitalismo corporativo*, es decir, un discurso anticapitalista que tiene su origen en el propio capitalismo y que desarticula el movimiento anticapitalista auténtico (Fisher, 2018, p.37).

La difusión de cierto anticapitalismo no es algo extraño en el cine de masas donde cada tanto el villano es una corporación (*Wall-E*, *Avatar*, *Moon...*). Más que minar el realismo capitalista, este anticapitalismo gestual lo refuerza (Fisher, 2018 p.35), pues cierta dosis de un leve y controlado anticapitalismo desarticula la auténtica crítica. Así, *Wall-E* exhibe nuestro anticapitalismo frente a nosotros y eso nos permite seguir consumiendo con impunidad (Fisher, 2018, p. 36). Quienes llegamos hasta el final de la cinta, asistimos con impotencia a la revelación del origen corporativo del mensaje anticapitalista que acabamos de disfrutar, de la mano del anuncio de BnL a modo de patrocinador de la película que supuestamente lo critica.

### 3. Romper con el futuro. Desmontando el paradigma de la modernidad, el progreso y el capitalismo

Parece, pues, que nos es difícil pensar en un futuro que no sea apocalíptico, y cuando lo intentamos, o bien se asemeja demasiado a una repetición de la historia que conduce inevitablemente al desastre inicial, o bien puede confundirse con el anticapitalismo corporativo. Pero si, como se interpreta del texto de Jameson, nuestra limitación a la hora de imaginar posibles escenarios tiene su origen en el paradigma desde donde los pensamos,<sup>9</sup> entonces desmontando la ficción del capitalismo tardío, mostrando sus aporías y desvelando el realismo capitalista,<sup>10</sup> deconstruyendo la noción de visión dominante,<sup>11</sup> y en definitiva traspasando las fronteras del paradigma establecido, quizás nos conduzca a una apertura de los escenarios posibles.

En este viaje hacia nuevas formas de pensarnos en el mundo, encontramos aliados en las culturas alejadas del capitalismo y la modernidad occidental, revisionadas ahora no como una sobrevivencia del pasado, sino como posibles maneras de subsistencia en el futuro (Danowski y Viveiros de

Castro, 2019, p.218). La manera de entender el mundo de *Dersu Uzala* (Akira Kurosawa, 1975), por ejemplo, carece de las fronteras occidentales entre natura-cultura y yo-otro; pues Dersu es un indígena de la taiga con una cosmovisión animista para quien el tigre, el fuego y todos los demás integrantes del mundo tienen subjetividades al mismo nivel que los humanos. Esta cosmovisión se asemeja a lo que Eduardo Viveiros de Castro<sup>12</sup> llama *perspectivismo amerindio*<sup>13</sup> y es que, en ciertas comunidades de la Amazonía, la noción de humano depende del punto de vista. Así, por ejemplo, los humanos se ven entre sí como humanos, mientras que los jaguares ven mundos diferentes, pero entre ellos también se ven como humanos (Viveiros de Castro, 2013). Esta perspectiva pone entre las cuerdas no sólo el binomio objeto/sujeto, sino también el de humano/no humano y el de cultura/natura.



Imagen 6: Escena de *Dersu Uzala* (Akira Kurosawa, 1975). Para el cazador, el fuego, el agua, el sol, el tigre, todo es “gente”. Su cosmovisión animista, que contrasta fuertemente con el supremacismo y la jerarquía antropocéntrica occidental, provoca la risa de todos menos del capitán Vladímir, quien le admira y le ama a pesar de la diferencia de sus mundos.

También es posible desestabilizar mundos de pensamiento con la creación de otros nuevos (Gunkel et al, 2017, p.14). Es lo que hace Apichatpong Weerasethakul con su cine inventivo, performativo y creador de mundos en los que naturalmente se disuelven las fronteras occidentales de lo posible (Marrero-Guillamón, 2018). Películas como *Uncle Boonmee Who Can Recall His Past Lives* (2010) están repletas de fantasmas, personas reencarnadas en animales, diferentes espíritus que habitan el mismo cuerpo, animales que conversan con humanos..., en definitiva, una multitud de mundos en los que las inmaterialidades se materializan y son percibidas como reales. El

resultado es una experiencia sensorial con gran capacidad transformadora, que presenta nuevas formas de entidades, nuevas subjetividades y nuevos mundos de pensamiento (Marrero-Guillamón, 2018).



Imagen 7: Escena de sexo interespecie entre una princesa y un pez, en *Uncle Boonmee Who Can Recall His Past Lives* (Apichatpong Weerasethakul, 2010). En la película se transgreden con naturalidad las dicotomías occidentales, fluyendo entre lo vivo y lo muerto, lo humano y lo no humano y el pasado y el presente.

Por otro lado, resulta interesante el recurso de apostar por protagonistas outsiders, queers o rebeldes que no acaban de encajar en la sociedad, alejándose de la figura del héroe occidental. Me refiero al tecnócrata soñador de *Brazil* (Terry Gilliam, 1985), a la rebelde mutilada de *Mad Max: Fury Road*, al mutante de *Waterworld* (Kevin Reynolds, 1995), o al extraño burócrata infectado de *District 9* (Neill Blomkamp, 2009). Es precisamente su rareza lo que les confiere un poder especial para encontrar subterfugios, grietas y vías de escape de la catástrofe a la que se dirige o se ha dirigido la sociedad. Su papel protagonista como visionarios, mediadores y facilitadores de otros mundos posibles supone una crítica a la sociedad y a lo que ésta considera “normal” o mainstream, responsabilizándola de la caída al desastre. Es preciso escapar de esa normalidad si queremos visualizar alternativas (Cuello, 2018). Para ello, sigamos al raro, al mutante, o como diría Bruno Latour (2011), al Frankenstein.

O mejor, sigamos a Wilkus, el protagonista de *District 9*. La infección con una sustancia alienígena le convierte progresivamente en alien, en un proceso de transformación gradual que es físico y también mental, ya que su manera de comprender el mundo se ve afectada por este nuevo punto

de vista que ocupa. El imaginario mutante resulta muy potente en dos sentidos. Por un lado, la presentación de un híbrido entre humano y alien (el más extraño de los no humanos) dinamita oposiciones binarias y jerarquizadas, amenazando el relato antropocentrista y supremacista que justifica que los humanos estamos por encima de los animales (Steenkamp, 2014, p.151). Por otro, la conversión física en el otro no humano obliga al protagonista a ponerse en ese lugar ajeno, desde donde logra comprender, querer y atender a la otredad más extraña e inaccesible. En este sentido, *District 9* encarna las premisas de pensadores como Guattari, Haraway, Latour o Morton, para quienes es necesario descender de nuestro trono excepcionalista y supremacista y situarnos en puntos de vista no humanos para poder comprender la complejidad de la ecosfera y plantearse maneras de coexistencia ecológica. Wilkus lo hace literalmente, pero ante nuestra imposibilidad física de devenir el otro, el realismo especulativo propone el uso de la especulación para trascender nuestras limitaciones naturales como humanos y aproximarnos a esos otros mundos más allá del nuestro (Brassier et al., 2007).



Imagen 8: El proceso de transformación de Wilkus en el alien, en *District 9*, no sólo es físico sino que también conlleva la comprensión de la otredad.

En esta confrontación con la alteridad, resulta crucial la dirección de aproximación al otro. La primera opción es la de acercar al otro a nuestro mundo. Esto conlleva una antropomorfización del alien, como ocurre en la película *E.T. the Extra-Terrestrial* (Steven Spielberg, 1982). La segunda, mucho más arriesgada e interesante, consiste en adentrarnos nosotros en el mundo del otro. Esto implica abrazar lo incomprensible y aceptar posibles cambios radicales en nuestra persona, como sucede en *Solaris* (Andréi Tarkovski, 1979), incluida una cierta desantropomorfización de uno mismo (el caso radical lo escenifica Wilkus en *District 9*). En un paso más hacia fuera del antropocentrismo, *Stalker* (Andréi Tarkovski, 1984) nos enseña que debemos aceptar con humildad la posibilidad de que, en los mundos no humanos, no sólo no seamos los protagonistas, sino que seamos del todo irrelevantes.



#### 4. Ecoficciones. Práctica artística colectiva para la imaginación de realidades en paradigmas alternativos

De mi investigación sobre el imaginario de lo posible nace el taller de Ecoficciones. El reto era ofrecer un catálogo de imaginarios alternativos a aquellos que nos atascan entre el capitalismo y fin del mundo. Para la confección de este catálogo de imaginarios alternativos era necesario cumplir con tres requisitos.

En primer lugar, la experiencia debía de ser participativa con el fin de enriquecer los resultados con diferentes puntos de vista y sumar el máximo de imaginarios posibles. En segundo lugar, la experiencia debía de estar fundamentada en la ficción como instrumento de doble filo: por un lado, debe desvelar la ficción que el cine de masas nos inculca y que controla las visiones del pasado, la experiencia presente y las proyecciones futuras; y por otro, debe reapropiarse de la ficción para crear interrupciones o *contraficciones* (Belsunces, 2018). Por ello, el hilo conductor del taller es el cine, lugar común donde se refleja el imaginario de lo posible según nuestro paradigma, y también linterna que arroja luz sobre las grietas de la ficción capitalista, así como experiencia transformadora hacia nuevos mundos de pensamiento. En tercer lugar, para poder plantear otros posibles era necesario dejar atrás el paradigma tradicional imperante y su modelo de pensamiento binario y antropocéntrico. Para ello, los participantes del taller construimos un marco de pensamiento alternativo que posibilitase la imaginación de otras realidades. Este proceder se asemeja a la *potencia destituyente* que describe Agamben (2016), ya que supone neutralizar los escenarios propuestos por el capitalismo, no mediante la confrontación sino mediante su inoperatividad.

Con el fin de traspasar el análisis cinematográfico y llevarlo a la acción, el taller finaliza con la creación de *ecoficciones*, especulaciones de lo posible que se presentan como alternativa al imaginario de futuro del capitalismo tardío. Se trata de relatos que escapan del paradigma binomial, protagonizados por redes multiespecíficas, seres híbridos, objeto-sujetos...; en definitiva, por entidades más allá de la humana de muy diversas escalas espaciales y temporales. Estas ecoficciones son creadas por los participantes en forma de collage animado mediante *stop motion*. Este lenguaje responde, por un lado, a la coherencia con el hilo conductor del taller, que es el cine; y por otro, al gran potencial que tiene la reapropiación de imágenes en la construcción de nuevos escenarios de posibilidades. Y es que el establecimiento de nuevas relaciones entre imágenes reapropiadas permite “escuchar los futuros cancelados y ensayar desde allí imágenes que nos animen a pensar un descalce de la narrativa institucionalizada de lo que viene” (Cuello, 2018).

Todas las ecoficciones creadas en las diferentes ediciones del taller están siendo coleccionadas formando un catálogo de realidades paralelas. En contraste con los escenarios posibles que nos ofrece el capitalismo tardío, en este *catálogo de ecoficciones* ni el capitalismo ni la barbarie tienen sentido, y el fin de un mundo puede resultar el inicio de otro. El catálogo alienta al cambio hacia subjetividades menos antropocéntricas y dicotómicas, tan necesario para afrontar verdaderamente la crisis ecológica (Guattari, 2000). Esto se produce de manera directa en los participantes del taller, a través de la vivencia del viaje hacia el nuevo paradigma y el descubrimiento-creación de las realidades alternativas. Indirectamente, el catálogo ofrece a sus visitantes un abanico de realidades ficcionadas de paradigmas alternativos que abre la imaginación en ese sentido.

Así, la colección de ecoficciones es una propuesta que sintoniza con la necesaria salida del antropocentrismo y del excepcionalismo humano que plantea Haraway (2016), y comparte con esta autora la puesta en práctica de la fabulación de realidades ecocéntricas. Dado que la realidad comprende multitud de subjetividades humanas y no humanas y el mundo no puede explicarse bajo un solo punto de vista (Harman, 2015), las ecoficciones se presentan en forma de catálogo potencialmente infinito; una multiplicidad de realidades especuladas, frente a la realidad absoluta del correlacionismo antropocéntrico (Meillassoux, 2015).



Imagen 9: Fotogramas de *Marmutar* (Marzia Matarese, Jordi Martínez Vilalta, Gabriela Dimaro, Albert García-Alzórriz, Adrianna Quena) y *ST* (Kàtia Llabata, Àlex López Noguera, Helen Torres, Sara Álvarez), dos de las animaciones creadas durante el taller de Ecoficciones llevado a cabo en Hangar en febrero de 2020 (todas las ecoficciones de este taller están publicadas en la web <https://hangar.org/es/activitats-recerca-i-transferencia-de-coneixements/ecoficciones-animadas-imaginarios-resultado-del-taller-de-ecoficciones-a-cargo-de-paula-bruna/>)

## 5. Conclusiones

El cine resulta un instrumento interesante para estudiar los escenarios ecosociales a los que nuestra sociedad puede derivar según su paradigma,

ya que nos planta ante nosotros el imaginario que se desprende de la ficción del realismo capitalista en la que estamos inmersos.

Por un lado, el cine de masas representa las lógicas de pensamiento, así como sus limitaciones y aporías. Desde ese lugar, el cine nos muestra los mundos por venir: mundos donde se presenta de manera extremadamente simplificada y desvinculada un “hiperobjeto del Antropoceno” como es el cambio climático; mundos superpoblados donde el otro deviene amenaza por el mero hecho de existir; mundos apocalípticos post-capitalistas inundados de mensajes de añoranza por el consumismo; mundos fuera de nuestro mundo y vidas escindidas de los sistemas ecológicos que nos albergan, incluso escindidas del propio cuerpo... Todos ellos presentan un relato común: parten del modelo actual capitalista como la mejor alternativa, quizás con algunos excesos que conducen a un fallo temporal del sistema; un fallo que puede convertirse en una distopía más o menos sobrevenida y que, en todo caso, podrá revertirse gracias a la promesa de soluciones tecnológicas que permitirán regresar de nuevo al mejor sistema posible, que es el actual.

Por otro lado, el cine de ciencia ficción que plantea como posible aquello que traspasa los límites del pensamiento normal, resulta estimulante y liberador y deviene necesario para adentrarse en otras formas de pensamiento. Películas que rompen con la temporalidad lineal del capitalismo, donde la esperanza no está depositada en un futuro tecnológico sino en una fuerza empática que sucede en un espacio temporal indeterminado. Relatos que reescriben la historia, que muestran maneras de vivir alejadas del capitalismo, y que plantean mundos de pensamiento alternativos. Personajes no normativizados que traspasan las fronteras entre lo humano y lo no humano, que conviven naturalmente con objetos-sujeto, que se hacen presentes después de muertos; personajes, en definitiva, que nos ofrecen imaginarios que se enfrentan a la ficción capitalista. Este tipo de ficción consigue abrir el abanico de lo posible.

Por ello, el cine es el hilo conductor de la experiencia participativa de Ecoficciones. A través de este taller se analiza la ficción que el capitalismo nos presenta como real y se abre la puerta hacia la expansión de los límites del paradigma. Además, y esto deviene muy importante por lo que respecta al impacto de la experiencia, el taller activa la creación de ficciones alternativas que se amparan en un nuevo paradigma creado por los participantes, una experiencia que contribuye al cambio de subjetividad individual y colectivo que Guattari (2000) define como necesario para afrontar las crisis ecológicas.

## Bibliografía

Abu Ali, (2016), *Abrir la Visión*. Página web: <http://www.al-barzaj.org/2016/10/abrir-la-vision.html> [consulta: 02.05.2020]

Agamben, G. (2016). "Elementos para una teoría de la potencia destituyente", *Artilería inmanente*. Página web: <https://artilieriaainmanente.noblogs.org/post/2016/05/12/giorgio-agamben-elementos-para-una-teoria-de-la-potencia-destituyente/> [consulta: 04.05.2018]

Belsunces, A. (2018), "Las políticas de la tecnología-ficción", CCCB LAB. Página web: <http://lab.cccb.org/es/las-politicas-de-la-tecnologia-ficcion/> [consulta: 05.02.2020]

Bracero, F. (12 de febrero de 2019), "El proyecto de colonia en Marte entra en bancarrota", *La Vanguardia*. Página web: <https://www.lavanguardia.com/ciencia/20190212/46405236648/mars-one-marte-colonia-bancarrota-bas-landorp.html> [consulta: 02.02.2020]

Brassier, R., I. H. Grant, G. Harman, y Q. Meillassoux (2007). "Speculative Realism". *Collapse III*. Pp. 306-449.

Canavan, G. (2014), "Preface" en G. Canavan y K.S. Robinson (eds.), *Green Planets: Ecology and science fiction*, Middletown CT, Wesleyan University Press. Pp. ix-xii.

Cuello, N. (2018), "Futuros queer, utopías animales y afectos ingenuos. Paisajes para una imaginación política extraña del mañana", *Jardines Virtuales, Caja Negra Editora*. Página web: <https://cajanegraeditora.com.ar/blog/futuros-queer-utopias-animales-y-afectos-ingenuos-paisajes-para-una-imaginacion-extrana-del-manana/> [consulta: 05.02.2020]

Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2019), *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, Buenos Aires, Caja Negra.

Davis, M. (2001). *Más allá de Blade Runner. Control urbano: la ecología del miedo*, Barcelona, Virus.

Demos, T.J. (2017), *Against the Anthropocene. Visual culture and environment today*. Berlin, Sternberg Press.

Fisher, M. (2018), *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra.

González Varela, S. (2015), "Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemáticas y desafíos para el análisis de la cultura", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. XXI, núm. 42.

Guattari, F. (2000), *The three ecologies*, Londres y New Brunswick, Athlone Press.



Gunkel, H., Hameed, A., y O'Sullivan, S.D. (2017) "Futures and Fictions" en A. Hameed, H. Gunkel, y S. D. O'Sullivan (eds.), *Futures and Fictions*. Londres, Repeater. Pp. 1-20.

Haraway, D. J. (2016), *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*, Durham y Londres, Duke University Press.

Harman, G. (2015). *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires, Caja Negra.

Höhler, S. (2014), "The real problem of a spaceship is its people" en G. Canavan y K.S. Robinson (eds.), *Green Planets: Ecology and science fiction*, Middletown CT, Wesleyan University Press. Pp. 99-115.

Huertas, C. y Corraliza, J. A. (2016), "Resistencias psicológicas en la percepción del cambio climático", *Papeles*, 136 (De relaciones ecosociales y cambio global), pp. 107-119. Página web: [http://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/revista\\_papeles/136/Resistencias\\_psicologicas\\_percepcion\\_cambio\\_climatico\\_C.Huertas\\_J.A.Corraliza.pdf](http://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/revista_papeles/136/Resistencias_psicologicas_percepcion_cambio_climatico_C.Huertas_J.A.Corraliza.pdf) [consulta: 02.06.2019]

Ivakhiv, A.J. (2013). *Ecologies of the Moving Image: Cinema, Affect, Nature*, Waterloo, Ontario, Canada, Wilfrid Laurier University Press.

Jameson, F. (2005), *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Londres, Nueva York, Verso.

Latour, B. (2011). "Love your monsters. Why we must care for our technologies as we do our children", *Breakthrough journal*, fall: 19-26. Página web: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/107-BREAKTHROUGH-REDUXpdf.pdf> [consulta: 02.02.2020]

Life, ed. (2003). *100 Photographs that Changed the World*, New York.

Marrero-Guillamón, I. (2018), "The Politics and Aesthetics of Non-Representation: Re-Imagining Ethnographic Cinema with Apichatpong Weerasethakul", *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 33: 13-32. Página web: <https://doi.org/10.7440/antipoda33.2018.02> [consulta: 02.02.2020]

Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J., Behrens, W.W. (1985). *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*. México, Fondo de Cultura Económica

Meillassoux, Q. (2015), *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires, Caja Negra.

Morton, T. (2016), *Dark ecology. For a logic of future coexistence*, Nueva York, Columbia University Press.

Nieves, J.M. (4 de abril de 2019), "¿Podrá la NASA poner hombres en Marte en 2033?", ABC. Página web: [https://www.abc.es/ciencia/abci-podra-nasa-poner-hombres-marte-2033-201904042005\\_noticia.html](https://www.abc.es/ciencia/abci-podra-nasa-poner-hombres-marte-2033-201904042005_noticia.html) [consulta: 02.02.2020]

Steenkamp, E. (2014), "Future ecologies, current crisis: Ecological concern in South African speculative fiction" en G. Canavan y K.S. Robinson (eds.), *Green Planets: Ecology and science fiction*, Middletown CT, Wesleyan University Press. Pp. 143-157.

Viveiros de Castro, E. (2013), *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires, Tinta Limón.

Weisman (28 de agosto de 2013). "Crowded Planet. A conversation with Alan Weisman", *Orion Magazine*. Página web: <https://orionmagazine.org/article/crowded-planet/> [consulta: 02.02.2020]

Žižek, S. (2008), "Nature and its discontents", *SubStance*, 37(3), pp. 37-72. Página web: <http://www.jstor.org/stable/25195185> [consulta: 14.05.2019]

Žižek, S. (2009), *First as tragedy, then as farce*, Londres, Nueva York, Verso.

---

## Notas

<sup>1</sup> "Primero debemos percibirlo [el desastre] como nuestra suerte, como inevitable, y entonces, proyectándonos a nosotros mismos sobre él, adoptando su punto de vista, debemos retroactivamente insertar sobre su pasado (el pasado del futuro) posibilidades contrafactuales («¡si hubiéramos hecho esto y aquello, la calamidad que ahora estamos experimentando no se habría producido!») sobre las cuales actuamos hoy. Tenemos que aceptar que, a nivel de posibilidades, nuestro futuro está sentenciado, que la catástrofe se producirá, que es nuestro destino; y entonces, en el contexto de esta aceptación, movilizarnos para interpretar el acto que cambiará el propio destino y así insertará una nueva posibilidad sobre el pasado. Paradójicamente, la única manera de evitar el desastre es aceptarlo como inevitable." (Žižek, 2009).

<sup>2</sup> Se entiende por ecofatiga "la tendencia a rechazar asumir la sobrerresponsabilidad de los hechos presentados y, consecuentemente, a desconectar de la información emitida" (Huertas y Corraliza, 2016, p. 113).

<sup>3</sup> Earthrise ha sido considerada por la revista Life como una de las 100 fotografías que cambiaron el mundo: "Tomada en Nochebuena de 1968, cerca del final de uno de los más tumultuosos años que los EEUU habían conocido jamás, la fotografía Earthrise inspiró la contemplación de nuestra frágil existencia y de nuestro sitio en el cosmos" (Life, 2003).

<sup>4</sup> Canica azul es la traducción de "Blue Marble", el nombre que la NASA dio a la fotografía de la Tierra tomada por el Apollo 17 en 1972.

<sup>5</sup> El autor de *El mundo sin nosotros* afirmó que "en el siglo XX, cuando nuestra población se cuadruplicó llegamos a un punto en que redefinimos el pecado original: sólo por haber nacido somos parte del problema" (Weisman, 2013).

<sup>6</sup> Según Mike Davis (2001), la gestión del miedo en la sociedad actual se ha convertido en una carta blanca para generar consenso social en torno a políticas discriminatorias y autoritarias, que se ve traducido en el espacio urbano mediante nuevas formas de urbanismo y nuevas tecnologías y métodos de control social.

---

<sup>7</sup> La NASA ha anunciado la previsión de enviar humanos a Marte en el 2033 (Nieves, 2019). Por su parte, el proyecto privado internacional tenía previsto adelantarse a esta fecha y establecer la primera colonia humana en Marte en 2025 (Bracero, 2019).

<sup>8</sup> En su análisis de las diferentes versiones de la relación entre los humanos y el mundo, Danowski y Viveiros de Castro utilizan la expresión “humanos sin mundo” para referirse a “*la creencia, y sobre todo el deseo, de que, de modo inexorable -aunque pueda ser titánicamente acelerado o cobardemente retardado-, la tecnología nos llevará a un mejoramiento esencial del hombre*”, que permitirá superar su condición mundana (2019, p.94).

<sup>9</sup> “*Incluso nuestras imaginaciones más salvajes son todas collages de experiencias, constructos hechos de pedazos y trozos del aquí y ahora*” (Jameson, 2005, p. xiii).

<sup>10</sup> “*Lo Real es una x impávida a cualquier intento de representación, un vacío traumático del que sólo nos llegan atisbos a través de las fracturas e inconsistencias en el campo de la realidad aparente. De manera que una estrategia contra el realismo capitalista podría ser la invocación de lo Real que subyace a la realidad que el capitalismo nos presenta. La catástrofe ambiental es un Real de este tipo.*” (Fisher, 2018, p. 43)

<sup>11</sup> En referencia al texto *Abrir la visión* de Abu Ali (2016): “*Si no se deconstruye la noción de visión que ha devenido dominante en la era global, así como sus mecanismos de ocupación de los imaginarios, y su uso de la sintaxis perceptiva... muchos de los intentos críticos pueden acabar actuando involuntariamente como cabezas de puente de la colonización de los imaginarios no globales.*”

<sup>12</sup> Viveiros de Castro rechaza que la división binaria entre naturaleza y cultura sea un paradigma universal de la condición humana. El autor sostiene que esta visión, que considera lo humano como un factor externo a lo natural, es parte de una ontología particular de occidente y no es compartida necesariamente por todos los grupos humanos (González Varela, 2015).

<sup>13</sup> Perspectivismo amerindio: “*se trata de la concepción, común a muchos pueblos del continente, según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no humanas que lo aprenden según puntos de vista distintos*” (Viveiros de Castro, 2001, p. 347, citado en González Varela, 2015).

## Cuerpos inclinados que imaginan

Ixiar Rozas Elizalde

Mondragon Unibertsitatea / [irozas@mondragon.edu](mailto:irozas@mondragon.edu)

---

### Resumen

Este texto pone en relación la trayectoria del coreógrafo Steve Paxton con aspectos concretos del pensamiento de Adriana Cavarero y Donna Haraway. Paxton ha investigado durante décadas el cuerpo humano, a través del caminar, del estudio de la gravedad y de la realización del compost orgánico. A partir del concepto de inclinación desarrollado por Adriana Cavarero, en el que el yo al inclinarse se desestabiliza y se relaciona desde la vulnerabilidad, argumentaré que esta toma de consciencia permite re-experienciar nuestra relación con el cuerpo —y, por tanto, con el mundo—. Inclinar, sentir la gravedad, imaginar, abren otras percepciones. Conformen una sensibilidad desde la que, al igual que en la elaboración del compost orgánico, sus microorganismos y microespecies, es posible afectar a una estructura mayor. Haraway afirma que somos compost, lo que nos lleva a situarnos más cerca de la tierra y a pensarnos como seres humanos, seres *humus*: espacios en los que los y las demás pueden crecer.

### Palabras clave

inclinación; gravedad; improvisación; compost; imaginación.

---

The earth is bigger than you. You might as well coordinate with it.  
Nancy Stark Smith

Un cuerpo inclinado es un cuerpo abierto.

Fue un 12 de marzo. Muchas historias empiezan así, tratando de marcar una fecha, de inmovilizarla, para que signifique un antes y un después. Dependiendo del país y del lugar, la fecha de inicio de esta historia será otra. Anterior o posterior. Cambiará según el contexto, cada persona, cada experiencia, cada cuerpo. Un antes y un después provocado por un trance viral que atravesó nuestros cuerpos —muchos con la muerte—, por primera vez en la historia de la humanidad. Por primera vez, debido a la velocidad de propagación del virus y a la capacidad de comunicarlo casi a tiempo real en un mundo totalmente interconectado.



Ese día, 12 de marzo, se apoderó de algunos de nuestros cuerpos una gran sensación de irrealidad y vulnerabilidad. Una irrealidad que resultó ser más real que nunca.<sup>1</sup> Lo que sucedía nos estaba sucediendo a todas y, además, a todas casi de manera simultánea. Con pequeñas variaciones, pero en el mismo marco temporal, es decir, el primer trimestre de marzo del 2020. Un aumento de vulnerabilidad que nos dejó a la intemperie, paradójicamente, encerrados en nuestros propios hogares. La distancia entre el lugar donde se deciden nuestras vidas y nuestras propias vidas continuaba siendo gigante (Alba Rico, 2017), infranqueable, y afectaba como nunca antes a su organización. Y enseguida nos asaltó la sospecha: ¿había alguna relación entre la emergencia viral y la crisis ecológica? Habíamos pasado de una alerta climática a una alerta sanitaria sin apenas entender nada.<sup>2</sup>

Esa tarde, empezamos a no tocarnos, a no abrazarnos, a no besarnos y a mantener una distancia prudencial. La que marcaron las autoridades siguiendo consejos sanitarios mundiales. Esa tarde, en Bilbao, en medio de la incertidumbre y el inicio del miedo, el coreógrafo Ion Munduate presentó *Goldberg Versions*, en el marco de la exposición *Steve Paxton. Drafting Interior Techniques*.<sup>3</sup> Tras la presentación, el performer, la performance, el público y la propia exposición se inclinaron en el hilo invisible de lo efímero.

Cuerpos inclinados abiertos.

Esta es una de las imágenes.

Y la otra, cuerpos inclinados que imaginan.

Este texto entrelaza la obra del coreógrafo e improvisador americano Steve Paxton con el pensamiento de Adriana Cavarero y Donna Haraway, para tratar de pensar las relaciones que existen entre el cuerpo que baila, la inclinación y la gravedad, la elaboración del compost orgánico y la imaginación. Durante décadas, Paxton se ha dedicado a investigar el cuerpo humano a través de su práctica artística y de su cotidianeidad. En solitario y en colaboración, ha explorado la acción del caminar, ha desarrollado la técnica Contact Improvisation (CI a partir de aquí) de manera paralela al estudio de la gravedad. Y en todo este tiempo, también se ha dedicado a la elaboración del compost orgánico en el lugar donde vive desde los años 70, Mad Brook Farm, una comuna de artistas situada al norte de Vermont (USA).

A partir del concepto de inclinación desarrollado por Adriana Cavarero en su crítica de la rectitud como modelo relacional —en el que el yo se inclina, se desestabiliza y se relaciona desde la vulnerabilidad—, argumentaré que la toma de consciencia del efecto de la gravedad física, en nuestro caso mediante el movimiento de la danza, inclinarse ante ella, permite re-

experimentar nuestra relación con el cuerpo. Abre otras percepciones, sensaciones y afectos, interrumpe la frenética línea recta de la actividad visual y sus derroches energéticos.

La danza, entendida como estudio y observación de los micro movimientos que se producen en nuestro cuerpo —que Paxton desarrolló de manera particular, como explicaré más adelante— conforma una sensibilidad desde la que, al igual que en la elaboración del compost orgánico —com-post, siguiendo a Haraway— y sus microorganismos, es posible abarcar —abrazar— afectar<sup>4</sup> e imaginar una estructura mayor. En *Seguir con el problema* Donna Haraway afirma que todos y todas somos compost. Significa que, en nosotros, dentro de nosotros —y no sólo después de nosotros— existe la posibilidad de que crezcan otros seres y especies. Es decir, mi cuerpo, mis ideas y mis afectos son espacios para que otros y otras puedan crecer, desarrollarse, relacionarse.



## 1. La inclinación

Un cuerpo inclinado repiensa su postura.

Un cuerpo inclinado es un cuerpo que abraza.

En *Inclinazioni. Critica della retitudine* Adriana Cavarero explora la inclinación como modelo relacional frente a la verticalidad masculina, para repensar una subjetividad marcada por la vulnerabilidad y la diferencia. La pensadora feminista italiana nos invita a pensar la relación en sí como original y constitutiva, como una dimensión esencial de lo humano, que además de poner en relación individuos libres y autónomos, conforma un entrelazamiento continuo de dependencia múltiple y singular (Cavarero, 2013). Su investigación en torno al concepto de inclinación parte de la imagen de Leonardo da Vinci, “Sant’ Anna. Madonna col bambino”, y se basa en una cita de Hannah Arendt para adentrarse en una idea de la maternidad: “Cada inclinación expulsa el yo fuera de sí y lo hace estar apoyado en cosas o personas, hacia lo que pueda afectarme del mundo exterior”. La frase arendtiana implica, según Cavarero, una geometría

postural evidente, ya que en el centro del cuadro se sitúa un yo, el de la Madonna que, inclinada hacia su hijo, invierte la verticalidad del eje rectilíneo y masculino. La inclinación de este yo desequilibra la verticalidad, deviene oblicua, la hace suspenderse hacia fuera. Por ello, la inclinación puede ser una desviación peligrosa y desestabilizante. Precisamente, esta inclinación materna da pie a explorar una subjetividad que sigue un modelo altruista y relacional. Es ahí donde la inclinación se convierte en punto de partida para repensar la ontología de la vulnerabilidad. “Precisamente la inclinación de la madre sobre el niño se presta a ser utilizada de manera estratégica para hacer de la inclinación un buen punto de partida y repensar la ontología de la vulnerabilidad, y su relacionalidad constituyente, en términos de una geometría postural”.<sup>5</sup>

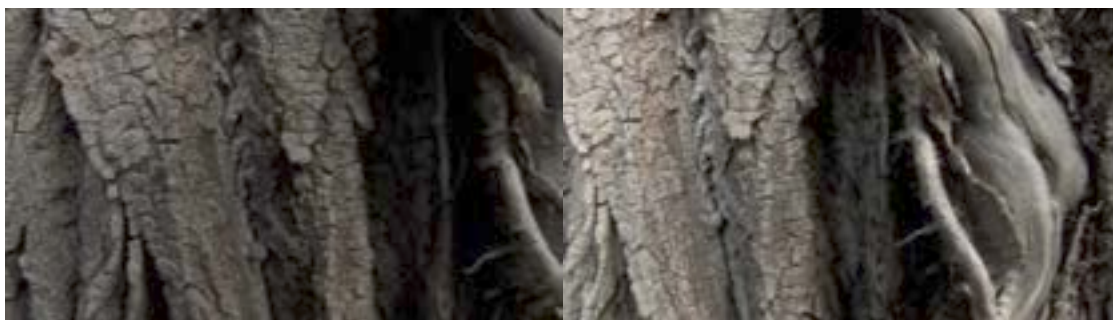
Un cuerpo que se inclina empieza a dejar caer su peso.

Un cuerpo inclinado toca la gravedad.

Resulta interesante retomar las dos últimas definiciones que el diccionario nos ofrece sobre la palabra inclinación, para pensarla junto a la gravedad: (5) Inclinación de la aguja magnética. (6) Ángulo variable según las localidades, que la aguja imantada forma con el plano horizontal. Ambas definiciones introducen en este texto un imaginario compuesto de agujas, imanes, ángulos y planos físicos horizontales que nos dan pie a cierta especulación. Imaginemos, en un ejercicio de ángulos variables y de ficción especulativa, necesario para poder activar experimentación —no únicamente artística, sino social— con y desde sujetos inclinados, palabras magnéticas, imantadas, ángulos desviados, inclinados, que activan otras percepciones y envían otras órdenes a nuestros cerebros. Ángulos variables y fuerzas que nos llevan a pensar sobre la gravedad con Steve Paxton: “La gravedad es una fuerza, una fuerza natural. Como tal, está en el origen de muchas de las historias que nos interesan, que como consecuencia describen nuestra relación con ello” (2018, p. 5).

¿Qué sucede cuando un cuerpo cambia su postura y se inclina tomando consciencia la gravedad? ¿Cuándo improvisamos? ¿Cuando un cuerpo improvisa, se abren otros canales perceptivos? ¿Qué relación hay entre la observación interna de un cuerpo mientras se inclina, lo microscópico de la elaboración del compost, el hacer político y la imaginación?

Apoyándonos en el concepto de la inclinación del sujeto que expulsa el yo fuera de sí, que acabamos de explicar, y la investigación sobre el cuerpo humano que ha desarrollado Paxton durante 60 años, empezaremos a abordar estas preguntas desde otra perspectiva, para ir relacionándolas con la elaboración del compost y el pensamiento compost- humanista de Donna Haraway.



## 2. La gravedad

El cuerpo es movimiento. Y pura descomposición.

Durante décadas, el bailarín y pensador Steve Paxton ha desarrollado nuevas maneras de moverse, relacionarse con y pensar sobre el movimiento. Concibiendo la danza como un laboratorio para explorar el cuerpo humano, se dedicó a desvelar qué era antiguo en nuestra experiencia humana. Esto le llevó a mirar acciones cotidianas como el caminar, estar de pie, el tocar, a mirar gestos fundamentales que configuran lo que significa ser parte de las especies, humanas o no, que pueblan la tierra. Y a moverse a partir de ahí (Bigé, 2019).

Las investigaciones de Paxton, llevadas a cabo de manera sistemática en solitario y también de manera colectiva, se iniciaron en los años 60 con lo que él denomina movimientos caminantes. Entre otros momentos que configuran nuestra cotidianeidad, se dedicó a observar cómo caminamos, estamos de pie, nos sentamos, esperamos, comemos, amamos, nos vestimos, nos desnudamos. En la década de los 70 su búsqueda se centró en lo que nos sucede si saltamos, nos tocamos y caemos junto a otros cuerpos, es decir, en la exploración de la experiencia de la gravedad. Ahí empezó también lo que pocos años después se denominó CI y que explicaré a continuación. La música de J. S. Bach y las versiones de Glenn Gould le acompañaron a lo largo de los 80, mientras que en los años 90 se centró más en las diminutas sensaciones que recorren la espalda y el cuerpo, lo que denominó Small dance (Danza pequeña). De esta investigación más reciente surgió la sistematización y producción audiovisual de *Material for the spine* (Material para la espalda), fundamental para muchos bailarines de la actualidad. Parte de este recorrido ha permanecido y se ha practicado durante el tiempo suficiente como para que algunas de estas investigaciones puedan ser consideradas técnicas y se continúen enseñando —y compartiendo— en todo el mundo.

De toda su trayectoria, nos centraremos en su investigación de la gravedad y CI como una práctica somática política y transformadora. Volveré a lo que él llamo movimientos caminantes en el siguiente punto, al hablar de la elaboración del compost como práctica subversiva, múltiple y transformadora.

Terrícolas, estamos sujetos a la tierra (Bigé, 2019). Nuestras formas exteriores, nuestros movimientos, nuestros ritmos están condicionados por la gravedad. En eso no somos tan diferentes de las rocas, los árboles, las montañas o las plantas. Si lo lanzamos al aire, el cuerpo humano cae, sigue las mismas leyes que cualquier organismo, dibujando una trayectoria parabólica. ¿Cómo, entonces, afecta a nuestros movimientos esta relación con la tierra? ¿Qué tipo de subjetividad emerge mediante el estudio de la gravedad? ¿Qué podemos aprender de nosotros mismos, de las maneras en que nos movemos a la hora de interactuar con la tierra? Tenemos cinco sentidos y, curiosamente, el sentido de la gravedad no existe en nuestro cuerpo. “La gravedad está reprimida en nuestras culturas. Extrañamente falta en nuestros panteones, que en la antigüedad incluían dioses del sol, diosas de la cosecha, dioses de la tormenta y otras deidades de los eventos naturales, aparentemente no hay Dios de la gravedad” (Paxton, 2018, p. 8). Existe únicamente sistemas de percepción en nuestro cuerpo que, a su vez, pone en diálogo diferentes partes en nuestro cuerpo (Gibson, 1962).

En la técnica de CI, en lugar de ponernos erectos y verticales contra la tierra, contra la gravedad, constituyendo nuestra subjetividad en oposición a la tierra, aprendemos a reconocer que nuestros movimientos no son más que inflexiones de fuerzas preexistentes que ya se están moviendo — antes de que empecemos a movernos— (Bigé, 2019). Dejo que mi imaginación y mis afectos que construyan un mundo de tal manera que ya no soy yo quien tiene que moverse, sino que lo único que necesito es dejarme mover. Esta sensibilidad hacia los afectos y la imaginación puede trabajarse, si se deja de lado la habitual concepción de la danza —y de otras prácticas artísticas— donde lo que se entrena son los músculos y la técnica. Cuando se mueven de esta manera, el peso de los cuerpos se reparte entre los cuerpos y la gravedad: “El solo no existe: el bailarín baila con el suelo: añade otro bailarín, tendrás un cuarteto: cada bailarín entre sí y cada uno con su propio suelo” (Paxton, 1977). Yo cojo tu peso y tu coges mi peso, en un intercambio continuo. Yo comparto mi gravedad con la tuya. Nos inclinamos ante la gravedad, retomando el pensamiento de Cavarero, y no existe oposición entre uno y otro, sino que emerge un tercer territorio, un tercer lugar. En CI el encuentro entre dos bailarines constituye un territorio nómada compartido (Bigé, 2019).

Junto a CI y Material for the spine, Steve Paxton desarrolló lo que se conoce como Small dance, como he señalado. Una danza minúscula atenta a esos

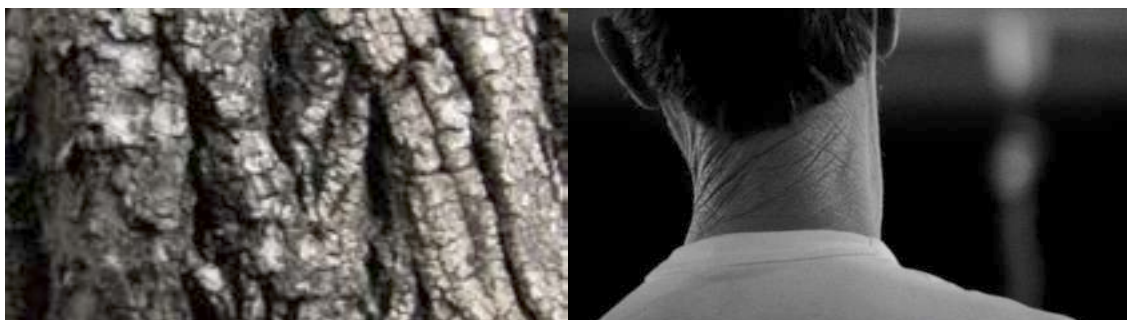


movimientos casi imperceptibles que se producen en el cuerpo desde la quietud. Esta danza mínima es casi una técnica para estudiar la manera en que la tierra nos atrae mediante la fuerza de la gravedad. Con estas investigaciones, el coreógrafo va concibiendo y practicando una danza atenta y sintonizada a los elementos que componen cada minúsculo movimiento. Un modo de danza que busca romper la experiencia de cada uno y poder así dejar espacio para la improvisación, para que entre el otro, la otra, lo inesperado.

A la hora de escribir sobre lo inesperado de un cuerpo en movimiento o un cuerpo y los movimientos que acciona, hay que hacer una distinción importante: el cuerpo agente —en el que el cuerpo es egocéntrico e instrumental, es lo mismo que mi potencial de acción— y el cuerpo territorio —en el que el cuerpo está atravesado por percepciones y afectos—. Este último se correspondería con lo que Merleau- Ponty llama la carne del cuerpo: la habilidad del cuerpo para prolongarse en el espacio mediante la percepción. En este sentido, las técnicas desarrolladas por Paxton son prácticas artísticas con gran potencial político. Prácticas en las que tenemos la posibilidad de perder el peso, el suelo, de inclinarnos y bajarnos del pedestal de nuestra identidad vertical. Es política porque los cuerpos que se tocan y se abrazan se están inclinando. Es política porque la condición de la política es y debe ser poner la vida y el sentido de la libertad humana en el centro de su actividad (Garcés, 2017). Con gravedad inclinada y compartida, com-partida.

La danza así entendida, como técnica interior, como consciencia del peso del cuerpo y la gravedad, que permite concebir el exterior y el entorno como parte de un todo. El medio ambiente como compañero de viaje necesario, como parte de nosotros, no como algo que tenemos que domesticar o controlar. Una manera de concebir el mundo que Small dance comparte con otros modos de danza.<sup>6</sup>

La danza así entendida se parece al compost porque ambos procesos estudian y analizan de qué estamos compuestos.



### 3. El compost

Todo se está descomponiendo.

En otoño de 2007 tuve la fortuna de estar en el lugar justo, en el momento justo. Fue pura sincronía. Steve Paxton llegaba a L´animal a l´Esquena a una residencia, a impartir un taller y a presentar con Lisa Nelson *Night Stand* (2006). Decidimos grabar el tercer capítulo de *Humano caracol* (2008)<sup>7</sup> elaborando com-post.

El inicio fueron los animales. En una casa en la que en un tiempo vivían más animales que personas. En las grietas, los huecos, los agujeros, los troncos y las capas microscópicas de olivos centenarios. Una masía de la Edad Media. “Cuando estás dentro del cuerpo no ves tu edad. La edad que tienes ahora es la edad que sentirás cuando el exterior haya cambiado”, explica Paxton al inicio del documental, mientras empieza a cortar hierbajos junto a Pep Ramis y María Muñoz.

El compost orgánico se elabora con hierbajos, zarzas, paja. Y un pequeño trozo de tierra. Para María, Pep y Steve hacer compost es una práctica habitual. Steve vive en Mad Brook Farm desde 1970, una comuna de artistas situada al norte de Vermont (USA). Su cotidianeidad se mueve entre el huerto, las labores manuales y el estudio. María y Pep en Celrà (Girona), entre olivos, su familia, animales y el estudio de danza. En esta ocasión, la elaboración del compost y los movimientos que realizan los tres bailarines durante la grabación, son una puesta en situación para que Paxton continúe su reflexión sobre el cuerpo humano en diálogo con sus colegas. Aún le sorprende que los bailarines piensen que su cuerpo es sólo para moverse en el escenario y ejecutar con precisión sus movimientos. ¿Cómo se relacionan el hecho de sentir, con el imaginar y el crear?, pregunta Ramis. A través de las sensaciones:

En el estudio trabajo para encontrar nuevas sensaciones. Es como los ojos, miras a un sitio, y el cerebro hace lo mismo, focaliza, identifica un trozo de plástico y etc. Parece que hay una limitación porque el cerebro se concentra. Todo lo demás que hace el cuerpo, queda en la periferia. Entonces, tratar de despertar la consciencia a diferentes elementos, estos es lo que intento. hacer (Paxton en Rozas, 2008)

La conversación continúa en el horizonte, en sus líneas rectas y oblicuas. La mirada y su extensión a todo el cuerpo, las sensaciones y percepciones relacionadas con los sentidos. Trabajar las sensaciones del cuerpo con la consciencia de su peso, la gravedad, y abriendo otros canales sensitivos. Lleva un tiempo hacerse a la idea de que no estamos en la misma relación con el horizonte, explica el coreógrafo americano. Cómo salirse de esta visión por un momento. Cómo dejar trabajar a los demás sentidos, se

pregunta. Una de esas maneras es el focus del aikido: mientras estás rodando en aikido puedes utilizar tus ojos, la mayoría de la gente los cierra, pero puedes mantenerlos abiertos y ver cómo el mundo gira. “Es hacer que los ojos vean la esfera. El cerebro no siente nada, depende de los sentidos (...) Lo que hay que hacer es enviar mensajes al cerebro a través de la parte motora”, explica el coreógrafo. La consciencia es muy lenta. Cómo llevar la consciencia a cada detalle y su complejidad. Ir despacio siempre es una gran herramienta de enseñanza.

Cómo se puede tener una idea de forma si no tienes consciencia de tu cuerpo, o si sólo tienes la consciencia de un nivel de tu consciencia y piensas que siempre eres la misma persona (...). Por qué pensamos que siempre somos lo mismo, tenemos como una máscara que nos hace pensar que siempre somos lo mismo, pero estamos cambiando todo el tiempo. (Paxton en Rozas, 2008)

El coreógrafo hace hincapié en que bailar es acción, es decir, todo lo que el cuerpo hace cuando no trata de expresar. Y, sin embargo, qué difícil resulta hablar y hacer compost a la vez. Mientras hablamos, pensamos. No sucede lo mismo en un cuerpo que acciona el movimiento, en un cuerpo territorio.

Todo se está descomponiendo y, de alguna manera, tiene que ver con los ciclos. Tiene que ver con la manera que usas el cerebro y cambias el foco. Podemos cambiarlo a una manera circular y el cerebro es capaz de comprenderlo. Soy muy consciente de que el cerebro usa la luz, y la luz son líneas rectas. Y el cerebro usa la visión, los ojos son el modelo del cerebro, son el modelo de gran parte de nuestra consciencia. Y sé que podemos hacer algo que no tiene nada que ver con la luz. Que podemos pensar en círculos o comprender las ondulaciones. Que podemos salir de lo directo y lo oblicuo y lo recurrente. Y entrar en lo circular. Eso me interesa. Y creo que el compost es sobre todo eso. (Paxton en Rozas, 2008)

¿Sabes cómo los gatos en mitad de la pelea de pronto paran y empiezan a lamerse? Eso se llama actividad de desplazamiento. Es lo que haces cuando necesitas una pausa. Paxton explica que hace compost como una actividad de desplazamiento. Cree haberse vuelto cínico y pesimista, mientras que antes era optimista. “Luego me hice pesimista y empecé a hacer compost. Y creo que es una actividad que me desplaza del pesimismo” (Paxton en Rozas, 2008).

Haces tierra, haces abono. Con pequeños elementos. Es algo simple y directo para la tierra. Sólo una pequeñísima parte, microscópica, es sólo un huerto, pero cuanto más la haces, más crece y se convierte en una actividad necesaria.

No sé cómo todo esto se relaciona con el material para la espalda, la posibilidad de cambiar el movimiento y de controlar todos sus elementos. Pero hay algo ahí, donde todos esos elementos confluyen en algo más grande. Y ajustar los elementos hace que sea posible lograr el control de la estructura principal y sus cambios. (Paxton en Rozas, 2008)

La danza y el compost comparten la observación de lo minúsculo, de lo microscópico. La danza se gira hacia el cuerpo, estudiándolo de manera minuciosa. El compost percibe la descomposición de sus partículas, al ritmo lento de un caracol, tomándose su tiempo, comiendo y haciendo suelo. No en vano, las palabras compost y composición comparten la misma raíz latina, *compositus*, que significa, poner junto, juntar. El compost convierte los desechos en tierra, los pone juntos en el *humus*. Y en un proceso de creación la composición consiste en unir elementos, en poner cosas juntas y relacionarlas.

Desde lo microscópico del compost hasta una estructura más amplia. A veces una sola palabra es suficiente para cambiar una constelación. Aún más, la acción: no importa cuál sea su contenido concreto, las palabras son y siempre genera relaciones. Las partículas del *humus*, las partículas del cuerpo en movimiento o en quietud, las partículas de una composición, com-posición, siempre generan relaciones. “Una tendencia inherente a forzar la apertura de todas las limitaciones y atravesar todos los límites” (Arendt, 1998, p. 190).

La convicción de que desde una estructura microparticular como el compost se puede abarcar una estructura mayor. Como afirma Dona Haraway, “suelo decir que no soy posthumanista, soy compost”.<sup>8</sup> Somos *humus*, no *homo*, no *ántropos*. Somos compost, no *posthumanos* (Haraway, 2019). Todos y todas somos compost, dentro de nosotros pueden crecer otros seres y especies. Mi cuerpo, mis ideas y mis afectos son espacios para que otros y otras puedan crecer, desarrollarse, relacionarse.

Haraway trabaja de manera paralela con su concepto de ficción especulativa —una figura ubicua en su trabajo, que en inglés denomina SF, para abarcar la ficción especulativa, la ciencia ficción y feminista— y con su comprensión del compost, com-post, con-humus. Ambos conceptos se refieren a las teorías del lodo, del embrollo, en su tierra multiespecies del Chuthuluceno, que no se cierra sobre sí misma, no se completa, sino que tiene zonas de contacto ubicuas que se extienden constantemente. Al igual que sucede con el cuerpo territorio, con la elaboración del compost, sus *humus*, sus lombrices, sus descomposiciones a ritmo de caracol.

El chuthuluceno está hecho a partir de historias y prácticas multiespecies en curso, en devenir- con, en tiempos que permanecen en riesgo, tiempos precarios en los que el mundo no está terminado y el cielo no ha caído, todavía... Estamos en riesgo mutuo. Contrariamente a los dramas dominantes en el discurso del Antropoceno y el Capitaloceno, los seres humanos no son los únicos actores importantes en el Chuthuluceno (...). El orden ha sido retejido: los seres humanos son de y están con la tierra, y los poderes bióticos y abióticos de esta tierra son la historia principal. (Haraway, 2019, p. 95).

Podría, por tanto, hablarse de compost- humanismo, como antídoto a ciertas ramificaciones del posthumanismo tecnocientífico que sueña con superar lo humano, de trascender sus limitaciones psicológicas y biológicas para alcanzar tanto la eternidad como la vida en otros planetas. En otras palabras, sueños de una vida separada de la tierra, separada de otras vidas y sus riesgos —como ha sucedido con el peligro de contagio que nos ha recluído en nuestras casas durante la pandemia—. Como antídoto a la superación de lo humano, Haraway reclama recuperar el significado olvidado de la palabra *humano*, “los de la tierra, los que pertenecen al suelo (como opuesto a los que pertenecen a los cielos. (...) Ser Humano, significa realmente *ser humus, ser un terrícola, ser de la tierra*. Esto es lo que una filosofía- compost- humanista se esfuerza en recordarnos”.<sup>9</sup>

Soy cuerpo abierto. Soy partícula. Soy vibración. En la tierra. Con su gravedad. Y sin saberlo, intuyo que desde mi pequeñez puedo abarcar una estructura mayor, en una unión de partículas y vibraciones. Y otros seres.



#### 4. La versión

Un cuerpo se inclina y juega. Y suda. Con otros y con otras.

El 12 de marzo de 2020, el coreógrafo Ion Munduate presentó su pieza *Goldberg Versions*, basado en el movimiento y la improvisación.<sup>10</sup> La pieza se abre con la proyección de un vídeo de Glenn Gould interpretando *Bach. The Goldberg Variations*. En algunos momentos le escuchamos tarareando los acordes. Vemos a Gould y le escuchamos en el monitor situado en un



lateral del linóleo. Al lado, miramos a Munduate sentado en una silla, apoyado en una mesa, un ordenador, escuchamos una grabación en la que él mismo tararea las notas de la partitura que el pianista está ejecutando. Al finalizar la canción, el coreógrafo proyecta un pentagrama dibujado a mano, en directo, sobre el rostro de Gould proyectado en el vídeo. Con esta acción convierte e inscribe el dibujo en anotación musical. Su gesto deviene inscripción física. A partir de ese momento, empieza el juego físico con la gravedad y el espacio del linóleo, en una improvisación que, ese día, atravesó las quince primeras variaciones de Gould.

La pieza del coreógrafo vasco es una versión de las variaciones que Steve Paxton interpretó en 1985 y 1992 y, como tal, es una reinterpretación de esta, una redistribución de tiempos y espacios. En la pieza original, Paxton propuso nuevas maneras de moverse y otras posibilidades de sensibilidad física. A través del movimiento y la acción, buscaba que el espectador viera la danza como una identidad independiente, autónoma. Por tanto, el valor de la pieza no reside en el pasado, sino en el presente, en la cualidad de la interacción entre danza y bailarín, y en qué medida éstas expanden las posibilidades para la experiencia y el conocimiento, para ponernos en relación. Y en ese lugar, se produce una suerte de deconstrucción de la relación performer-público (Burt, 2019). Estamos viendo a Munduate haciendo su traducción de Paxton, quien a su vez versionó a Gould —lo lleva al cuerpo—, quien a su vez versionó a Bach. En una larga cadena de corporeizaciones y reinterpretaciones, que ese día recibimos desde un cuerpo, el de Ion, quien de alguna manera ha tenido que reinventarse.<sup>11</sup>

Con su sudor, el coreógrafo se inclina ante la improvisación. Se inclina ante Gould. Ante Paxton. Ante el público. Expulsando el yo fuera de sí. Con toda la gravedad y el peso del suelo en su movimiento. ¿Qué nos decía ese pequeño cuerpo en movimiento el 12 de marzo, ante el gran desastre que empezaba a desencadenarse? Un periodo de alarma mundial que confinó a millones de habitantes de todo el mundo. Ese cuerpo mínimo, con todas las imágenes que generó en nosotros, no hacía más que decirnos eso: que un cuerpo es mientras se mueve, y que un cuerpo no puede hacer nada más que eso, ser, hacer composición, com-posición, y generar relaciones. Ser y hacer entendidos en el sentido más amplio, es decir, crear a través de su poética y praxis.

“¿Cómo sentir, ver, expresar las fuerzas reales que se mueven y nos hacen mover entre la vida y la muerte, en el estado de perpetua guerra que el capitalismo neoliberal ha instituido firmemente como *ethos* de nuestra sociedad de control?” (Lepecki, 2019, p. 243). En efecto a lo largo de la obra, la esperanza es que, gracias a una activación de la imaginación, vamos a ver/presenciar/escuchar/tocar lo que está en el centro de la vida,

la propia vida, que a partir de ese día entró en guerra contra un virus. Como veríamos días después, no fue una guerra sino un desastre.<sup>12</sup>

En esos entramados que se tejen, en las versiones, en las reescrituras, en los reaprendizajes, en las vibraciones y en los minúsculos movimientos de nuestros cuerpos humus y compost, reescribíamos el presente, que ese 12 de marzo fue también, nuestro futuro cercano y lo que nos sobrevino en los días siguientes.



## 5. La imaginación

Un cuerpo abierto se mueve a ras del suelo.

Y desde ahí se eleva con otros y otras. Lo que nos eleva son nuestros deseos. Los gestos físicos, humanos y políticos, más o menos invisibles, tienen una gran capacidad de inversión. Tienen el potencial para volver sensible la dinámica de los levantamientos, reales o imaginados (Didi-Huberman, 2020).

La imaginación se mueve a ras del suelo.

La imaginación funciona si hay una suerte de abandono del cuerpo. No un cuerpo que huye de sí mismo, tal y como nos explica Alba Rico (2017). Sino cuerpos que se abandonan al posible contagio mutuo de la potencia salvaje de la imaginación.

La imaginación se mueve a ras del suelo para poder pasar de cuerpo a cuerpo. Entiendo por imaginación la capacidad humana de pensar lo que no existe y de poner las cosas, los cuerpos, las experiencias, las utopías, en relación. Dicho de otra manera: la habilidad de pensar en algo que no es percibido en el presente. No entraré en la manera de entender la imaginación de las filosofías de la mente y las ciencias cognitivas. Seguiré más bien la genealogía y la estela abierta por el pensamiento filosófico y poético. Añado poético porque me parece que los principios que emanan de

una praxis poética dirigen el pensamiento y la acción hacia la imaginación sobre el futuro.

En un tiempo en el que podemos tender a pensar que el capitalismo afectivo (Massumi, 2002; Sedgwick, 2003) también ha capturado la potencia de la imaginación, me gustaría plantear que no es así. Que en realidad ha sustituido la imaginación por la creatividad controlada. Como es sabido, la demanda neoliberal, la demanda de las empresas y centros educativos es la de “seamos creativos”. La creatividad neoliberal es predatoria, controladora, está al servicio del capital. Sin embargo, la imaginación que problematiza, que critica, es opuesta a la creatividad que opera dentro de una vida controlada (Lepecki, 2019). En tanto es una dimensión de la libertad, el amor, el arte y la resistencia, la imaginación crítica, la que especula en sus ficciones y nos lleva a seguir pensando en el problema (Haraway, 2019), debe ser defendida y cultivada como potente herramienta política que altera la creatividad rentable.

Para que la imaginación que se mueve a ras del suelo pueda pasar de cuerpo a cuerpo, conviene que estos se abran y se interconecten. Una forma de abrir los cuerpos, como hemos visto, es poner la observación y la consciencia donde tiende a desaparecer, en esos minúsculos y casi imperceptibles movimientos de nuestro cuerpo. Otra manera de abrir el cuerpo puede pasar por erotizar la vida cotidiana. ¿Qué quiero decir con esta afirmación? Bifo habló de la necesidad de erotizar la vida cotidiana.<sup>13</sup> También Paul B. Preciado en *Un apartamento en Urano*: “Os dirán que no es posible. Pero nosotros, vosotros, ya estamos ahí. Despertemos durante el día, como si el día entero fuera la noche. Aprendamos de aquellos a los que no les está permitido enseñar. Ocupemos la ciudad entera (...)” (Preciado, 2019, p. 208). Y en otro fragmento afirma que tan importante como la transformación epistemológica —se refiere a la transformación de su cuerpo, situado en un lugar de cruce— es la transformación libidinal: la modificación del deseo. “Es preciso aprender a desear la libertad sexual” (p. 308).

No hay duda de que somos seres sexuales (Esteban, 2019). Sin embargo, diría que erotizar la vida cotidiana pasa por abrir el cuerpo en un sentido mucho más amplio, no únicamente el sexual. Pensar, activar otros canales perceptivos, moverse dejando que la gravedad se reparta entre los cuerpos, inclinarse, realizar compost orgánico e imaginar, son maneras de abrir los cuerpos.<sup>14</sup> Estos cuerpos abiertos desafían el orden habitual de las percepciones y sus usos energéticos. Ese yo expulsado fuera de sí, inclinado, se vulnerabiliza y para mantenerse en equilibrio se apoya en otros cuerpos. Se abandona a la gravedad de otros y otras. Los cuerpos devienen espacios para que otros y otras puedan crecer, desarrollarse, relacionarse.

En el proceso de erotización de nuestras vidas, entonces, me parecen fundamentales la escucha de los otros cuerpos y la activación de una imaginación-crítico erótico-poética. Son muchos conceptos reunidos alrededor de la palabra imaginación, pero juntos conforman una constelación que debemos seguir sintiendo, pensando y problematizando. Al igual que debemos seguir sintiendo, pensando y problematizando el entrecruzamiento de pasados y futuros a través de operaciones y acciones imaginativas en el presente. Integrar esos movimientos especulativos que imaginan a través de sus cuerpos, con las políticas. “Integrar las poéticas y las políticas para la construcción de nuevas formas para la vida común” (Fernández Polanco, 2019, p. 206). La realidad de lo imaginado necesita ser afirmada. Para poder experimentar la imaginación en contexto, es decir, experimentarla como algo que tiene un pasado, un presente y un futuro.

La danza y la observación de los movimientos minuciosos de nuestro interior afinan los sentidos y la escucha de otros cuerpos. Si habitamos el cuerpo como un territorio —y no tanto como un instrumento o expresión individual, como decíamos antes—, se produce cierta interconexión e intercorporalidad. Esto tiene que ver con poner la conciencia donde tiende a desaparecer, observación que en el caso de Steve Paxton es resultado de toda su trayectoria.

La capacidad de sentir y percibir ha sido tocada por el capital —y por la pandemia—. Los sentidos de nuestra piel, los ojos de nuestra piel, la posibilidad de reunir todos los sentidos en una especie de tacto (Pallasmaa, 2006). La capacidad de afectarnos muta. Si nuestro campo gravitacional, cuidado por los sentidos, se altera, todo el cuerpo se altera y, por lo tanto, nuestros afectos. Cuidar nuestra capacidad de afectarnos es un ejercicio estético y político. Es lo que hicimos aquel 12 de marzo, sentados en el margen del linóleo. Sentados al margen de lo que empezaría a suceder a partir de ese momento. Conectados en la distancia de nuestros cuerpos. Sintiendo que, incluso en tiempos de confinamiento y tacto profiláctico, inclinándonos, tocamos con todos los sentidos y con todo el peso de nuestro cuerpo, en el humus y compost que somos. Tal vez ahí se inicia un modo de silencio,<sup>15</sup> necesario para com-ponernos, acompañarnos unas a otras.

## Bibliografía

Alba Rico, Santiago (2017), *Ser o no ser un cuerpo*, Barcelona, Seix Barral.

Arendt, Hannah (1998), *Human condition*, Chicago, University of Chicago Press.

Bigé, Romain (2019), *Drafting Interior Techniques*, Lisboa, Culturgest.

Burt, Ramsay (2019) "A study in Solo. Steve Paxton's Goldberg Variations" en *Drafting Interior Techniques*.

Cavarero, Adriana (2013), *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

Didi- Huberman, Georges (2020) *Desear desobedecer*, Madrid, Abada Editores.

Esteban, Mari Luz (2019) *Andrezaharraren manifestua*, Iruñea, Pamiela.

Fernández Polanco, Aurora (2019). *Crítica visual del saber solitario*, Bilbao, Consonni.

Garcés, Marina (2017), *Nueva ilustración radical*, Barcelona, Anagrama.

Gibson, James (1962) *Observations on active touch*. Psychological Review, v. 69 (6). <https://doi.org/10.1037/h0046962>

Hang, Bárbara y Muñoz, Agustina. eds. (2019), *El tiempo es lo único que tenemos. Actualidad de las artes performativas*, Buenos Aires, Caja Negra.

Haraway, Donna (2019), *Seguir con el problema*, Bilbao, Consonni.

Lepecki, André (2019), *Las políticas de la imaginación especulativa en la coreografía contemporánea*, en *El tiempo es lo único que tenemos*.

Massumi, Brian (2002), *Parables for the virtual*, Durham & London, Duke University Press.

Pallasmaa, Juhani (2006), *Los ojos de la piel*, Barcelona, Gustavo Gili.

Paxton, S. (1977), "Solo dancing", *Contact Quarterly*, vol 2 (3), Northampton, Contact Quarterly.

\_ (2018), *Gravity*, Brussels, Contredanse.

Preciado, Paul B. (2019), *Un apartamento en urano*, Barcelona, Anagrama.

Pujol, Quim y Rozas, Ixiar. eds. (2015), *Ejercicios de ocupación. Afectos, vida y trabajo*, Barcelona, Mercat de las Flors, Polígrafa.

Rozas, Ixiar (2012), *Voice(s)capés. Experiencias y potencias de la voz, el lenguaje y la tactilidad en la escena actual de la danza*, Leioa, UPV- EHU.

\_ (2015), "Pulsión textual", en *Ejercicios de ocupación. Afectos, vida y trabajo*. Barcelona: Mercat de las Flors.

\_ (2020), *Ssssssilence*, London, Taylor & Francis.  
<https://doi.org/10.1080/13528165.2019.1717877>



Sedgwick, E.K. (2003), *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham & London, Duke University Press. Traducción al castellano por Belbel, María José (2018). *Tocar la fibra*, Madrid, Estudios de género.

## Films

Rozas, Ixiar (2008), *Humano caracol (3)*. Steve Paxton, documental. Fragmento disponible en <https://www.hamacaonline.net/titles/humano-caracol-3-steve-paxton/>

Verdin, Walter (1992) *The Goldberg Variations by J. S. Bach played by Glenn Gould in 1982 and 1955 improvised by Steve Paxton*, visionado en la exposición Steve Paxton. *Drafting Interior Techniques* (Azkuna Zentroa, Bilbao).

---

## Notas

<sup>1</sup> “Esta sensación de irrealidad se debe al hecho de que por primera vez nos está ocurriendo algo real. Es decir, nos está ocurriendo algo a todos juntos y al mismo tiempo. Aprovechemos la oportunidad”. Santiago Alba Rico, <https://twitter.com/santiagoobar/status/1238511934137393153?lang=es> [consulta el 13.4.20]

<sup>2</sup> “Ambas alarmas pasarán un tiempo largo con nosotros (...). Cada año un 9% del índice de mortalidad se debe a la contaminación ambiental (...). Eso también tendría que activar una alarma mundial de la salud, ¿verdad? Tal vez no se activa la alarma porque en los países subdesarrollados el índice se multiplica por 100”. Unai Pascual, periódico *Berria*, “Koronabirusa klima larrialdiarekin dantzan” (El coronavirus baila con la alarma climática, traducción propia). <https://www.berria.eus/paperekoa/1876/019/001/2020-03-19/koronabirusa-klima-larrialdiarekin-dantzan.htm> [consulta el 19.3.20]

<sup>3</sup> Exposición comisariada por João Fiadeiro y Romain Bigé en Azkuna Zentroa (Bilbao), en colaboración con Culturgest (Lisboa).

<sup>4</sup> He escrito sobre los afectos de manera específica en “Pulsión textual” (2015). Al decir afectos sigo la explicación de Brian Massumi: son pequeños movimientos que se producen en nuestros cuerpos y funcionan como un campo gravitacional. Afectar es afectarse.

<sup>5</sup> Fragmento de la conferencia impartida por Adriana Cavarero en la librería KaXilda (Donostia) el 13.5.15. La conferencia es inédita y se impartió en el marco de los encuentros “Arrakalatuta”. Traducción propia.

<sup>6</sup> Fragmento de la conferencia impartida por Romain Bigé en Azkuna Zentroa (Bilbao) el 9.7.20 en el seminario “Estudios de técnicas interiores” que comisarié en el marco de la exposición Steve Paxton. *Drafting Interior Techniques*. Traducción propia.

<sup>7</sup> Serie de documentales que inicié junto a Dario Malventi el año 2006 en el contexto de los encuentros Periferiak (2002-07). Son retratos audiovisuales a creadores contemporáneos, realizados a partir de diversas puestas en situación. En el caso de Paxton, la puesta en situación fue la elaboración del compost orgánico, en L´animal a l´esquena (Celrà, Girona), en noviembre de 2007. Agradezco enormemente a María Muñoz y a Pep Ramis, que nos introdujeran en la amistad que han cultivado con Paxton durante años. A Lisa Nelson por su generosa presencia. Y a Dionisio Cañas por prestarnos el concepto “humano caracol”. Juntas, estas dos palabras hablaban del vivir humano y animal, de lo común, del hacer y el caminar pausados junto a la tierra. Y, sin quererlo, también se referían a la experiencia de los caracoles zapatistas que vivimos en el 2005 en un viaje a México. Todas las citas que

---

se recogen en este apartado pertenecen al documental. Las imágenes que acompañan a este texto son frames de *Humano caracol*, grabados por Paco Toledo y Xavier Pérez Díaz.

<sup>8</sup> “Creo que la palabra posthumanista nos mete en problemas. Por un lado, suena demasiado como posthumano, como lo usa a veces cierto tipo de pensamiento tecnofílico optimista, sosteniendo que podemos ser post humanos, más que humanos, y yo no creo eso”, en <https://www.infobae.com/america/cultura/2019/10/03/donna-haraway-no-creo-que-tengamos-que-seguir-citando-a-los-mismos-varones-aburridos/> [consulta el 19.3.20]

<sup>9</sup> Fragmento de la conferencia impartida por Romain Bigé en Azkuna Zentroa (Bilbao) el 9.7.20.

<sup>10</sup> *Goldberg Versions* de Ion Munduate es el desarrollo de un proceso de trabajo basado en la idea de “visitar” la partitura de J.S Bach, la película de la interpretación de las variaciones por Glenn Gould (1981) y el archivo original de Steve Paxton que desarrolló a partir de improvisaciones bailadas entre los años 1985 y 1992 (y grabadas por Walter Verdín).

<sup>11</sup> Tras la performance, Munduate explicó que ha aprendido a improvisar, técnica con la que él no había trabajado anteriormente. Para el desarrollo del movimiento ha contado con la colaboración de Ana Buitrago.

<sup>12</sup> “Esto no es una guerra, es una catástrofe. Al contrario que en una guerra, no hay ninguna causa superior que la salvación de todas y cada una de las vidas humanas. Venceremos sólo si no hay víctimas humanas. (...) Venceremos quizás esta vez. Pero habrá que prepararse para la siguiente y esta sacudida que reordena las prioridades puede ser un entrenamiento crucial”, Santiago Alba Rico y Yayo Herrero, <https://ctxt.es/es/20200302/Firmas/31465/catastrofe-coronavirus-guerra-cuidados-ciudadanos-ejercito-alba-rico-yayo-herrero.htm> [consulta el 20.4.20]

<sup>13</sup> Escribimos sobre ello Quim Pujol y yo en la introducción de *Ejercicios de ocupación*: “Una sublevación colectiva es antes que nada un fenómeno físico, afectivo, erótico...” (Pujol, Rozas, 2015, p 18). “Erotizar la vida cotidiana, desplazando el deseo que ha sido capturado por el capital, la guerra, la nación, para distribuirlo en el tiempo y en el espacio, hacia todo y hacia todos” (Preciado, 2019, p. 208).

<sup>14</sup> Me parece que estas maneras de abrir el cuerpo se podrían sintetizar en un solo concepto: el “cuerpo vibrátil” de Suely Rolnik al que ya me he referido en otros escritos (Rozas, 2012).

<sup>15</sup> Me he referido al silencio de manera amplia en “Ssssssilence” (2020).

# #Re-visiones

nº 10/2020

---

Entrevista

## Entrevista a Yayo Herrero<sup>1</sup>

Belén Romero

*Universidad Miguel Hernández* / [belen.romero.caballero@gmail.com](mailto:belen.romero.caballero@gmail.com)

Jaime Vindel

*Instituto de Historia (CSIC)* / [jaime.vindel@cchs.csic.es](mailto:jaime.vindel@cchs.csic.es)

Yayo Herrero

*Activista ecofeminista* / [yayoherrero@yahoo.es](mailto:yayoherrero@yahoo.es)

---

Jaime Vindel: El trabajo planteado en este número de *Re-visiones* es bastante incipiente: cómo trasladar al ámbito del pensamiento sobre y con las imágenes los marcos teóricos y el trabajo ya acumulado en áreas como la economía ecológica, la ecología política, las ecologías decoloniales o los ecofeminismos. La propuesta que lanzamos abre esta vía en el campo de la historia del arte y los estudios visuales. Desde este punto de vista, es interesante interpelar a una figura como Yayo Herrero, para abordar lo que se ha avanzado en las prácticas artísticas, algo que muchas veces no se incorpora en las reflexiones de dichas áreas y que queremos rescatar en el presente número. Con tal pretensión, le hacemos a Yayo las siguientes sugerencias.

La primera de las imágenes que he seleccionado, *Los monumentos de Passaic*, es un referente histórico del giro que se produce en la historia del arte contemporáneo respecto a cómo enfocar las relaciones entre arte y naturaleza. Tradicionalmente, al menos a partir de los siglos XVIII y XIX, pesó una sensibilidad un tanto escapista reflejada, por ejemplo, en la composición romántica del paisaje y en la reconstitución de los vínculos con la naturaleza, perdidos a raíz del industrialismo. Smithson le da la vuelta para cuestionar qué tipo de ecología visual podemos construir, no rehuendo los efectos del industrialismo sobre la civilización sino centrándonos en él. Lo interesante de su mirada es la ausencia de una exaltación del productivismo y el industrialismo y la presencia de la crítica. Smithson conocía de cerca los textos de Nicholas Georgescu-Roegen, tenía una potente formación interdisciplinar y estaba al día de las investigaciones en el campo de la geología. Así, se percató de que tanto la civilización industrial como el campo de la representación habían dejado de lado la ecología.



Robert Smithson, *Los monumentos de Passaic*, 1967.

Yayo, esta experiencia concreta que te planteamos, que sugiere ironía en el mismo título —la idea de *Los monumentos de Passaic* refiere más bien a no monumentos—, apunta hacia la cara B de la modernidad industrial o los efectos que se producían en el paisaje urbano de la mano del desarrollo de infraestructuras, que, paradójicamente, nacían como síntomas de la ruina de la propia civilización industrial. Las reflexiones realizadas a finales de los sesenta por Smithson, aunque murió muy joven y no tuvo la posibilidad de desarrollar todo el proyecto, aguardan cierto presagio pues, posteriormente, se vieron todavía más potenciadas con la crisis del petróleo de principios de los setenta.

Dado el pie para pensar sobre la cuestión de la energía, la pregunta formulada —que recupera la idea del paseo— puede ser reenfocada desde donde prefieras, si bien me interesa que pensemos las cuestiones relativas a la entropía y a los límites, cuestiones que no están, en general, demasiado interiorizadas en nuestra cultura. Pero también podemos virar en torno a los enfoques feministas que se están construyendo desde una redefinición crítica del concepto mismo de energía. Días atrás rescataba algunos seminarios sobre energía y género realizados en los últimos años y, justamente, subrayan cómo en nuestra concepción la energía no es sólo un concepto físico, sino un concepto culturalmente construido que responde tanto a criterios productivistas como a criterios establecidos desde una clara perspectiva de género. Es muy necesario reflexionar otras posturas desde la energía que no solo tengan un componente democrático y soberano sino que incluyan, como en el último ejemplo, la perspectiva de género.



Yayo Herrero: La verdad es que la propuesta me ha resultado súper sugerente en todos los sentidos y considero que también tiene hilos de conexión con lo planteado por Belén desde una perspectiva anticolonial. Por ejemplo, me atrae mucho cómo Smithson utiliza el andar, la idea de caminar como metodología. Me gusta muchísimo caminar y es completamente distinta la sensación cuando caminas por un sendero de un bosque, envuelta completamente en ese ecosistema, a cuando andas por un camino mucho más ancho o te mueves por una carretera en coche a mayor velocidad. Quiero decir, la velocidad y la anchura del camino te colocan en un puesto de observadora. Cuanto más rápido avanzas, aumenta la percepción del paisaje como aquello externo a ti, que miras simplemente con el ojo. Es decir, pierdes matices o, mejor dicho, prescindes del resto de sentidos para poder conocer todo lo que hay alrededor. Me parece que este concepto es típico de la cultura occidental, pero también de la cultura patriarcal, entendiendo como patriarcado no un sistema de dominación de los hombres sobre las mujeres, sino como la alimentación de lo que trabajaba Almudena Hernando en *La Fantasía de la individualidad*, la ilusión de una idea de emancipación construida sobre una triple escapada: vivir emancipado de la naturaleza, vivir emancipado de tu propio cuerpo y a su vez vivir emancipado del cuerpo de los demás. Es decir, desconectada y desresponsabilizada del cuerpo de otras. Para mí, el sujeto patriarcal es el que encarna la fantasía de esa triple emancipación, mayoritariamente protagonizada por cuerpos de hombres, pero también por otros cuerpos, cuerpos de mujeres u otros cuerpos disidentes de la normatividad del binarismo.

Así bien, por un lado, la idea de la metodología del andar me recuerda a un libro de Rebecca Solnit, *Wanderlust*, una historia del caminar que crea a su vez un recorrido por muchas historias y personas precisamente a partir del andar. Dentro de *Frankenstein*, Mary Shelley, como también hizo Mary Wollstonecraft, hace del paseo un elemento fundamental, al igual que buena parte de las obras de Jane Austen, cuyas protagonistas femeninas caminan y caminan como parte importante de la conexión con la naturaleza. Por otro lado, centrarse en el área industrial y no en un espacio supuestamente natural me retrotrae al Lorca de *Poeta en Nueva York*, inmerso en mirar la realidad desde dentro de la máquina, desde dentro de la lógica industrial. Porque cuando miras y haces una descripción, digamos del paisaje, desde el interior de ese espacio industrial, creo que se fuerza la ruptura de la dicotomía naturaleza y cultura, una ruptura que forma parte de las miradas ecofeministas y que, desde mi punto de vista, es clave.

Acabo de leer un librito muy recomendable llamado *Naturaleza es nombre de mujer*, de Abi Andrews. Esta joven escritora inglesa novela la historia de una chica que pretende, desde un planteamiento feminista, liberal y

occidental, emular a Thoreau, a Chris McCandless y a todos los hombres de montaña como Walt Whitman, quienes, de alguna manera, glosan la naturaleza escapándose de su propia cultura. El desarrollo viene a plantear cómo, incluso desde el conservacionismo, lo que se ha hecho es asentar esa ruptura entre naturaleza y cultura, denominando naturaleza ese espacio naturalizado exterior a la persona desde un privilegio de género. Los grandes naturalistas que han escrito sobre la naturaleza han penetrado en ella abandonando la cultura occidental, han sido mayoritariamente hombres que pretendían relacionarse individualmente con lo salvaje. En consecuencia, ha pasado a formar parte de la pintura del paisaje como algo externo, como algo a conquistar. Subir un pico está más valorado que caminar por un pequeño sendero de bosque. La relación con la naturaleza en la cual miramos desde un punto elevado, desde fuera, encaja con un afán de dominio y asienta la idea de que el ser humano se relaciona con la naturaleza desde la exterioridad, desde la superioridad en el extremo de las culturas capitalistas occidentales y desde la instrumentalidad.

Retomando esa mirada tan potente desde las ruinas industriales, después del pelotazo urbanístico, cuando se produjo el pinchazo de la burbuja inmobiliaria en 2007, hubo algunos trabajos que fotografiaron lo que se llamaban «ruinas modernas»: todos aquellos esqueletos de edificios que quedaron detenidos en el tiempo porque ya no había dinero para poderlos terminar. Ruinas que nos encontramos cuando de repente llegas a un pueblo y ves el esqueleto de una urbanización brutal que se pretendió hacer en línea de la especulación urbanística y que constituye una ruina antes de su construcción. Por tanto, *Los Monumentos de Passaic* me han interpelado enormemente.

También me ha llamado la atención que el texto que acompañaba las imágenes hablase de entropía. En la cultura occidental, tan absolutamente antropocéntrica y analfabeta en lo ecológico, conceptos como el de entropía, biodiversidad, realimentación positiva o negativa u homeostasis resultan tremendamente difíciles de entender. Aunque tenemos palabras para denominar el concepto, necesitamos invertir muchísimas horas de estudio para poder aprehenderlo. Esto contrasta, por ejemplo, con lo que he podido conocer sobre la lengua mapuche, que tiene una forma de construir el lenguaje y la gramática donde el sujeto por sí mismo expresa acción, es decir, es verbo. En esta lengua, la palabra biodiversidad, en la propia formulación de la palabra, explica todo ese entramado de relaciones complejas. Sin embargo, nuestra cultura se ha construido, y creo que tiene mucho que ver con la organización patriarcal, sobre elementos, hechos y sujetos puntuales y ha despreciado o invisibilizado enormemente los vínculos. Esto nos enfrenta a enormes dificultades y a tener que invertir mucho tiempo para entender los vínculos en la naturaleza o entre personas y procesos. Al igual que esos vínculos, la entropía, además, lleva

incorporado algo que en nuestra cultura es muy difícil de asumir: la idea de irreversibilidad. Es tremendamente perturbadora y se destierra de las cabezas porque lo que no puede ser reparado, lo que desaparece irreversiblemente, queda desterrado. Por eso la ley de la entropía, incluso para las personas que han tenido formaciones en ciencias naturales, es tan difícil de entender y de comprender. Hay una especie de negacionismo casi antropológico ante la flecha del tiempo, ante aquello que cambia irreversiblemente y no puede volver atrás. En este aspecto, la física newtoniana sigue pesando y la irreversibilidad se hace incomprensible.

Si nos vamos al terreno de las relaciones —no refiriendo al estudio de las ciencias físicas, sino en términos metafóricos—, cuando estudiamos desde las miradas ecofeministas cómo se mantiene un grupo humano, cómo se sostiene la vida que hay que sostener intencionalmente, hay un flujo permanente energético de trabajo. No es casual que la energía se mida en las mismas unidades físicas que el trabajo. Hay que aportar un flujo permanente de energía para que la vida se sostenga. Cuando ese flujo de energía de trabajo no se introduce, la vida se degrada y se produce una pérdida de relaciones complejas que hace que la vida no se pueda sostener. Hay un flujo de energía en forma de trabajo que se insufla en las sociedades o en los grupos humanos y lucha permanentemente contra la suciedad, la enfermedad, el desabastecimiento, la inseguridad. Ese flujo de trabajo ha sido aportado mayoritariamente por mujeres y ha sido invisibilizado. Por este motivo, el concepto de entropía y el de complejidad me han parecido siempre muy poderosos para trabajar sobre lo que sostiene la vida.

Robert Smithson, al hablar en el texto de su propia obra, plantea cómo estas imágenes son una muestra clara de inmortalidad fallida. La cultura patriarcal ha sido una cultura del escapismo permanente, del escapismo de la inmanencia, del escapismo de la muerte. No es posible comprender la muerte como parte de la vida desde una mirada estrictamente individual. Solo se puede llegar a comprender desde un ciclo integral, sintiendo que formas parte de algo mayor. Efectivamente, muchas de estas ruinas, de estos paisajes industriales que terminan muriendo y siendo una expresión mantenida en el tiempo que se va degradando, son muestras o restos de esa pretensión de inmortalidad que falla. Al final, entran en juego los límites: los límites físicos de la tierra, los límites físicos de la propia vida, los límites como rasgo inherente de la propia vida.

Sobre la pregunta que formulabas, Jaime, cuando decías que muchos de estos conceptos son inaprehensibles y tremendamente difíciles, casi imposibles de asumir en el marco de representaciones culturales que tenemos, de nuevo se me iba la cabeza hacia los lenguajes —no tengo una gran formación en ello pero me interesa bastante—, hacia cómo se

representa la astronomía o el mundo en otras lenguas como las de los pueblos originarios. Estas poblaciones sí podían aprehender dichos términos y poseían herramientas para representarlos, pero en un marco lingüístico radicalmente distinto desde la propia forma de configurar el pensamiento. Su conceptualización del tiempo cíclico se representa en el lenguaje a través de una estructura gramatical completamente diferente. Mientras que en Occidente se requiere de un esfuerzo brutal para hacer accesibles esos términos. De ahí que la representación artística me parezca clave. Yo tengo una cultura más lectora y visual y me faltan muchos registros. Ahora estoy intentando aprender del libro de Marta Tafalla, *Ecoanimal*, que me ha dado muchas pistas para trabajar la plurisensorialidad. Al priorizar únicamente el ojo y el oído, lo que se ha privilegiado es el estar fuera, sin embargo, desarrollando otro tipo de sentidos se puede alcanzar la idea del estar dentro, como en el senderito pequeño en contraste con la carretera desde la que vemos un paisaje grandioso pero desde fuera. Lewis Mumford o el ecólogo Ramón Margalef cuentan cómo el avance lineal en el tiempo industrial ha supuesto una pérdida importante de complejidad natural.

J.V.: Has enlazado con cuestiones que te planteaba a propósito de este otro proyecto, que tiene que ver con un debate muy instalado ahora mismo, no solo en el campo de la historia del arte sino también en el de la estética y la cultura visual: ¿cómo hacemos visible, cómo hacemos sensible, cómo podemos pensar a través de las imágenes, tener efectos directos sobre la corporalidad y la agencia para que la gente se movilice contra algo que de repente puede resultar muy inaprehensible —como el calentamiento global—? Muchas veces sentimos la escala inaprehensible de la crisis ecológica, pero sólo se nos hace presente en épocas como esta, en forma de olas de calor. Lo que no quita para que las prácticas artísticas y culturales jueguen un rol fundamental tanto para hacernos conscientes de la dimensión de la crisis ecológica o social como para plantear nuevas agencias, nuevas formas del deseo que nos permitan avanzar hacia una transición de justicia ecosocial. Este es el otro vector para pensar, porque creo que habría que reactivar una cierta imaginación utópica.

Y.H.: Totalmente de acuerdo. El planteamiento de generar horizontes de deseo que puedan ser compatibles con la realidad material que los posibilita es fundamental. En los últimos años hemos tenido una inflación de distopía. A pesar de que la distopía es completamente necesaria, pues te obliga de una forma, a veces dura, a enfrentar una realidad que no se quiere mirar —me estoy refiriendo sobre todo a la realidad de nuestros marcos occidentales—, corre el riesgo de convertirse en algo conservador. El discurso puede llegar a instalarte en el relato distópico de una forma conservadora y, por tanto, es la generación de esos marcos de utopía cotidiana la que podría ayudar a ver cómo sería un futuro viable y sostenible. Cuesta tanto pensarnos fuera del capitalismo que hay dificultad

para poder imaginar una vida buena, una vida digna, una vida deseable en un contexto en el que se asuman la finitud de los límites y la radical incertidumbre a la que ya, de forma clara, nos someten el cambio climático y la crisis de energía y materiales.

Ahora estoy trabajando con Miguel Brieva y Koïs Casadevante en un proyecto que queremos impulsar. Pensamos que, al igual que el cine de código *Dogma* de Lars von Trier instala una especie de decálogo que marca un cierto estilo de creación artística, podemos impulsar un movimiento para crear también un decálogo de la sostenibilidad de la vida que, incorporado a la creación artística, fomente que en una serie, una película o un corto se muestren la idea de lujosa pobreza de Emilio Santiago Muiño, la interdependencia en una cooperativa de consumo o un espacio de cuidados compartidos como marcos habituales y deseables. Creo que de eso necesitamos mucho.

J.V.: Una idea que me obsesiona últimamente es que a veces considero que, en ecologismo, replicamos un cierto lugar común de la izquierda, o sea, pensamos que realmente no hay suficiente conciencia sobre la crisis y entonces creemos que con desvelar cuáles son las causas históricas y estructurales basta. Sin duda, siempre hay trabajo por hacer en esa dirección, pero lo que más me impacta es tener la sensación de que, en realidad, esas distopías han tenido sus efectos y que hay una cierta conciencia social respecto al hecho de que estamos en una situación histórica sumamente grave desde una perspectiva ecosocial, que incluso está instalada en las series de televisión, en los imaginarios comunes. En *Years and Years*, una distopía hacia el futuro de lo que sería la crisis del Brexit, se habla con mucha claridad de los ecocidios y genocidios que pueden esperarnos en un futuro más o menos inminente. Pero me parece que ante este tipo de productos culturales o ante las noticias que llegan sobre el deshielo del ártico seguimos manteniendo una posición de espectadores, cuando es muy necesario que nos activemos desde otro lugar. En esta línea, sí pienso que la imaginación puede cumplir un papel muy importante porque, en ocasiones, no es tanto el no ser conscientes de lo que sucede como el no encontrar los medios para revertir la situación que vivimos.

Y.H.: Coincido con lo que planteas, pero creo que hay un avance importante aunque insuficiente en la percepción «racional» de la crisis, quizás aún mayor de lo que el propio movimiento ecologista es capaz de percibir. Pero aún no sentimos la crisis. Podemos tener la idea de que condiciona la economía o de que influye en las migraciones forzadas, pero hay una especie de pecado original en nuestra cultura —la falta de percepción sentida de formar parte de la naturaleza y de una red común



que nos sostiene— que no permite que se conecte lo que ya sabemos con la necesidad de establecer cambios para la propia supervivencia.

J.V.: Creo que hay inercias muy fuertes que tienen que ver con los comportamientos y los imaginarios asumidos. Y eso es muy complicado.

Belén Romero: Quería añadir sobre la distopía su necesidad en el contexto de la mirada occidental, desde nuestros cuerpos situados, que dista bastante de otras regiones del Sur, como Latinoamérica, donde realmente no se plantean un futuro distópico porque viven desde hace mucho tiempo en un presente distópico respecto a sus propios territorios, a sus formas de vida. Mientras aquí la estética distópica puede ser necesaria para imaginar no solo el futuro inmediato sino el presente mismo, allí es dejada absolutamente de lado. Cuando he trabajado en México sobre las mujeres del pueblo mazahua, concretamente con las acciones de El Ejército Zapatista de Mujeres Mazahuas en Defensa del Agua, observé que en sus luchas por el territorio, por el lugar que habitan, optaron desde el principio por lo que nosotras podríamos llamar performances callejeras. Sus desfiles, sus plantones, sus rifles de madera, sus trajes tradicionales de capas superpuestas de colores son una estrategia que ellas vieron mucho más eficaz que mostrar lo que les estaba sucediendo a sus territorios por las represas, las inundaciones, la falta de agua en sus hogares o todo el despojo de sus tierras. Es decir, ese futuro distópico mostrado aquí mediante la estetización de la violencia y el sufrimiento que para nosotros pueden servir en un momento dado, a ellas, como ocurre en otros contextos del Sur, no les sirve para llamar la atención. Entonces, para hacer un cambio en los imaginarios proponen unas alternativas a este régimen de sentido, completamente distintas y más propositivas.

Y.H.: Recuerdo una reunión internacional donde había una mujer mapuche, de la parte del pueblo mapuche que está en el territorio de Chile, en la que se estaba hablando de problemáticas globales de todo tipo. Se hablaba de los colapsos y ella, en un momento determinado, toma la palabra y dice: «miren, yo es que vivo en un territorio que colapsó hace más de quinientos años y aquí seguimos con el tema». Yo pertenezco al ecologismo social en una dimensión de las consideradas tremendamente radicales, pero hay también una mirada patriarcal y colonial sobre el colapso.

J.V.: Y eurocéntrica.

Y.H.: Por supuesto. Una mirada racista y patriarcal que observas cuando estás trabajando con un grupo y algunos compañeros, sobre todo compañeros que trabajan más los temas del colapso dicen: «no llegamos a tiempo» o alguien pregunta: «¿cuánto tiempo nos queda?». Mi planteamiento siempre es: «¿cuánto tiempo para qué?». Ya hay vidas

colapsadas. El colapso se vuelve a vivir como un fenómeno desgajado de la propia naturaleza y de los cuerpos, una especie de botón que aprietas. Lo que se llama en realidad colapso es a la llegada de los efectos de un modelo totalmente destructor y generador de guerra contra la vida sobre los lugares de privilegio. Llevo mucho tiempo leyendo, trabajando sobre realidades que son terribles, que son absolutamente brutales y cuando escojo qué película veo o qué actividad hago, si me proponen ver un documental o una película completamente distópica tengo un rechazo inmediato. No es que quiera ver sólo cosas bonitas, es que en mi día a día estoy metida hasta arriba en mirar todo esto, soy totalmente consciente de ello y necesito también alimentarme de cosas hermosas, de propuestas de futuro. Por eso me parece que las miradas ecofeministas —luego entramos en lo que sugería Belén en cuanto a la terminología— son potentes porque lo que hacen es colocarte los pies y el cuerpo en las vidas cotidianas. Entonces te das cuenta de que, aunque la humanidad no tenga una experiencia global de colapso, las humanidades y los pueblos sí tienen experiencias locales de resiliencia y de salida de situaciones tremendamente difíciles. Si yo misma cojo fuerza de esta manera, ¿cómo no van a coger fuerza pueblos que están metidos en una situación distópica desde hace décadas? Incluso en las periferias de nuestras ciudades se ve cómo construye esta simbología, por ejemplo, la PAH —la plataforma de afectados por los desahucios—. Recuerdo también una campaña llamada *Hagámosle el amor al miedo*, realizada por unas mujeres colombianas que jugaban con la idea del miedo para convertirlo en otra cosa distinta en una zona paramilitarizada muy dura. Creo que son mecanismos, no diría defensivos, ni los llamaría en modo alguno escapistas; son mecanismos de pura supervivencia y de generación de vida significativa incluso en situaciones terribles.

B.R.: Yayo, como viste en el *call*, nos planteamos también la importancia de tener en cuenta un enfoque decolonial. En la propuesta que te enviamos había dos razones para ello. Por un lado, para comprender cómo la colonialidad no solamente actúa hacia fuera, sino también casa adentro, pues trabajar el tema como algo que les pasa a los demás y en otros lugares del mundo nos parecía un error de partida. Es decir, queremos visibilizar cómo la colonialidad atraviesa nuestros cuerpos, atraviesa nuestras casas, atraviesa nuestras vidas, atraviesa nuestro entorno en general y también cómo nos permea, desde lo que comemos hasta lo que vestimos o cómo respiramos. La otra cuestión que nos llama la atención es cómo ahora movimientos ecologistas, ecofeministas, teóricos, activistas del Norte global están volteando sus ojos a esas ontologías relacionales, como las llama Arturo Escobar, que plantean una continuidad entre naturaleza y cultura e incluso con mundos que podríamos llamar sobrenaturales y que, finalmente, son la base de sus luchas ancestrales por sus territorios, por sostener la vida. Todas estas propuestas que se están haciendo no solo nos

resultan muy interesantes, sino que es necesario contar con ellas, pero nos preguntamos cómo podríamos tender esos puentes entre modos de conocer tan distintos. A partir de aquí, la primera pregunta que te propongo es sobre el acrecentado protagonismo que están teniendo las mujeres en la lucha contra el avance del extractivismo en el Sur global, si es algo que consideras novedoso o si se debe a los medios de comunicación y a gente dentro de la academia que investiga, por distintos intereses, este tema.

Y.H: Por los intercambios que he tenido con mujeres y con colectivos, sobre todo en América Latina, que es donde más contacto he tenido, creo que no es una cuestión novedosa en modo alguno la participación de las mujeres en los movimientos sociales de América Latina. Miras hacia atrás y ves que, incluso en otros momentos de la historia, las mujeres han tenido un papel protagonista fuerte en esos movimientos. Me gusta bastante el análisis y el trabajo que hace Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, que funciona fundamentalmente en Ecuador. El colectivo cuenta que la estrategia neoextractivista reactualiza la opresión patriarcal, así como la llegada de las grandes empresas extractivistas transnacionales presididas por la lógica de lo que Amaia Pérez Orozco llama el modelo del hombre BBVA-h —también heteropatriarcal— resignifica la relación patriarcal. Las transnacionales toman las decisiones sobre el territorio y establecen dinámicas de cooptación y de alianza con los propios patriarcados locales. Es decir, de alguna manera, lo que se coopta fundamentalmente son los hombres de las comunidades al ofrecerles puestos de trabajo y lo que se produce es una expulsión de mujeres de espacios de decisión que ocupaban previamente. Al profundizar en esa dicotomía entre lo productivo y lo reproductivo, tan clásica del capitalismo y la cultura occidental, se traslada el espacio de producción a lo monetizado y todo lo demás queda fuera del espacio de la producción. Quienes entran en ese espacio son sujetos blancos y hombres de las comunidades que, de alguna manera, son dueños, promocionan o lideran la dinámica neoextractivista. Lo que ellas plantean es que esta dinámica termina generando una ruptura de los ciclos de reproducción de la vida —hablo de la reproducción social en su conjunto, la que integra lo productivo y lo reproductivo previo—, que tiene una importancia grande en la dimensión económica, reformulando de forma clara el espacio de lo que se denomina trabajo, de lo que hay que hacer para sostener la vida y que empieza a estar fuera de la economía. Reformulan también el propio espacio de decisión, puesto que se produce una masculinización fuerte del mismo, y explotan la dimensión corporal donde el territorio y el cuerpo de las mujeres termina siendo un espacio de conquista y de dominación. Su discurso ostenta que estas dinámicas han forzado un mayor protagonismo o visibilización de las organizaciones de mujeres en el propio territorio. De ahí la importancia de la mirada a las resistencias que vienen de otros pueblos.

Lo más próximo, por cuestiones de lenguaje, es América Latina, pero los imaginarios africanos y los movimientos de mujeres y comunidades africanas son tremendos. Colectivos dentro de nuestro territorio como Afroféminas, formado por mujeres afrodescendientes que tienen un rechazo y una resistencia contra la dinámica racista del propio movimiento feminista, me aportan mucho. Por resumir, no creo que los movimientos de mujeres sean nuevos. Creo que, en este momento, en el que la dinámica neoextractivista adquiere una nueva especificidad con las arquitecturas de la impunidad que conforman los tratados de libre comercio, la militarización y la mercantilización incluso la propia seguridad, este tipo de movimientos de mujeres adquieren mucha más fuerza y se confrontan de una manera más visible. Después, desde aquí, se mira para allá, pero estamos totalmente penetrados por la lógica colonial. Incluso en espacios de academia se les hurta la voz a las mujeres que desde allí están protagonizando esos procesos y sus acciones se resignifican, construyen y teorizan con las propias lógicas occidentales.

Fruto de la mirada colonial han surgido clasificaciones duales entre las miradas que se llaman esencialistas y las miradas que se llaman constructivistas. La espiritualidad o la interpretación que hacen mujeres de un pueblo originario, mujeres campesinas en el ámbito de América Latina, es constructivista desde otra mirada distinta a la nuestra. El capitalismo también ha generado una dimensión religiosa con la sacralidad del dinero que en el marco epistemológico de la cultura occidental es percibida como racional y objetiva. Una cosa que he aprendido a lo largo de los años es que, cada vez que calificamos a un movimiento social fuera de nuestros territorios como esencialista, hay que interpelarse sobre el racismo y la colonialidad que hay detrás de ese calificativo. Por tanto, hay que revisar la mirada. Me gusta mucho cómo lo planteas, Belén, porque creo que la perspectiva decolonial no solo nos sirve para analizar un sistema de dominio Norte-global/Sur-global, sino un sistema de dominio y colonialidad interior. Previamente a la colonización histórica de América Latina hubo también una colonización de la propia mirada sobre la naturaleza, sobre la cultura que hubo en el propio Occidente. Silvia Federici y María Mies apuntan bien en esa dimensión.

Intento ser muy prudente para trabajar la mirada decolonial, para interpretar lo que pasa en América Latina, porque creo que hay mujeres súper potentes que ya lo están haciendo. Lo que intento es escuchar y tratar de aprender de ellas, ya que tienen muchas más herramientas y una voz fuerte para describir su propia realidad y sus propios procesos emancipatorios. Sobre todo, me ha servido —a mí y a los colectivos de los que formo parte— para intentar mirarnos dentro y descubrir esos rincones o no tan rincones racistas, coloniales y también misóginos que forman parte de nosotras. Además, me ha servido enormemente para repensar y tratar

de acercarme a la cultura gitana de otra forma distinta, un fenómeno de expulsión que tenemos al lado y no vemos.

B.R.: Así es, está tan permeada en nosotras, en nuestra subjetividad, en nuestros cuerpos, tan familiarizada con nuestros hábitos y usos de vida, que no te das cuenta. Tienes que estar constantemente alerta.

Y.H.: En tu propuesta me preguntabas sobre la propia cuestión terminológica. En América Latina hay muchas mujeres que no se quieren llamar feministas ni ecofeministas, que rechazan la propia idea del ecologismo como algo totalmente ajeno a su cultura. Si procedes de una cosmovisión que no está atravesada por esa dicotomía occidental entre la cultura y la naturaleza, el concepto naturaleza es un concepto colonial e impuesto, lo que me lleva de nuevo al trabajo de Smithson que enviaba Jaime. El concepto naturaleza como lo salvaje, como ese reducto natural separado de la cultura, es un concepto tremendamente occidental y no opera ni es razonable en otras cosmovisiones. Nos hemos encontrado con otros colectivos de mujeres que hablan más de feminismos territoriales, de feminismos comunitarios o ni siquiera de feminismos, pero que apelan a procesos emancipadores propios, que reflexionan sobre cómo construir una vida buena, inserta en una comunidad y en una naturaleza, es decir, en un medio natural del que no te puedes desvincular y del que formas parte. En este sentido, creo que la academia opera frecuentemente como un elemento homogeneizador, colonial, que te intenta obligar a posicionarte en un espacio reconocible por una palabra que engloba un determinado concepto. Por ello, pienso que necesitamos muchísima heterodoxia también en lo terminológico, porque, si no, no hay forma de entendernos. Yo puedo llamarme ecofeminista, o más bien me han llamado y encasillado dentro de ese esquema, y aquí me puede ser útil para hablar con determinadas personas. Pero, por ejemplo, cuando llego a un pueblo pequeñito o a una sección sindical de una empresa del automóvil, ese encasillamiento no me resulta nada útil, porque lo que hace es inmediatamente poner una barrera y no ayudar a tejer puentes. Desde el punto de vista del camino a la sostenibilidad, debemos colocar esos términos, esa dinámica clasificatoria y ser tremendamente heterodoxos.

Todo el debate que hay, áspero en ocasiones, entre decrecentismo y una parte del Green New Deal me parece estéril, porque al aterrizar en la tierra y en los cuerpos a los que te refieres es mucho más fácil tender puentes. Cuando quiero pensar como activista, en cómo defender un bosque o un determinado territorio, al final veo que el conjunto de prácticas culturales, con distintos marcos de representación, recurren muchas veces a las mismas acciones de resistencia como abrazarse a un árbol. Esta acción ya la han llevado a cabo desde las mujeres del bosque de Agarwal, las mujeres de América Latina, hasta casi la baronesa Thyssen cuando se agarró a los



árboles del Paseo de Recoletos. Lo que quiero decir es que, a veces, lo académico termina generando trincheras desde las que es muy difícil poder entenderse. Por eso os contaba que estoy intentando pensar en cómo explicar lo que es el ecofeminismo, es decir, cómo se ha construido desde Occidente, para luego decir que ese marco de trincheras realmente es poco útil si pretendes utilizar ese conocimiento académico para transformar la realidad. Hay una parte de conocimiento académico que se ha complacido simplemente en conocer pero no ha tenido vocación de transformar las realidades. Porque cuando tienes vocación de transformar, ese espacio tan tremendamente violento a veces del «no me muevo de este campo conceptual y como es mi obra lo defiendo hasta la muerte y tú no cabes en él y te llamo esencialista» hace que el conocimiento y la ciencia, más que ser un espacio de puentes y de encuentros, se convierta en un espacio de dominación y desencuentro.

B.R.: Hace un rato Jaime y yo comentábamos que cada vez hay más artículos académicos que etiquetan, nombran o clasifican de alguna manera. No me parece mal que se utilicen los términos, siempre y cuando se sea honesta y se explique que se trata de tu propia interpretación. De hecho, me chirría y me enfada un poco.

Y.H.: Y a mí.

B.R.: Por eso me interesaba entablar este diálogo crítico contigo porque me temo que se está volviendo a reproducir con fuerza una violencia epistémica consustancial a la colonialidad de la mirada que persiste por medio de artículos de investigación y de otros trabajos académicos, que se limitan a cumplir estándares curriculares. Si seguimos utilizando las mismas metodologías eurocéntricas de análisis y solamente nos dedicamos a etiquetar/clasificar, difuminamos y anestesiarnos horizontes de lucha, en defensa del territorio y de la sostenibilidad de la vida, que son de larga data —evidentemente muy distintos a los que tenemos aquí—, sedimentados históricamente, asentados en una cosmovisión y con unas construcciones culturales como de las que tú hablabas. Y ahí me pregunto: ¿estamos repitiendo los mismos errores?, ¿hasta qué punto estos trabajos están permeando realmente en la subjetividad colectiva en el Norte global?, ¿van a resultar eficaces para construir esos puentes?

Y.H.: Pienso en el propio proceso personal que he seguido desde que empecé. Yo venía de los movimientos antirracistas desde los catorce años, después del movimiento sindical con sensibilidad ecologista y me fui incorporando a esta esfera más tarde, casi por pura necesidad, por ir mirando lo que había alrededor y rellenar los huecos que me faltaban para comprender un marco más global de relaciones. Lo que me he ido encontrando es cada vez menos legitimada —bueno, en realidad, nunca me

encontré mucho— para hablar en nombre de nadie. Tengo claro, o al menos yo siento la necesidad de hacerlo, que debo explicitar desde donde hablo. Es decir, soy una persona, mujer, heterosexual, blanca; he vivido la mayor parte de mi vida en una ciudad y desde hace poco en el medio rural; he vivido momentos de precariedad extrema en mi infancia y juventud, pero ahora no. Es preciso explicitar, al menos a ti misma, desde qué terreno te aproximas a lo que conoces. La parte de trabajo, si pudiéramos denominar ecofeminista, que más me interesa, como activista que soy, es la del análisis crítico en el marco de la cultura occidental. Mi planteamiento del activismo es cómo transformar fundamentalmente imaginarios y formas de vivir aquí, donde yo vivo y donde se dan las mayores lógicas de dominio. Mi aproximación a las miradas de otros pueblos y de otras cosmovisiones primero fue de intentar comprender y luego de escuchar e intentar aprender. Veo o siento que aquí la ruptura de relaciones, la ilusión de inmortalidad, de trascendencia, de individualidad ha sido tan fuerte que, al ver otros marcos culturales donde eso no opera, considero que hay un aprendizaje a realizar, sin trasponer como si fueran un OVNI dinámicas y cosmovisiones que no existen. Hay una parte casi de cooperación Sur-Norte y de epistemologías que podrían sernos extremadamente útiles. Por ejemplo, enfoques explicados —porque cualquier cosa se puede quedar desprovista de convertirse en una etiqueta, en una marca o en una moda— como el de la sostenibilidad de la vida aportan mucho más. Según mi experiencia, hay más posibilidad de acercarse a colectivos que están totalmente fuera cuando se habla de ecoddependencia, interdependencia y sostenibilidad de la vida que moviéndose en otras lógicas distintas. Tengo la sensación de que hablando de la sostenibilidad de la vida sí se tiende un puente respetuoso, porque además la vida se sostiene de forma distinta en cada lugar y ahí no caben lecciones magistrales o miradas epistémicas dominantes. A la hora de tender puentes es mucho más eficaz esta forma de aproximación frente a otras.

B.R.: Es el mismo camino que he recorrido yo. Comencé investigando por los ecofeminismos y acabé decantándome por la sostenibilidad de la vida, es decir, poniendo la sostenibilidad de la vida en el centro como la única manera de que pudiéramos tender esos puentes mediante procesos de traducción. De ahí también esa vocación intercultural que planteamos basada en procesos de traducción, evidentemente no de traducción literal. Por ello, las imágenes que te propongo.

Y.H.: Esa es la parte de traducción de la que tanto habla Boaventura de Sousa Santos, fenómenos donde hay muchos conceptos que es necesario traducir. Algunos casos, por ejemplo el debate entre el decrecimiento y el Green New Deal, más allá de la oportunidad política o la campaña electoral, necesitan aterrizar. El otro día tuve un encuentro con Héctor Tejero. Me parecía que él venía predispuesto a una confrontación y luego fue todo

súper fácil porque aterrizamos lo que quieren decir las cosas. Otra cosa es que, ya en el terreno de la práctica política, en función del lugar en el que cada uno está y de las opciones que se toman, haya que explorar caminos para buscar las vueltas y seducir. Lo importante, desde mi punto de vista, es aterrizar. Por eso creo que el feminismo en general como movimiento, más allá de sus diferencias, aporta mucho en el sentido de razonar sobre cuerpos y vidas concretas. Lo cotidiano, la vida concreta, es una gran aportación del feminismo en todos los casos, al margen de que haya dinámicas feministas terroríficas, como los feminismos más liberales que apuntan en una dirección que, por lo menos a mí, me aporta mucho menos.

B.R.: Justo este debate es el que quería ofrecerte a través de las imágenes de *La Virgen del Cerro*, lienzo de autor anónimo del siglo XVIII, y la performance homónima de María Galindo (2010), que podría leerse como una contravisualidad. Así como las imágenes gráficas propositivas de Vanessa Cárdenas sobre las luchas de las mujeres contra la explotación hidrocarburífera y petrolera en la Amazonía ecuatoriana.



Anónimo, *La Virgen del Cerro*, S. XVIII / María Galindo, *Mujeres Creando*, performance, 2010.  
Fuente de la segunda imagen: <https://youtu.be/hE680ObcxmU>

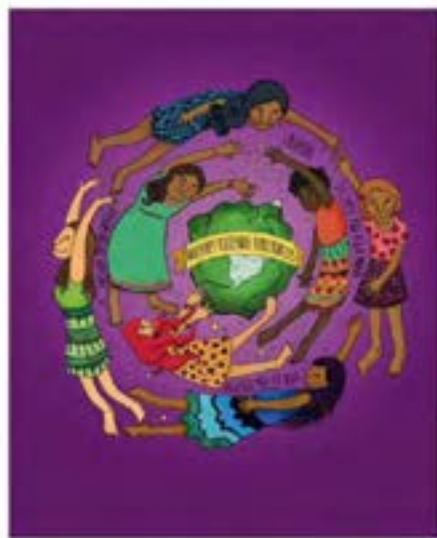
Y.H.: Es brutal la performance.

B.R.: La mina del conocido Cerro Rico que se representa en el lienzo está considerada la más antigua que se sigue explotando. Ahora se extrae estaño, tras acabarse el negocio de la plata. Entonces, por una parte está ese desprendimiento, esa noción de desprenderse de toda lógica colonial, patriarcal, capitalista, pero a la vez supone un ejercicio de traducción muy interesante, aterrizado, como dices tú, en un mercado callejero de La Paz.

Y.H.: Además está planteado como un ejercicio decolonial, o así lo he interpretado yo desde la construcción de puentes. Es decir, María Galindo

tira las columnas. Claramente, el único acto violento que hay sobre la transformación del cuadro es tirar las dos columnas del poder y romperlas. El desterrar la corona y bajarla a la gente representa la redistribución del poder. Es brutal cómo desviste a Dios y a Cristo, desviste y feminiza a los ángeles con cuerpos de mujeres, le quita el oro a la paloma del espíritu santo y sube el sol y la luna. No le da la vuelta a la tortilla y coloca en el poder lo que antes estaba abajo, sino que establece un diálogo.

Me han gustado también mucho las imágenes que has mandado de la otra artista. Ayer estaba trabajando sobre la idea tan absolutamente jerárquica y patriarcal que hay dentro de la ecología cuando se construyen las pirámides tróficas, es decir, la imagen de la cadena trófica con el ser humano arriba como omnívoro hace desaparecer directamente a los descomponedores. Sin embargo, en las imágenes de Vanessa Cárdenas, esa tierra, rodeada por mujeres en círculo, en un ciclo, me hace pensar ¿podría dibujarse una pirámide trófica de forma circular y cíclica, de una forma mucho más científica y comprensible? Los marcos de representación de la propia biología, para explicar una cosa que está inherentemente interconectada y es cíclica, en vez de recurrir a la circularidad, recurren a la pirámide, a la jerarquía. Esta mañana, al retomar las preguntas, he pensado que trabajar desde la circularidad, no sólo en el marco de la representación artística, sino en un libro de texto en el que se explican las cadenas tróficas, te transporta la cabeza a otro sitio completamente distinto.



Vanessa Angie Cárdenas Roa, *Niñas del Río* (2017) y *Mujeres tejiendo territorio* (2014).

B.R.: De hecho, la lectura del lienzo del siglo XVIII es una lectura triangular y jerárquica que va desde arriba hacia abajo. María Galindo descompone esa jerarquía y hace una lectura circular.

Y.H.: ¿Y a quién pone abajo? Sustituye las figuras de poder —el Papa, el obispo, Carlos V— por el cuerpo, el territorio, es decir, situando las relaciones en la base al final.

B.R.: Hace una deconstrucción y vuelve a construir algo completamente diferente, con muchísimo sentido y fácil de entender, de forma que llega en seguida la información.

Y.H.: Me la he guardado para utilizarla en algún curso porque es súper potente.

B.R.: Utilicé estas imágenes en mi tesis doctoral<sup>2</sup> y me vinieron enseguida a la cabeza como medio de interpelación para esta entrevista.

Y.H.: Me encantaría leer tu tesis, Belén.

J.V.: Bueno, si queréis, seguimos la conversación en otro momento. Muchas gracias, Yayo, por tu tiempo.

Y.H.: Gracias a vosotros, de verdad, me ha encantado.

---

## Notas

<sup>1</sup> Vídeo de la entrevista: <https://youtu.be/pwq1g0IDE0c>

<sup>2</sup> *Maniobras ecológicas. Prácticas artísticas y culturales de re-existencia pensadas desde el Sur*: <https://roderic.uv.es/handle/10550/58126>



# #Re-visiones

nº 10/2020

---

Reseñas

## Nadie va a visitar la tumba de un comisario\*

A propósito de *Exposiciones y comisariado. Relatos cruzados*,  
de Olga Fernández López

Oriol Fontdevila

Universitat Oberta de Catalunya / [ofontdevila@uoc.edu](mailto:ofontdevila@uoc.edu)

---

### Resumen

*Exposiciones y comisariado. Relatos cruzados* de Olga Fernández López (Cátedra, 2020) es una aportación singular y original al género de la historia de las exposiciones. Se aborda la dimensión histórica de la exposición en tanto que dispositivo complejo de mediación, sin por ello llegarse a formular un canon de exposiciones históricas, ni tampoco una mera deconstrucción del valor del arte.

---

*Exposiciones y comisariado. Relatos cruzados* de Olga Fernández López (Cátedra, 2020) es la demostración de que estamos preparados para una historia del arte en tanto que *mediología*. Esto es, una comprensión de la historia del arte junto a los medios que la conforman<sup>1</sup>. Con estos no me refiero ni a los televisores de Nam June Paik, ni las incursiones de Dora García en la red —es decir, lo que se viene llamando *arte de los medios*—, ni siquiera a la anterior *pintura pictórica* que figuró Clement Greenberg. Me refiero a los medios que soportan el relato del arte, los que inciden en modelar sus narrativas, que actualizan las perspectivas históricas según sean los momentos y contextos, que vehiculan sus apuestas y sus exclusiones, que toman sus hallazgos y los reafirman en tanto que hitos.

“Las exposiciones son en buena medida el medio con que se da a conocer el arte”, escribieron Reesa Greenberg, Bruce W Ferguson y Sandy Nairne en una antología pionera de los estudios curatoriales (1996: 2). Podemos añadir que, asimismo, las exposiciones son el medio de la historia del arte: cuando se trata de instituir un nuevo valor en arte, así como recuperar otro que antaño fue desechado o bien borrar a alguno del mapa, la incidencia que se consigue con una exposición es generalmente muy superior a la de una conferencia, un seminario universitario o incluso un libro. Aunque en un momento u otro se va a requerir de la complementariedad con estos y otros medios, celebrar una exposición (sea en el formato que sea) tiene que ver con vehicular la dimensión material de la obra de arte con la esfera pública, con generar un ágora en la que testificar su valor en abierto, así como con articularla con la institución arte, tanto discursivamente como sistémicamente, es decir, con su exposición, la obra deviene un actor del

sistema del arte que se presume con agencia para incidir en el curso de las cosas.

Sin embargo, desde aquel fundacional *The Power of Display* de Mary Anne Staniszewsky (1998), lleva, por lo menos, dos décadas coleando el lamento de que el enfoque formalista que ha prevalecido con el arte del siglo XX ha conllevado la represión de las exposiciones en las narrativas prevalecientes de la historia del arte. Y peor aún: mientras que el formalismo lleva años que se reconoce por doquier como una perspectiva que es del todo insuficiente para el análisis del arte, ni los estudios curatoriales, ni la historiografía de corte más académico, han conseguido dar con enfoques alternativos a la hora de recobrar a las exposiciones del olvido.

Fernández López considera que, en los intentos para dar con una historia de las exposiciones, “lo que ha primado son las publicaciones basadas en sumatorios de exposiciones que funcionan mediante fichas individuales, sin tratar de establecer hilos conductores entre ellas” (2020: 17). En efecto, en casos anteriores como Bruce Altshuler (1994), Anna María Guasch (1997), así como en Hans Ulrich Obrist por lo que se refiere a la curatoría (2008), las aportaciones tienden a aislarse con el fin de articularse relatos de un marcado cariz canónico, lo cual les resta competencia para dar cuenta de las exposiciones en tanto que dispositivos complejos de mediación —¿se debería hablar a este respecto de una venganza del formalismo?

En contraste, Fernández López ofrece una prospección en el corazón de una historia que, reconociéndose paradójal —una historia sobre las tramoyas de la historia—, se sirve de toda la potencialidad contraintuitiva de este hecho para articular un conjunto de relatos que resultan desafiantes, tanto respecto a la historia del arte, como la emergente historia las exposiciones. Se trata de una colección de genealogías en el sentido más nietzscheano y foucaultiano del término, con las que los datos se liberan de su atadura cronológica y se impregnan, en cambio, de reflexión historiográfica. Obras y exposiciones fluctúan capítulo tras capítulo, articuladas ya sea como causas, ya sea como consecuencias las unas de las otras: si la mediación es la condición de posibilidad del arte o bien es su efecto inmediato, es un nudo gordiano que Fernández López no va a dejar desentrañar tan fácilmente, sino que se convierte en el auténtico motor de una perspectiva de renovación de la literatura en arte<sup>2</sup>.

No se llega a formular con ello una contrapropuesta de canon, pero tampoco se presencia una mera deconstrucción del valor del arte. No es formalismo aplicado al medio expositivo, pero tampoco es una sociología determinista del arte. No se persiste con la crítica al cubo blanco, se documenta en cambio un relato considerablemente más complejo en torno a las políticas espaciales del arte. No se *desmitifican* ni se *remistifican* los

60 y los 70 (para seguir con la terminología que emplea Paul O'Neill, 2012), se ponen en valor en cambio las aportaciones en curaduría que se hicieron en la década de 1980. No se limita a considerar el curador un mero autor de exposiciones, pero tampoco se diluye su identidad en un concepto neutral y anónimo de la mediación —se ensaya, en cambio, una interesante solución equidistante cuando se identifica la función de la curaduría con una *mediación discursiva* que ha devenido insoslayable para el arte contemporáneo.

Fernández López reconoce el potencial crítico e instituyente de la curaduría, a la vez que se recorren una y otra vez los caminos de ida y vuelta entre las presuntas alternativas y los espacios de poder, incluso la propaganda política. La autora ha hecho un firme esfuerzo para localizar aportaciones más allá de la geografía occidental, a la vez que reconoce el dominio colonial como algo que ha sido clave para la irradiación de los lenguajes artísticos de la vanguardia alrededor del mundo. No todas las obras, ni exposiciones ni comisario/as que se mencionan son relevantes ni ejemplares, pero se recogen las implicaciones que han tenido situaciones sin aparente solución de continuidad en su momento inmediato. Y algo nada desdeñable: aunque con el texto se practique un género que no considera para nada la historia como algo transparente, el resultado es un libro clarividente y de escritura cristalina, lo que cumple con la expectativa de ser un útil universitario —que es la marca de la casa de los manuales Cátedra.

Tal vez lo más sorprendente es que tal ejercicio se haya dado en el contexto español, donde la tradición en estudios curatoriales es prácticamente inexistente. La aportación de Fernández López ultrapasa sobradamente lo que vendría a ser cubrir una laguna. Mientras que, si por algún lado asoma la marca de este lugar adusto, es con la escasez de casos de estudio que se cuentan en el libro. Un signo irrefutable de la investigación que todavía queda por hacer aquí en torno a la historia de la curaduría, al respecto de la cual este libro seguro que va a ser un estímulo.

## Bibliografía

Altshuler, B. (1994), *The Avant-garde in Exhibition: New Art in the 20<sup>th</sup> Century*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.

Fernández López, O. (2020), *Exposiciones y comisariado. Relatos Cruzados*. Madrid, Cátedra.

Greenberg, R., Ferguson B. W., Nairne S. (eds.) [1996] (2006), *Thinking about Exhibitions*. Londres y Nueva York, Routledge.

Guasch, A. M. (ed.) (1997), *El arte del siglo XX en sus exposiciones, 1945–1995*. Barcelona, Ediciones del Serbal.

Obrist, H. U. [2008] (2010), *Una breve historia del comisariado*. Madrid, Exit.

O'Neill, P. (2012), *The Culture of Curating and The Curating of Culture(s)*. Cambridge Ma. y Londres, The M.I.T. Press.

Stanizewsky, M. A. (1998), *The Power of Display: A History of Exhibition Installations at the Museum of Modern Art*. Cambridge Ma. y Londres, The M.I.T. Press.

Ward, M. [1996] (2006), "What's important about the history of modern art exhibitions?", Reesa Greenberg, Bruce W Ferguson, Sandy Nairne (eds.): *Thinking about Exhibitions*. p. 451-464. Londres y Nueva York, Routledge.

Zolghadr, T. (2016), *Traction. An Applied and Polemical Attempt to Locate Contemporary Art*. Berlin, Stenberg Press.

---

## Notas

\* *No one will visit the grave of a curator*. Expresión de Tom Eccles que recoge Tirdad Zolghadr (2016: 244).

<sup>1</sup> Como derivación un tanto libre del concepto de Régis Debray, con *mediología* no me refiero al estudio de las tecnologías que se reconocen como medios de comunicación, sino que al estudio de la realidad desde la perspectiva de que no hay ontologías que sean autónomas. Es decir, desde una perspectiva mediológica todas las entidades son susceptibles de actuar como medio unas de otras.

<sup>2</sup> Metodológicamente, Fernández López parte de una revisión de la aportación que antaño hizo Martha Ward (1996) para la investigación de exposiciones, que todavía cuenta como una de las pautas de análisis más completas:

Ward señala cuatro aspectos que se interrelacionan en los dispositivos de exposición y que podrían dar lugar a aproximaciones independientes. Las exposiciones se pueden estudiar como generadoras de esfera pública, como ámbitos discursivos y de representación, como dispositivos productores de experiencias psicológicas y sociales y como formatos de producción susceptibles de determinar las prácticas artísticas. [...] En este libro se enfatizará en cada caso la aproximación más conveniente, nunca la única, para el desarrollo de los relatos que se plantean. (Fernández López 2020: 16-17)



# #Re-visiones

No. 10/2020

---

The political ecology of images: Energy cultures  
and decolonial ecologies

# #Re-visiones

No. 10/2020

---

Editorial

## The political ecology of images: Energy cultures and decolonial ecologies

Belén Romero

*Miguel Hernández University* / [belen.romero.caballero@gmail.com](mailto:belen.romero.caballero@gmail.com)

Jaime Vindel

*Institute of History (CSIC)* / [jaime.vindel@cchs.csic.es](mailto:jaime.vindel@cchs.csic.es)

Translated by George Hutton

---

The link between artistic/cultural practices and ecology is nothing new, in historical terms. If we look back, we realise that landscape painting has long been one of contemporary art's most significant contributions to the forming of a certain subjectivity in the aesthetic experience that we make of the world. The landscape has been shunted around, out of ideological ambivalence: it has served as an aesthetic screen in order to disguise the expropriation of the rural common assets (dissociating, in a picturesque way, the bourgeois activity of contemplation from the hands-on work of the rural *campesino* class), and it has also been used for the romantic revival of a lost (and idealised) sensibility, that which connected humans to the rhythms of nature as a whole, as opposed to the tyranny of industrial progress and the commodification of all that exists. Somewhat closer to us, here, the proposals from land art, environmental art and ecological art have redefined this link with nature, in terms that go beyond representation (although it must be noted that the representations of nature were *always* established as cultural devices of the gaze, rather than necessarily being faithful depictions of reality), as is clear in their defence of physical, bodily or symbolic intervention, either in an aggressive or restorative sense, there in the natural surroundings.<sup>1</sup>

However, these kinds of approach to nature are being redefined in the present, due to the current ecological crisis. The most striking feature of this historical shift in the syntax between nature and culture is probably the questioning itself of the idea of "world". We no longer see nature as a macro-entity external to us, placed before our eyes so that we can take advantage of it in the name of human progress, or so that we can fight for its conservation in line with the principles of classical environmentalism. On the contrary, nature has since been revealed (rebelliously) as the most problematic aspect of advanced modernity's world-system, a kind of hyperobject (as Timothy Morton put it) which, due to the consequences of

phenomena such as global warming, threatens the future survival of our post-Industrial-Revolution civilisation.

Unlike the materialist evidence for the protracted catastrophe that is industrialism, the great profusion of images in the digital universe have more subjective effects, and so we tend to think of them as being potentially infinite and dematerialised. The critical focus on the “e-image”, within visual studies, has often lauded the accounts of immaterial work within post-Fordist capitalism. Despite the immense value of this research, which has helped transport the analysis of images to less shaky ground (and, therefore, more relevant from the social, cultural and political viewpoint) than that of the formalist, art history analyses, visual studies have shown, in that sense, a certain lack of any ecological sensibility. Visual studies identified that there was fetishism in the interpretation of the artwork as an autonomous entity, a fetishism which has since become an exaltation of the power of the digital (for example, regarding how digital images can lead to new political links and life communities), but it is still fetishism. This fetishism has played down the fact that our technological surroundings require extractivist policies to be further perpetuated, and it has overstated the role of digital images in the forming of those social movements that oppose the suicidal trajectory of advanced capitalism.

Other approaches, such as those developed within the geology of media,<sup>2</sup> have shattered this illusion. Today, we know that the technological circulation of images and information in cyberspace implies the greater and greater hoarding of materials and energy. Data centres encompass, materially, the power relations that situate the great monopolistic companies of cognitive capitalism right at the top of the socioeconomic pyramid. Silicon Valley is not the peak of a General Intellect, stolen from all our shared knowledge, but rather the geographical headquarters for the whole political and brutal silicon economy. Narrowing the gulf between, on the one hand, the materialist bleakness of the ecological outlook of phenomena such as climate change, the continued use of fossil fuels, the voracious extraction of minerals or the fall in biodiversity, and, on the other hand, the abstraction of our sensibility, caused by the digitalisation of social relations, is one of the main political and aesthetic challenges of our time.

This edition of *Re-visiones* explores the relationship between image, ecology and politics, from multiple angles. It considers that the modern history of images is also a device that has mediated socio-environmental relations by means of both the creation of imaginaries of “nature” (imaginaries with a shifting, productivist and androcentric character that now contradicts the biophysical limits of nature itself) and the creation of alternative worldviews that aim for human communities to live in greater harmony with Earth’s ecosystems. With this in mind, the present edition brings together a diverse

range of critical voices who reconstruct, with a focus on ecology, the image-based critique of modern power relations. They refer to different kinds of knowledges and methodologies, from the contributions of ecological Marxism and new materialisms, to the perspectives opened up by decolonial ecologies.

One of the key arguments we address is the deconstruction of the concept of energy that we have inherited from the birth of fossil modernity.<sup>3</sup> The extractivist imaginaries of colonial modernity were, in time, reinterpreted due to fossil fuels being used as a way of ramping up both the exploitation of labour power and the hoarding of natural resources. The formation of a new system for production, based on industrial capitalism, entailed a double movement, by which the wages of paid work were formally regulated (and masculinised), emphasising exploitation as measured by time, and there was great expansion in the expropriation of lands and unpaid work, in the colonies, and in homes. From this perspective, the birth of fossil modernity would ultimately bring about disastrous phenomena such as global warming (in that regard, as Andreas Malm has demonstrated,<sup>4</sup> coal soon became indispensable, since the ten-hour working day was incompatible with the intermittency of other primary energy sources, such as river currents), as well as the social devaluation of the kind of production and caregiving work that is traditionally carried out by women. This would also include the racial gulf, caused by the differences in subordination to capital between the industrial workers who were exploited in accordance with the wage relation, in the world system's metropolis, and the workers expropriated from their own means of survival in the colonies, as suggested by authors such as Nancy Fraser.<sup>5</sup>

The essays compiled here map out the need to recompose our ecosocial subjectivity, based on a critical analysis of the imaginaries that have accompanied the fossil becoming of modernity. This means accepting two things. Firstly, that these imaginaries entail both the aesthetic (sensorial) experience that we make of reality, and also the ideological discourses that have been ever-present in the development of capitalism, initially colonial-mercantile capitalism, and subsequently colonial-industrial (the latter form is still very much in force today, even if the theoreticians of immaterial work would deny this). Secondly, we must accept that the emergence of these imaginaries did not always come *after* the implementation of the ecosocial transformations as briefly described above, but rather they emerged alongside them, decisively, and so these imaginaries can be said to have played an entirely foundational role (and not merely representational).

From both of these statements, we can infer a conclusion that is also implied in the essays gathered in this edition of *Re-visiones*: any given project of ecosocial transition that rejects fossil industrialism (something



which should be proposed, in the immediate future, as a requirement for survival, even in terms of species, rather than as the sum of individual preferences) must assume the cultural task, essential and vast as it is, of reviving those cosmological imaginaries that have since been blocked by the rise of colonial modernity. They must also help create a new shared political imagination, based on our sociometabolic relations with ecosystems, which has to contain hegemonic potential (and which might therefore become the majority view) and which must inevitably take on board the radical politicisation of the mental illnesses and material inequalities that are so prevalent in societies of neoliberal capitalism.

Therefore, two core elements of this editorial work have been, on the one hand, as Arturo Escobar proposes in his essay 'Feeling-Thinking with the Land', to try and build transatlantic bridges that might help us recognise the new brutal versions of plundering and ecosocial violence in Latin America, whilst we reciprocally learn processes of intercultural translation that allow us to plot collective schemes between different Souths, between Souths and Norths, as a way of expanding the possibility of political rebuttal, to understand what it means to place the sustainability of life right at the heart of different geo-corpo-political contexts. On the other hand, given this journal's own particular form, visual essays have been vitally important in helping us imagine the political responses that might address the controversies around meaning that define today's culture wars, even more so in these present times of the pandemic and the lockdowns.

Our aim, for this edition, has been to make it a place, a habitat to provide us with the necessary means to get out of the canonical pantheon with which university knowledge is often associated. As such, we have used various different visual manoeuvres, i.e. orality and listening, writing and the image, the palpable and the figurative, to imagine the visible by means of experience, and the other way round. We have always sought to use an incisive gaze that shines through in the vivid narration of particular lived situations, coming from local knowledges, independent (or otherwise) intellectual projects, academia and activism in the streets, the parks and the fields. They study current socio-natural relations, based on what is happening at the forefront of the struggles to safeguard the material and symbolic production of a dignified life for all. This is the root of our determination to understand, record, support and partake in all of these struggles, including all their ambiguities and paradoxes.

This is why, even if we seem to be suggesting a hierarchically-ordered reading, the idea is in fact to encourage *movement* between doing, thinking and feeling, so that the articles are read in a circular, transversal way, crossing over each other. So that the images in the *Focus* section are listened to, i.e. the section titled *Calypso-Collapse-Fossil* and made up of

the three visual essays 'Fossil landscape: Affective cartographic excavation of the Asturian coal transition', by Bárbara Fluxà, 'Apocalypse-Calipso' by the collective O.R.G.I.A, and 'Notes on a graphic journey' by Vanessa Cárdenas Roa. These essays take us on three visual adventures around the Asturian coalfields, the Mediterranean, and the Ecuadorian Amazon, and they resound throughout the whole issue because of their mobilising quality and also how they stand up for 'place' itself, which in turn calls for both the resistance and the transformative politics thereof.

Our aim to encourage a circular reading is echoed in the interview with Yayo Herrero, who told us, having contemplated one of the images put forward by Vanessa Cárdenas: "[...] the representational frameworks of biology itself, in order to explain something that is inherently interconnected and cyclical, instead of using circularity, instead resort to the pyramid, to the hierarchy [...] working in terms of circularity, not only within artistic representation, but also in a textbook in which food chains are explained, takes your head somewhere completely different."

By taking ourselves out of the pyramids of conventional academia, and delving into interpretive, reversible circularities, which are perhaps chaotic for the spatial and temporal linearity that has been drilled into us, is how we exhibit, synthetically, the articles/essays that make up this edition. As such, the stories narrated herein, explorations in a wide range of settings, go beyond mere theoretical speculation, and they fit together with practices and experiences that, despite being very different, flirt with each other to encourage processes of decolonialisation and ecosocial resistance.

This might help us visualise the scenarios situated in Mexico and Colombia, as denounced by Oswaldo Ruiz and Ariadna Ramonetti, in 'All that is Solid (Melts into Air)', or Gabriela de Castro in 'The "End" of the *Tierra Caliente*', both of which discuss the long-term and short-term memories of territories and lives overturned by colonial plundering, extractivism and coloniality itself. There is also a reflection on the cinematic imaginary of different dystopian futures, set in Europe and the United States, as analysed by Paula Bruna Pérez, from Barcelona, in her essay 'Ecofictions'. These issues lead us to think about the need, as posited by Emilio Santiago Muñío in 'Surrealism, Situationists, City and Great Acceleration', for a 21<sup>st</sup>-century psychogeography that assumes, as its starting point, industrial civilisation's consummation of the neoliberal city and the ecological crisis.

We also want to include in this debate 'Commons, Cosmopolitics and Aesthetics of Sustainability' by Bernardo Gutiérrez, which looks into the how the commons were defended, from 2013, via protests that built up a whole social ecosystem of resistance, as concentrated in various different green spaces, both urban and natural, in Brazil and Turkey. This cycle of revolts

and revolutions is also discussed by the Colombian environmental activist Tatiana Roa Avendaño, in 'The Age of Resistance against Extractivism'. The author talks about the resistance movements of indigenous, Afro-descendant and *campesino* communities, to fight back against the mining and oil projects that are destroying their lands. These communities' practices of re-existence contrast greatly with *For Forest* by Klaus Littman, a work that Miguel Errazu and Alejandro Pedregal confront critically in '*For Forest, or when you can't see the trees for the wood*'. Among other matters, they look into how this particular piece fed into the hegemonic economic/political stances from which it emerged.

Errazu and Pedregal's materialist approach overlaps with Jeff Diamanti's questions about the field of energy humanities. He focuses on the urgent issues and challenges for cultural criticism, namely the most serious ongoing events such as global warming. Cara Daggett's article, 'Putting the World to Work', also in the field of energy studies, plots a genealogy, from 19<sup>th</sup>-century thermodynamic science onwards, to challenge the underlying logic that influences current energy uses.

Similarly, we can complement these pieces with 'Producing the Commons: Community frameworks and forms of the political', by Raquel Gutiérrez Aguilar, in which she maps out the works and lines of research that were opened up during years of the Permanent Research Seminar for Graduate Studies in Sociology, at the Social Science Institute of the Universidad Autónoma de Puebla. She investigates the heterogeneous community-based forms of the commons, and the regeneration of links and ideas being cultivated across the Latin American continent. Upon this same frame we might also weave the magical-animist knowledges that Claudia Rodríguez Ponga defends in 'Do you believe in what exists?', conceptualised in the practices of different women artists.

Other circulations blossom forth in our heads, connected to 'Inclined bodies that imagine', by Ixiar Rozas Elizalde, as she traces the career of the choreographer Steve Paxton in relation with specific aspects of the philosophy of Adriana Cavarero and Donna Haraway, in order to reveal more about the human body by walking, by studying gravity and by making organic compost.

To close the circle, we can take a moment with the essays by Sergio Martínez Luna and Luis San Gregorio. The former explores, in 'Ecologies of digital image', based on Karen Barad's concept of intra-action, the continuities between individuals, artifacts, materials and surroundings, questioning the discourses which claim that representation is a reflection, and he considers the relationship between human beings and images as one of interactivity. Finally, 'The Energy-Image' by Luis San Gregorio is

presented as a new way of thinking about the digital image and its effects on ecosystems, instead of analysing it as an incorporeal element that has no specific material consequences on the environment.

This edition of *Re-visiones* is proposed, therefore, as an invitation to continue probing the political ecology of images. It seeks to encourage further investigation into a wide range of approaches that encompass images' physical materiality and the epistemic, cultural, political and economic consequences of how they are used in the socio-environmental ecosystems of advanced capitalism. And it does so with a sense of urgency, noticing that the period of danger still looms large, to the point that it is becoming mixed up with the whole of history itself. We are living at a time when the state of emergency, more than just being permanent, has become chronic. We are left with the political task of inhabiting, with care and dignity, the chronic becoming of an ecosocial crisis and all its consequences. We must face this reality with determination, and, perhaps, some modest degree of happiness at having thus far survived. As Walter Benjamin might have suggested, we have to imagine our own state of emergency in order to confront the ecosocial emergency. It is time for artistic and cultural theory to take responsibility, in all seriousness, for this diagnosis, and accept that the micropolitical reinvention of everyday life, or indeed the spiritual reconnection with nature, will only ever come if there is social revolution.

---

## Notes

<sup>1</sup> For a general overview, that historicises the concept of ecology, where it comes from and what its aims are, via both theory and artistic and curatorial practice, as well as the evolution of different perspectives and postures that artists and collectives have gradually adopted over the last forty years, see Belén Romero, 'Prácticas artísticas ecológicas. Un estado de la cuestión', in *Arte y políticas de la identidad*, Vol. 10-11, 2014, pp. 11-34. Available online: <https://revistas.um.es/reapi/article/view/219151> (consulted: 04/12/2020).

<sup>2</sup> Jussi Parikka, *A Geology of Media* (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2015).

<sup>3</sup> Jaime Vindel, *Estética fósil. Imágenes de la energía y estética ecosocial* (Barcelona: Arcadia, 2020).

<sup>4</sup> Andreas Malm, *Capital Fósil* (Madrid, Barcelona: Capitán Swing, 2020).

<sup>5</sup> Nancy Fraser, *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2020).

# #Re-visiones

No. 10/2020

---

## Guest Researchers



## Feeling-Thinking with the Land

Transitions: Transatlantic bridges for designing networks between Souths and Norths<sup>1</sup>

Arturo Escobar

*The University of North Carolina* / [aescobar@email.unc.edu](mailto:aescobar@email.unc.edu)

Translated by Arturo Escobar and George Hutton

---

### Abstract

This text seeks to invert the established logic in the hierarchies of knowledge, and it argues that the proposals of some social movements (of and for indigenous and Afro-descendent people, environmentalists, campesinos and women), regarding matters of land and territory, are in fact at the cutting-edge of current thinking on these issues (and other issues too, such as food autonomy and alternative models for development), and are not relics of the past, nor romantic expressions that reality will duly unpick. With this as the starting point, I suggest the creation of something which, for now, I refer to as a space for thinking about transitions. More than a “center” or a “school”, the notion of a space (which is widely used in the fields of art and design, giving it thus a somewhat more open and experimental feel) implies the creation of a platform (or perhaps an “ontology”, as this concept is understood in the digital field, as well as in the so-called semantic web) for the construction of thinking, research and praxis for the transitions to the pluriverse. One of the objectives of this space would be to contribute to the creation of lexicons for these transitions, and encourage a perception of design as a critical praxis for them (ontological design).

### Keywords

transitions; ontological design; feeling-thinking; Latin America; Colombia.

---

### Background

The present text consists of new readings about development, territory and difference, and it helps define a field that we provisionally term “political ontology”.<sup>2</sup> Political ontology seeks to understand the fact that a whole set of practices bring a world into being, even in the fields of science and technology, which are assumed to be natural and unbiased, as well as universal. A fundamental question for political ontology is, therefore, *what kind of worlds are brought into being via which set of practices, and what are the consequences for certain human and non-human groups?*

This text seeks to invert the established logic in the hierarchies of knowledge. It suggests that the proposals of some social movements (of and for indigenous and Afro-descendent people, environmentalists, *campesinos* and women), regarding matters of land and territory, are in fact at the cutting-edge of current thinking on these issues (and other issues too, such as food autonomy and alternative models for development), and are not relics of the past, nor romantic expressions that reality will duly unpick. Meanwhile, most of the “expert” knowledge about these issues, coming from the state and the academy, is anachronistic and archaic, knowledge that can only lead to greater ecological and social devastation. These institutions are entirely out of step with the current state of affairs. Is there anything more anachronistic, I wonder, than the so-called “engines for development”? This might have been a useful metaphor for the Industrial Revolution, but is by no means suited to the demands of the 21<sup>st</sup> century.

This is an interpretation of where the social movements are on the spectrum of thought, and so, to prevent it from being understood in a utopian or romantic way, it must be situated within three different dimensions. First is *the dimension of the Earth*. Global warming is just the tip of the iceberg of the ecological crisis that is endangering life on the planet. In this context, if we consider the basic, inescapable fact that all living beings are an outward expression of Earth’s creative force, of its self-organization and constant emergence, including of course human beings, then the perceptions of territory and life that are based on this conviction (such as those of the indigenous peoples who defend Mother Earth, among others), can quite easily be seen as futuristic visions, completely in tune with the Earth’s own ideals.

Secondly, the ecological and social crisis is leading many thinkers and movements to emphasize that re-localizing the food supply, the economy and many other aspects of social life goes directly against globalization, which is based on markets dominated by large corporate conglomerates. This *paradigm of re-localization*, as is well known, is the basis of many *campesino* and ethno-territorial proposals for food and the economy, for example in the field of resistance against free trade agreements. In short, if the perspectives for the rural policies offered by the state and most of the private sector and even the academy reflect the values of a world that is falling apart, then those of the movements represent the defense of life, and the hope for other possible worlds. These efforts therefore seek to invert the usual assessment of knowledge: on the one hand, they aim to make visible and value the ‘other’ knowledges of the social movements, and on the other hand, in thus doing so, they might contribute to the debate on other possible rural, social, environmental and cultural policies.

As a third point, the same ecological and social crisis has spurred many visionaries into proposing a profound *ecological and cultural transition*. These *transition discourses* are gaining great traction today, in many spaces, and they include ecology, complexity sciences, spirituality, alternative approaches to development and economics, critical academia and, of course, in many social movements, they envisage a true “civilizing transition”. Identifying the movements’ production of knowledge as progressive thinking makes a great deal of sense in this context, since many activists are producing transition-based imaginaries.

The text, simply titled *¡A transicionar!* (“Time to Transition!”) suggests the creation of something which, for now, I refer to as a *space* for thinking about transitions. More than a “center” or a “school”, the notion of a space (which is widely used in the fields of art and design, giving it thus a somewhat more open and experimental feel) implies the creation of a platform (or perhaps an “ontology” as this concept is understood in the digital field, as well as in the so-called semantic web) for the construction of thinking, research and praxis for the transitions to the pluriverse. One of the objectives of this space would be to contribute to the creation of lexicons for these transitions, and encourage a vision of design as a critical praxis for them (i.e. ontological design). We shall see, below, what these “transitions” are. All that needs to be said for now is that when we talk about transitions (or as many activists would say, other truly sustainable and diverse civilizing models), we are highlighting the planetary dimension of the local struggles, especially in the face of global warming.

As with all such studies of problematizations, it is not about coming up with a new answer that is truer and more correct than any other. Rather, it is about trying to identify the fundamental problems and questions that have brought them about, even in all their same tensions and complementarities. But there is more to it: although this text seeks to build bridges between, on the one hand, the social movements’ conversations about these matters (generally speaking, the issues of difference, life and political practice) and, on the other, the academic debates in these related areas, I take as my starting point the movements’ various kinds of knowledge. We know that these two theoretical/political fields (i.e. the movements themselves, and the academy) are not completely separate; instead, inevitably, they hybridize, with extensive crossover between them. However, they both have their own quirks: one of them, and the only one I shall highlight in this brief introductory note, is that while the academy works with a criterion of “critical distance” from the object of study, the movements, meanwhile, consider the predominant model of the production of knowledge to be that of “intense involvement” with the relevant situations and collectives. This latter model confronts the social actors such as the state and the academy

with key questions about identities, territories and life, an approach which is unimaginable from any other perspective.

This text, finally, is also inspired by the concept of *feeling-thinking* as popularized by the great Orlando Fals Borda (1986), an idea he picked up from the popular beliefs of communities along Colombia's Atlantic Coast. *Feeling-thinking* with the territory implies thinking from the heart and from the mind, or "*co-razonar*",<sup>3</sup> as so deftly put by colleagues in Chiapas inspired by the Zapatista experience<sup>4</sup> – it is the way in which territorialized communities have learnt the art of living. This is a call, therefore, for the reader to *feel-think* with their peoples' territories, cultures and forms of knowledge – with their ontologies – more so than with the decontextualized knowledge that underlies the notions of "development", "growth" and even "economics".

### Brief description of the project

*Transiciones* is intended as a space for the study and advancement of transitions toward a world in which many worlds fit – a pluriverse. It takes as its point of departure the notion that the contemporary ecological and social crises are inseparable from the model of social life that has become dominant over the past few centuries. There are many ways to refer to this model: industrialism, capitalism, modernity, (neo)liberalism, anthropocentrism, rationalism, patriarchalism, secularism. All of these concepts point to a central aspect of the model, yet from the perspective of *Transiciones* they are all related to an underlying process, which we describe here as the global spread of the idea that we all live in a single world – a 'one-World world,' to use the compact formulation proposed by John Law (2011) – largely conceived of from the perspective of the Euro-American historical experience and exported to many world regions over the past few hundred years through colonialism, development, and globalization. From this perspective, globalization can be described as a *mono-ontological occupation* of the planet by the 'one-World world.' Can this ongoing occupation be redressed, shifted, and rearticulated toward a pluriversal condition, that is, as the effective possibility of many worlds at a planetary scale?

Activists who refer to the current crises as a *crisis de modelo civilizatorio*, or civilizational crisis (such as many indigenous, Afro-descendant, and peasant activists in Latin America at present) are attuned to this understanding. This is why we utilize the Zapatista dictum, *a world where many worlds fit* – the pluriverse, in our more academic language – as partial inspiration for the project. The pluriverse refers to a vision of the world that echoes the autopoietic dynamics and creativity of the Earth and the indubitable fact

that no living being exists independently of the Earth. The ecologist and theologian Thomas Berry refers to this profoundly relational notion as 'the dream of the earth' (1988). In this sense, we are all within the pluriverse, understood as the ever-changing entanglements of humans and non-humans that result from the Earth's ceaseless movement of vital forces and processes. Out of these dynamics, humans create particular worlds, often with enduring effects; the defining point is that one of these worlds has arrogated for itself the right to be 'the world,' and attempts to efface or reduce to its terms the richness of the multiple worlds that make up socio-natural life.

*Transiciones* is based on the following inter-connected presuppositions, questions, and tentative proposals:

- Although taken as the common sense understanding of 'the way things are,' the 'one-World world' (OWW henceforth) is the result of particular practices and historical choices. A crucial moment in the emergence of such practices was the Conquest of America, which some consider the point of origin of our current modern/colonial world system. Perhaps the most central feature of the one-World project has been a twofold ontological divide: a particular way of separating humans from nature; and the distinction and boundary policing between those who function within the OWW from those who insist on other ways of worlding. These (and many other derivative) dualisms underlie an entire structure of institutions and practices through which the OWW is enacted.
- There are many signs that suggest that the one-World doctrine is unraveling. The ubiquity of the language of crisis to refer to the planetary ecological and social condition (chiefly, but well beyond, global warming) heralds this unraveling. The growing visibility of struggles to defend mountains, landscapes, forests, territories, and so forth by appealing to a relational (non-dualist) and multi-ontological understanding of life is another manifestation of the OWW's crisis. Santos (2007) has powerfully stated it through the following paradox: *we are facing modern problems for which there are no longer sufficient modern solutions*. The crisis thus stems from the models through which we imagine the world to be a certain way and construct it accordingly.
- The unraveling of the OWW fosters momentous questions for both social theory and political activism: how did the OWW become so powerful? how does it work today? how is it made and unmade? Can it be rearticulated in terms of a plurality of worlds? (Blaser, de la Cadena, and Escobar 2013; Law 2004, 2011; Law and Lien 2012). These are key questions for a pluriversal *ontological politics*.



- This conjuncture and these questions define the context for pluriversal studies: on the one hand, the need to understand the conditions by which the OWW continues to maintain its dominance; on the other, the emergence of projects based on different ontological commitments and ways of worlding, and how they struggle to weaken the one-World project while widening their spaces of re/existence.
- The emergence, over the past decade, of an array of discourses on the cultural and ecological transitions necessary to deal with the interrelated crises of climate, food, energy, and poverty is another powerful sign of the unraveling of the OWW. What one-Worlders call the anthropocene – itself an expression of the profound effects on the biophysical integrity of the planet associated with the OWW – points to the need for a transition. In the global north and the global South, multiple *transition narratives and forms of activism* articulate veritable cultural and ecological transitions to different societal models, going beyond strategies that offer anthropocene conditions as solutions. Mapping this domain is a key task for pluriversal studies.
- For some, the multiple crises point at a massive design failure. Transitions activism and pluriversal studies open the door for re-visioning design in ontological terms. Whereas all design is ontological in that even simple tools make possible particular ways of being and doing, *pluriversal ontological design* is aimed at enabling the eco- logical, social, and technological conditions where multiple worlds and knowledges, involving humans and non-humans, can flourish in mutually enhancing ways. The project intends to develop the idea of *designs for the pluriverse*.
- Finally, pluriversal studies and transition(s) activism(s) require new media and communications strategies. Contemporary media are the most effective purveyors of the OWW vision. Pluriversal communications strategies would serve two main purposes: to construct narratives that persuade people into thinking about why the one-World story no longer quite makes sense; and to contribute to make visible the projects by which other practices attempt to persevere and perform themselves into worlds (including social movements).

*Transiciones* thus has three overlapping dimensions: Pluriversal Studies, Transition(s) Activism(s), and Design and Communications. An underlying hypothesis of the project is that there is synergy in considering them together. In its initial phase (first three to five years), we envision the following main elements in each of these dimensions:

### Pluriversal studies (PVS):

- *Trends in social theory conducive to the pluriverse.* Investigation of the potential and limitations of modern (Western) social theory to contribute to the three dimensions. Limits of the modern episteme.
- *Trends in universities and the question of other academies.* Most Latin American (and world?) universities are yielding to the pressure of training people to perform well for market globalization and the OWW. Can spaces be created within the universities to foster the perspectives of the pluriverse, transitions, and design? Are other academies possible and necessary?
- *The theory and practice of pluriversal studies.* The framework of political ontology. Other knowledges and saberes. Development of PVS readers.

### Transition Studies

- Transition narratives and movements in the global North
- Transition narratives and movements in the global South
- Imagining regional transitions: The Colombian Cauca Valley and the Colombian Pacific. Other world regions? Ecologies of scale

### Design and communications

- Ontological design. Design for transitions
- Social movements and design
- Community (place-based) design new media for the pluriverse

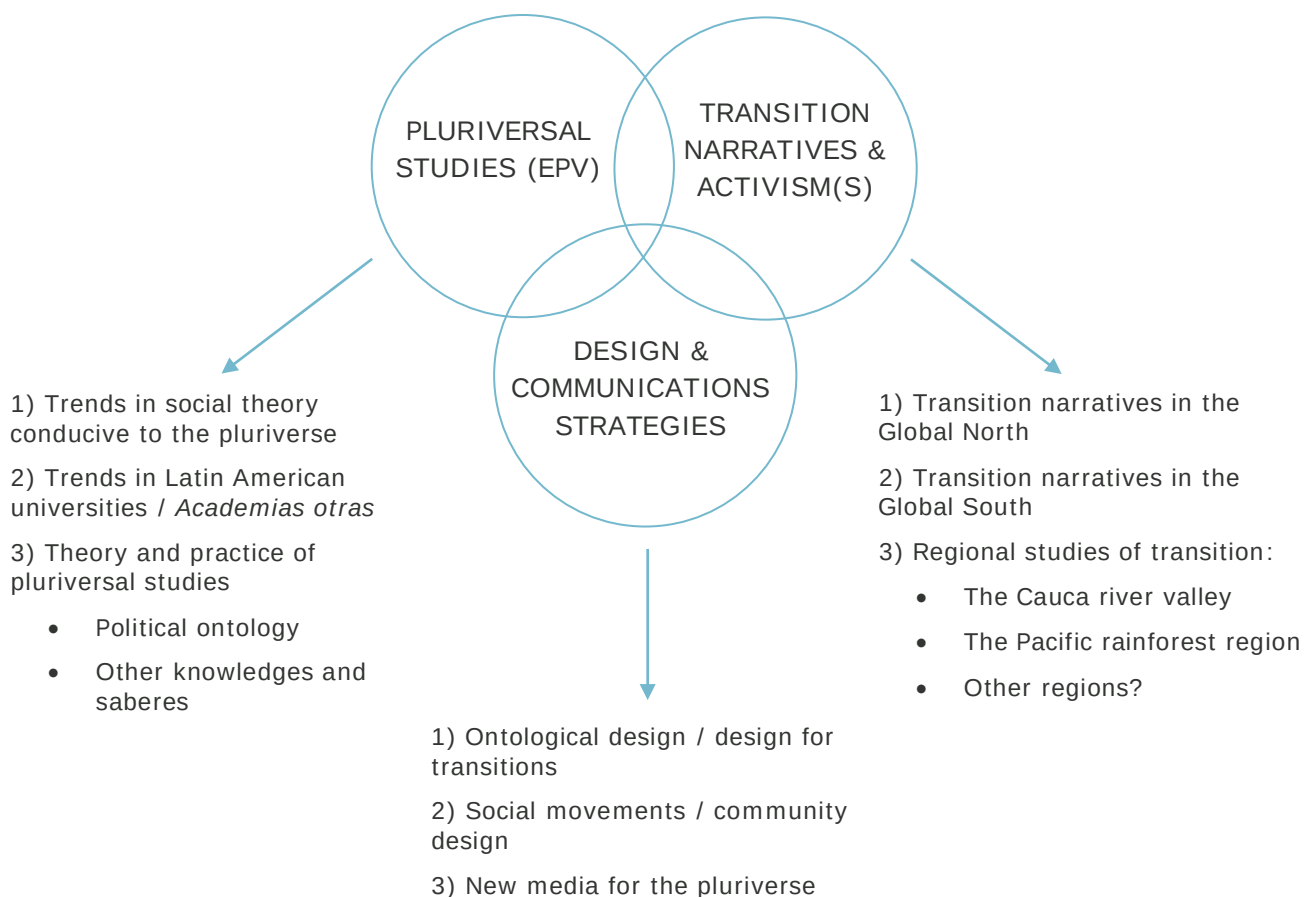
### Some caveats

It should be made clear at the outset that the approach taken in this proposal does not seek to replace more established analyses of the global situation such as those couched in terms of political economy, political ecology, or cultural studies (see Addendum I). Similarly, it does not attempt to replace the goals of struggles for social justice, environmental sustainability, and cultural pluralism or interculturality that often emerge from these frameworks. The PVS framework is an attempt at getting at some of the same issues and goals from what we provisionally label a 'pluriversal' or 'political-ontological' vantage point. It should be stressed, however, that the rise of ontological politics goes well beyond the academy – indeed, it takes place largely outside of the academy, in the world-making

practices of many actors, including social movements. We aim to capture this conjuncture by speaking about *the political activation of relationality*.

The project may also be seen as complementary of other initiatives that aim at rethinking the global condition (e.g. the various projects led by Boaventura de Sousa Santos at Coimbra (<http://www.ces.uc.pt/>); the Scales of governance, the Un and Indigenous Peoples (SogIP) project, coordinated by Irène Bellier at the EhESS in Paris (<http://www.sogip.ehess.fr/?lang=en>); the 'overheating' project led by Thomas Eriksen at oslo, (<http://www.sv.uio.no/sai/english/research/projects/overheating/>); the Sawyer Seminar on 'Indigenous Cosmopolitics: Dialogues about the reconstitution of Worlds,' convened by Marisol de la Cadena and Mario Blaser at the University of California at Davis (<http://sawyerseminar.ucdavis.edu/>); the Life Projects network initiated by Blaser in Canada (<http://www.lifeprovidea.net/>); and surely many other projects of which I am not aware). Moreover, if we can think about these issues at all it is because they are emerging in various locations of social and intellectual life. One of the main guises under which this emergence is taking place is 'the ontological turn' in social theory.

Figure 1



## Addendum I. Brief explanation of terms

### *The pluriverse and pluriversal studies*

The 'pluriverse' is a way of looking at reality that contrasts with the OWW assumption that there is a single reality to which there correspond multiple cultures, perspectives, or subjective representations. For the pluriverse proposal, there are multiple reals, yet it is not intended to 'correct' the view on a single real on the grounds of being a truer account of 'reality.' *We propose the pluriverse as a tool to first, make alternatives to the one world plausible to one-worlders, and, second, provide resonance to those other worlds that interrupt the one-world story* (Blaser, de la Cadena, and Escobar 2013).

As it is already commonly accepted, the OWW is based on a number of constitutive dualisms, such as nature/culture or humans/non-humans, mind/body, and so forth. Displacing the centrality of this dualist ontology, while broadening the space for non-dualist ontologies, is a sine qua non for breaking away from the one-World story. This implies a transition from one-World concepts such as 'globalization' and 'global studies' to concepts centered on the pluriverse as made up of a multiplicity of mutually entangled and co-constituting but distinct worlds.

*Transiciones* involves the creation of a field of pluriversal studies. one of the main frameworks proposed for PVS so far is that of political ontology (Blaser 2010, 2014). On the one hand, political ontology refers to the power-laden practices involved in bringing into being a particular world or ontology; on the other hand, it refers to a field of study that focuses on the interrelations among worlds, including the conflicts that ensue as different ontologies strive to sustain their own existence in their interaction with other worlds. This framework links conversations in critical theory (particularly in indigenous studies and Science and Technology Studies (STS) with momentous developments in socio-natural life (e.g. Latin American indigenous uprisings and struggles). The space crafted by researchers at this intersection is particularly hopeful to illuminate effective paths toward the planet's ontological reconstitution (de la Cadena 2010, 2012, 2015). It should be stressed, however, that the PVS framework is not limited to ethnic minorities. In different ways, it applies to all social groups worldwide.

Pluriversal studies and political ontology should be seen as inter-epistemic and inter-world rather than intra-European, as is still the case in most discussions taking place from the perspective of modern social theory. Hence the importance of thinking about the academy's limits for pluriversal studies. PVS will build on social theory trends that problematize the modernist ontology (e.g. neo-realist and post-constructivist trends,

phenomenology, vitalism, process thought, digital philosophies, complexity, cognitivism, etc.), but will also function partly outside the imaginative geography defined by Western discourse, particularly from subaltern categories. PVS also responds to the increasing realization that the *modern universities are increasingly yielding to the pressures to just train people to perform well in globalization*, that is, to be successful market citizens under the aegis of 'late liberalism' (Povinelli 2011). While it would be *naïve* to expect an overhaul of the mission of universities, it is crucial to foster debates about worlds and knowledges otherwise.

Pluriversal studies are not envisioned in opposition to, or as a complement of, globalization studies, but need to be outlined as a different intellectual and political project. No single notion of the world, the human, civilization, the future, or even the natural can fully occupy the space of pluriversal studies. Even if partly building on the critical traditions of the modern natural, human, and social sciences, pluriversal studies will travel its own paths as it discovers worlds and knowledges that the sciences have effaced or only observed obliquely.

### *Transitions and transition(s) activism(s)*

From an epistemic and ontological perspective, globalization *has taken place at the expense of relational and non-dualist worlds*, worldwide. Economically, culturally, and militarily, we are witnessing a renewed attack on anything collective. This is the merciless world of the 1%, foisted upon the 99% and the natural world with a seemingly ever-increasing degree of virulence, cynicism, and illegality, since more than ever 'legal' only signals a self-serving set of rules that imperialize the desires of the powerful. It is in this sense that we say that the world created by the OWW ontology is wrong; despite all of its accomplishments, it has brought about untold devastation and suffering; its time is running out. The remoteness and separation it effects from the worlds that we inevitably weave with other Earth-beings are themselves a cause of the ecological and social crisis (Bird, 2008). Epistemic and ontological analyses thus emerge as necessary dimensions for understanding the current conjuncture of crises, domination, and attempts at transformation.

*Transition discourses* (TDs) are emerging today with particular richness, diversity, and intensity to the point that a veritable field of 'transition studies' can be posited as an emergent scholarly-political domain. Notably, those writing on the subject are not limited to the academy; in fact, the most visionary TD thinkers are located outside of it, even if most engage with critical currents in the academy. TDs are emerging from a multiplicity of sites, principally social movements worldwide and some civil society NGOs, from some emerging scientific paradigms and academic theories, and

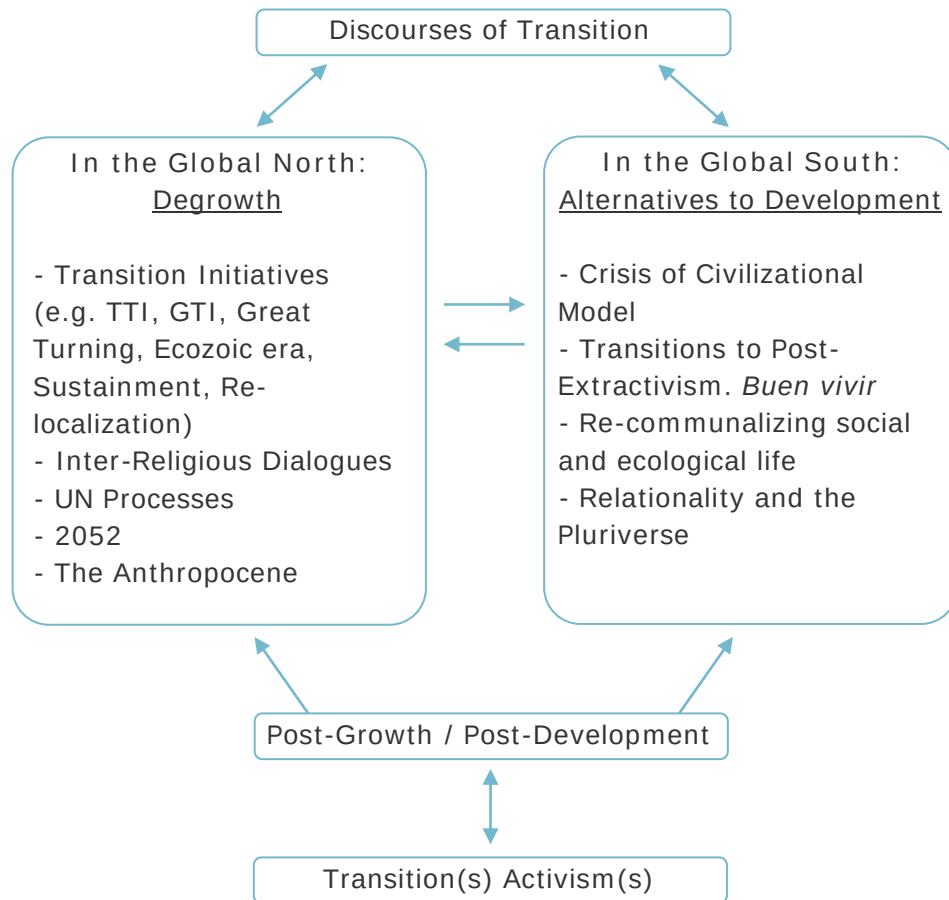


from intellectuals with significant connections to environmental and cultural struggles. TDs are prominent in several fields, including those of culture, ecology, religion and spirituality, alternative science (e.g. complexity), futures studies, feminist studies, political economy, and digital technologies.

The range of TDs can only be hinted at here, and there needs to be a concerted effort at bringing together TDs in the north and the South. In the north, the most prominent include degrowth, a variety of transition initiatives (TIs), the Anthropocene, forecasting trends (e.g. Club of Rome, Randers 2012), and some approaches involving interreligious dialogues and Un processes, particularly within the Stakeholders Forum. Among the explicit TIs are the Transition Town Initiative (TTI, Rob Hopkins, UK), the great Transition Initiative (GTI, Tellus Institute, US), the great Turning (Joanna Macy), the great Work or transition to an Ecozoic era (Thomas Berry), and the transition from The Enlightenment to an age of Sustainment (Tony Fry). In the global South, TDs include crisis of civilizational model, post-development and alternatives to development, Buen Vivir, communal logics and *autonomía*, food sovereignty, and transitions to postextractivism. While the features of the new era in the north include post-growth, post-materialist, post-economic, post-capitalist, and post-dualist, those for the South are expressed in terms of post-development, post/non-liberal, post/non-capitalist, and postextractivist (see Escobar 2011, 2012 for a complete list of references, and Figure 2).

*Transiciones* would be the first space devoted to the study of TDs worldwide. In addition, it purports to engage in detailed transition research and scenarios at the regional level, starting with two regions in Colombia, loosely following the model proposed by Randers in 2052. *A Global Forecast for the Next Forty Years* (2012). It is clear that each locality, region, and nation will have to create and adapt their own transition modeling and scenarios, with existing frameworks (e.g. the TTI, GTI, or 2052) serving only as a guide.

Figure 2



### *Design and communications for the pluriverse*

*Transiciones* proposes that design may constitute a novel critical praxis, a special kind of knowledge-practice for transitions and the pluriverse. To do so, however, design has to be extricated from the rationalistic, dualist, capitalistic, and modernist traditions in which it has been enmeshed, and reoriented toward the creation of conditions for other ways of being-knowing-doing – for living otherwise. Reorienting a tradition that has become so culturally pervasive is a tall order, but it is what some authors are proposing through the notion of *ontological design* (Ehrenfeld 2011; Escobar 2012; Fry 2012; Winograd and Flores 1986; Willis 2005). For these authors, what is at stake is developing an entirely different way of being-in-the-world. Together, PVS and ontological design map an onto- logical, practical, and political field with the potential to contribute unique elements for the various paths toward the ecological and cultural transitions seen by many as necessary in the face of the interconnected crises of climate, food, energy, poverty, and meaning.

Ontological design goes well beyond sustainability; from an ontological perspective, what goes on under this rubric amounts, at best, to reducing unsustainability while leaving the universal ontology untarnished. Unsustainability is structurally designed into our everyday life; it is the result of concrete design practices, hence the crucial importance of the reconfiguration of design. Whether couched in terms of radical sustainability innovation (Tonkinwise 2013), sustainability as flourishing (Ehrenfeld 2011), Sustainment (Fry 2012), environmental complexity (Leff 1998), or going beyond reason-centered culture (Plumwood 2002), at stake is a decentering of design from its anthropocentric and rationalistic basis and its recreation as a tool against the unsustainability that has become entrenched with the modern world. Succinctly, if we are at risk of self-destruction, we need to reinvent ourselves ontologically (Fry 2012). Design thus becomes one of the most important philosophical conversations about the world.

Design questions are crucial. Can design become a means for fostering the pluriverse? For this hypothesis to be fruitful, we need to think about design agency and practices that do not replicate universalistic anthropocene-creating strategies but that interrupts them. This design would not be so much about 'solving problems' and negotiating 'deals' but about creating conditions for dwelling and partaking in the pluriverse, an earth-wise politics that opens up to a variety of world-making practices, including those that are utterly foreign to (our) OWW. It would be about reinventing the communal and equipping communities with toolkits for their own transition designs (see, e.g. the Design Studio for Social Intervention ([www.ds4si.org](http://www.ds4si.org)); Gibson-Graham, Cameron, and Healy 2013); these design practices would reimagine rural and urban landscapes, food and energy and habitats, science and technology, etc. toward the goals of sustainment and Buen Vivir rather than 'success in the global world' (Escobar 2012). They call for new engagements between the academy, activism, and design (Berglund 2012). How to render the insights of relationality and the PV into effective transformative forces is one of the key questions for pluriversal and critical design studies. Part of the answer will have to involve the creation of transition lexicons and media and communicative strategies through which relationality and pluriversality can resonate in wider circles. Conventional media are no doubt the most effective means by which the liberal world vision of the individual, markets, development, growth, consumption, and so forth is reproduced in daily life; they are indeed one of the OWW's most insidious design strategies, in charge of the cultural-political work of keeping capitalism, anthropocentrism, and increasingly untenable forms of rationalism in place. New media are thus key to the creation of different possibilities for making worlds otherwise.

## Addendum II. Some practical and institutional aspects

### *Potential institutional partners*

We envisage several institutional partners in Colombia (particularly in Cali and in the Colombian Southwest) and possibly Europe. We expect the project to have partial affiliation with a few Colombian NGOs and social movement organizations for specific projects (e.g. regional studies and communications and media strategies). We welcome expressions of interest by other partners and institutions.

### *Why Colombia?*

For a long time, I have thought that Colombia is a testing case of capitalist, modernizing globalization. Colombia (along with Mexico) has the dubious privilege of having maintained one of the most enduring and callous forms of elite control in Latin America, unabashed pro-US policies, and ruthless capitalistic development. Today, these two countries continue to be the strongholds of the neo-liberal model, going against the tide of progressive regimes in the continent. It is no coincidence that these two countries exhibit the highest degrees of conflict, violence, inequality, and human rights abuses in the continent. It is also not a coincidence that Colombia – endowed with immensely rich natural resources and a large, highly trained professional class – continues to witness amazingly vibrant social movements. Periodic peace processes (including the ongoing peace talks between FARC guerrillas and the government, initially sponsored by the Norwegian government and currently taking place in Havana) are only part of the sustained attempt at social transformation by many actors (peasants, Afro-descendants and indigenous movements, and student, labor, women, environmentalist, and urban groups). Colombia is thus a testing case of the reaches and limits of an imperial kind of globality, and of attempts by many groups to resist it and bring about a more livable and ecological societal model.

### *Two initial regional studies*

Like Colombia in the global context, the fertile Cauca river Valley could be seen as a 'poster child' of sub-national capitalist development gone awry. Capitalist development based on sugar cane plantations in the plains and extensive cattle ranching in the Andean hillsides started to take hold in the mid-nineteenth century. It gained force in the early 1950s with the setting up of the Cauca regional Autonomous Development Corporation (CVC), patterned after the Tennessee Valley Authority (TVA). At present, it is not only clear that this model of development based on cane and cattle is exhausted but that it has caused massive ecological devastation of hills,

aquifers, rivers, forests, and soils, besides profoundly unjust and painful social and territorial dislocation of the region's peasants and Afro-descendant communities. The region can easily be re-imagined as a veritable agro-ecological stronghold of organic fruit, vegetable, grain, and exotic plants production and as a multicultural region of small and medium size producers, a de-centralized network of functional medium size cities, and so forth. There are excellent technical studies (by the CVC, by local academics, and by UnDP) on many aspects of social and ecological life of the region. The region is thus 'ripe' for a radical transition, even if the proposition would seem unthinkable to elites and most locals.

Although the Pacific rainforest to the west (largely inhabited by Afro-Colombians, and one of the richest world's biodiversity hotspots) is very different, it is also being rapidly destroyed by macro- development projects (including agrofuels, mining, and illicit drugs), and thus ready for transition imaginations, which local Afro-descendant movements are already engaged in developing (see Escobar 2008 for a lengthy treatment). While recalcitrant elites and the regional government press on with economic strategies that will only increase eco-social devastation, violence and unrest – against all scientific evidence and ecological, social, and cultural common sense – a growing intellectual and social movement sector has started to imagine and bring about a post-capitalist alternative, against all odds, to which this project would lend support via concrete transition, design, and media strategies. These two regions are prime laboratories for researching the anthropocene in full force, thus local/regional transition projects can provide rich lessons for alternative pluriversal articulations.

This sub-program will be used as the basis for trying out the framework of 'transitions to post-extractivism' that is becoming prominent in South America (Gudynas 2011). The goal will be to develop well-crafted transition frameworks for the two regions as a way to test out and illustrate the pluriversal and ontological design hypotheses. The studies will be based on established and emerging forecasting, scenario building, futuring, and transitions principles and methodologies. *The regional studies might well initially be the most feasible and compelling, hence we give priority to this aspect for funding and institutional goals.*

## Bibliography

Berglund, E. (2012), *Design for a better world, or conceptualizing environmentalism and environmental management in Helsinki*. Presented at the 2012 conference of the European Association for Social Anthropology – EASA.

Blaser, M; De la Cadena, M; and Escobar; A. (2013), "Introduction: the anthropocene and the one-world", draft in progress for *Pluriversal Studies Reader*.



Blaser, M. (2010), *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*, Durham: Duke University Press.

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

De la Cadena, M. (forthcoming), *When Worlds Meet: Making Excess Fit in the Andes*, Durham: Duke University Press.

Ehrenfeld, J. (2008), *Sustainability by Design*, New Haven: Yale University Press.

Escobar, A. (2011), *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton: Princeton University Press.

Escobar, A. (2012a), "Notes on the ontology of design", Unpublished manuscript, UNC: Chapel Hill.

Escobar, A. (2002b), "Visualización de una era posdesarrollo" in V. Rodríguez, (Ed.), *Formación en gestión cultural*. 55-68, Bogotá: Ministerio de Cultura.

Fry, T. (2012), *Becoming Human by Design*, London: Berg.

Gibson-Graham, J; Cameron, J; and Healy, S. (2013), *Take Back the Economy. An Ethical Guide for Transforming Our Communities*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gudynas, E. (2011), "Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo" in I. Farah and F. Wanderley, (Coord.), *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*, (379-410), La Paz: CIDES-UMSA.

Law, J. (1992), "Notes on the Theory of the Actor-Network: Ordering, Strategy and Heterogeneity", *Systems Practice*, 5, 379-93.

Leff, E. (1998), *Saber ambiental*. México, DF: Siglo XXI.

Plumwood, V. (2002), *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, New York: Routledge.

Povinelli, E. (2011), *Economics of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*, Durham: Duke University Press.

Randers, J. (2012), *2052: A Global Forecast for the Next Forty Years*, White River Junction, VT: Chelsea Green Publishing.

Willis, A. (2005), "Ontological Designing: Laying the Ground" in *Design Philosophy Papers*, Collection Three, 80-98.

Winograd, T. and Flores, F. (1986), *Understanding Computers and Cognition*, Norwood, NJ: Ablex Publishing Corporation, 163-179.

---

## Notes

<sup>1</sup> The texts compiled in this article were originally published in Escobar, Arturo (2014): *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín: Ediciones UNAULA. This selection has been edited by Belén Romero and published by *Re-visiones*. Please acknowledge and quote any use of this publication online. We are very grateful to the author for allowing us to publish and translate his article. The first part of this article was translated into English by George Hutton. [Editor's Note]

<sup>2</sup> I speak in the plural, here, because this forms part of a joint project with the anthropologists Mario Blaser (Memorial University of Newfoundland, St. John's, Canada) and Marisol de la Cadena (University of California, Davis).

<sup>3</sup> This is a play on words between *corazón* ("heart") and *razonar* ("to think", "to reason"). [Translator's Note]

<sup>4</sup> See the beautiful book produced by Xochitl Leyva and collaborators from the network known as the Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólogos de Chiapas: *Tejiendo nuestras raíces* (San Cristóbal de las Casas: Universidad de las Ciencias y Artes de Chiapas, 2011 (<http://jkopkutik.org/index.php/>)).

## Producing the Commons

Community Weavings and forms of the political<sup>1</sup>

Raquel Gutiérrez Aguilar

Meritorious Autonomous University of Puebla / [raquel.gutierrezaguilar@gmail.com](mailto:raquel.gutierrezaguilar@gmail.com)

Translated by Nicholas Callaway and Dawn Marie Paley

---

### Abstract

Over the following pages I intend to do the following: first, to provide an overview of the many lines of thought woven into the shared fabric of our work at the Permanent Research Seminar *Entramados comunitarios y formas de lo político* ("Community weavings and forms of the political"), as part of the Graduate Studies in Sociology Program at the Universidad Autónoma de Puebla's Social Science Institute. Second, I will methodically present some of the partial syntheses that we have reached as a group. My aim is to give an account of our own process of research and training, which is usually presented in dispersed and fragmentary form because of the academic world's demands of individual authorship. Here, by contrast, I would like to present in more or less general terms our group's shared findings and creations.

### Keywords

community weavings; producing the commons; indigenous and popular struggles with community roots; communality; doing.

---

### Producing the Commons: Community weavings and forms of the political

Over the following pages I intend to do the following: first, to provide an overview of the many lines of thought woven into the shared fabric of our work at the Permanent Research Seminar *Entramados comunitarios y formas de lo político* ("Community weavings and forms of the political"), as part of the Graduate Studies in Sociology Program at the Universidad Autónoma de Puebla's Social Science Institute (ICSYH-BUAP).<sup>2</sup> Second, I will methodically present some of the partial syntheses that we have reached as a group. My aim is to give an account of our own process of research and training, which is usually presented in dispersed and fragmentary form because of the academic world's demands of individual authorship. Here, by contrast, I would like to present in more or less general terms our group's shared findings and creations.

I

The desire to understand and, to the extent possible, put into practice the mixed and heterogeneous community-based forms of regenerating bonds and thoughts cultivated across the Americas is not new. In particular, it is born of a decades-long effort to comprehend, document, support and participate in the many Indigenous and popular community-based struggles, especially in Bolivia, as well as Mexico, Guatemala, Ecuador, Peru, Chile and Colombia. From these experiences we have learned to discern the community-based traits of specific practices of struggle, which, although always unique and distinct, are at the same time similar and related. We contrast these features, found in a wide range of contexts, with liberal forms of politics; especially with the nexus that we consider to be the backbone of this form of politics: the organization of public activity around the *delegation* of the collective capacity to take part in general affairs that are everyone's business because they affect everyone (Gutiérrez, 2001, 2008).

By contrast, a common feature we have found in community-based politics, and which has become the starting point for all our reflections, is the fact that the *struggles for the commons* (Navarro, 2015) are almost always organized and enacted around collective efforts in defense of the material and symbolic conditions that ensure the reproduction of common life. In this process, the work of Silvia Federici (2013a, 2013b) has been crucial in how we articulate our arguments, and we have had a fertile ongoing conversation with her ever since we were fortunate enough to meet her and dialogue with her ideas. Organizing our reflection around the collective efforts to guarantee the material and symbolic reproduction of life (both human and otherwise) has for us been nothing short of a "Copernican revolution." Since we were accustomed, by the dictates of common sense, to focusing our analysis on the accumulation of capital and the state-centric politics that enable it, we found it hugely important to connect with the 1970s radical feminist perspective that, through multiple paths, has illuminated social (and political) spheres that had been left in the dark by the opaque world of consumerism.

It turns out that if – as is usually the case in capitalist, patriarchal and colonial modernity – we take as our starting point the production and accumulation of capital, and rely on a language crafted to think in such terms, we will find that all the light falls on processes of production and consumption. Accordingly, we then tend to delve into the relationships between the two. Indeed, by taking capitalist accumulation as our starting point, we outright deny and render invisible the vast galaxy of material, emotional and symbolic activities and processes that are carried out and implemented in the spheres of human activity that, even though they exist

under siege and attack, nevertheless cannot be immediately reduced to the production of capital. The creative and productive processes that each day sustain human and non-human life remain hidden and are considered mere “anomalies.” The same is true of activities and tasks aimed at procreation and at sustaining future generations. Humankind’s capacity to generate all sorts of social bonds is overlooked and denied, as this capacity points us far beyond the commercial relations associated with the production of value, to sets of practices that defy the state of siege imposed upon them by the expansively aggressive logic of the valorization of value itself. All of these exuberant social landscapes of collective social practices that sustain everyday life, and which are denied or rendered invisible under the production-centered gaze of contemporary capitalism, have become the starting point for our work.

From these vantage points we have learned to discern and also to express, synthetically, how in the implementation of both the most powerful Indigenous struggles for territory, for the shared appropriation of expropriated material wealth, and for self-government, as well as a sizeable portion of the broad constellation of struggles historically led by women, there is a regeneration and bringing-up-to-date of everyday relationships that are not (fully) intermediated by capital (or patriarchy). We have likewise found ways of producing agreement that pave the way for renewed forms of obligation toward the collective, and of guaranteeing the right to use shared and cultivated material wealth, thereby defying, time and again, the inheritance of colonialism. We are therefore attentive to forms of politics that differ from and contradict – on a wide variety of levels – the particular and rigid liberal “customs” of capitalist modernity.

Thus, in our working group we have found that two traits – the centrality of ensuring the material and symbolic reproduction of collective life, and the multiform community-based political practices that regulate it – are the axes of multiple horizons stemming from communities and from the people, and which build and illuminate paths toward social emancipation on and beyond the logic of the modern state and the accumulation of wealth (Gutiérrez, 2015) (Linsalata, 2016) (Navarro, 2016).

And yet, whereas all these creative and productive processes dedicated to ensuring the material and symbolic reproduction of life have, for centuries, existed under siege, threatened by the unrelenting pressure of the accumulative logic of capital in all of its forms (trade, industry, agribusiness, extraction, cross-border assembly plants, finance, crime), our reflection is aimed at understanding, in all cases, the multiform and heterogeneous struggles against the explicit separations, sieges and attacks that time and again entrap, hinder or break the practical skills and



knowledge that men and women possess – and are capable of cultivating – as parts of equally diverse cultural fabrics.

Based on these premises we have crafted a methodological platform that is open to the ever-renewed collective construction implemented in struggles, and by no means seeks to present itself as a closed conceptual synthesis. Rather, we choose to start *by recording the differences and specificities* of the mixed and heterogeneous social practices of everyday struggle that are implemented along the two main axes mentioned above. The first is ensuring the material and symbolic reproduction of collective life, and the second is the variety of political forms that regulate such tasks. We examine the similarities among these practices, their ambiguities and contradictions, their in-built capacities for resistance and struggle, and the difficulties facing them as they are systematically besieged, attacked, threatened and subsumed by the different processes of (neo)liberal-colonial reconfiguration, intent upon expanding the social geography and life force available to the accumulation of capital, for which purpose it relies on forms of violence that are increasingly extensive and brutal (Paley, 2014).

This perspective has pushed us to graph out our reflections along two analytical axes. One axis is *quality of time*, in both vital and social terms, in both everyday and exceptional times. The other is the quality of the practices connected to the sustainability of collective life and the multiple forms of (self-)regulating these practical sets of social activities. In other words, the constellation of political forms that organize and drive such collective activities.

Our work as educators and researchers therefore takes place on at least four planes that are both intersectional and unique. The first stems from what we have learned from the many struggles led by different Indigenous movements across Latin America (Gutiérrez y Escárzaga, 2005, 2006). We have tracked what takes place in extraordinary times of active struggle, recording the expansive way in which everyday community practices – whose *politicality* is denied by the dominant gaze – have entered the public sphere, subverting and/or blocking contemporary forms of domination and exploitation (Gutiérrez, 2008, 2015).

The second and third planes stem from our line of research based around the meticulous study of the everyday forms of producing and sustaining life in common, understood as the practice and regeneration of self-regulated bonds of interdependence, the cultivation of which is an everyday and reiterated activity, illuminating the differential political characteristics of such collective actions (Linsalata, 2015) (Tzul, 2016). Our most important contribution in this area has been the in-depth study of *communal politicality*, which is learned and cultivated each day through significant and

complex activities carried out individually and collectively, on a reiterated and continuous basis, within multiple networks ensuring the reproduction of life, despite the fact that their eminently political nature is drastically and insistently denied and rendered invisible by the various modern systems of governance and domination. This work has of course fed off of the contributions of two contemporary Latin American philosophers: Bolívar Echeverría and Luis Tapia. From different perspectives, they have both helped illuminate age-old political wisdom found in the multiform – and almost always local – networks of interdependence that from time to time are implemented in the form of powerful struggles of emancipation. We are, therefore, greatly indebted to Tapia's ideas on "wild politics" (Tapia, 2008), as well as to Echeverría's critical reexamination of notions such as "use value" (Echeverría, 1998).

The fourth plane, in turn, centers on investigating *struggles* to ensure the reproduction of collective life in conditions of threat and dispossession. We understand them as recurring *struggles for the commons*, which are cultivated in everyday time, developing practices and political capacities that are then implemented in extraordinary times. We see this, for example, when a group squares off against an imminent threat to dispossess them of goods or property that until now have been held communally (Navarro, 2014) (Escárzaga, Gutiérrez, et al. 2014). This plane has been in constant dialogue with critical or open Marxism, which John Holloway (2010, 2011) and Sergio Tischler (2005) have also worked on in the Graduate Studies in Sociology Program.

All of this work has enabled us to string together arguments that put a name to the *collective capacity of humans to produce the commons* (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2016), and to reflect on it carefully, understanding it as a *struggle against the expansive imposition of separations and ruptures* upon age-old and newly current forms of reproducing life. Such separations and ruptures are always a vehicle for the accumulation of capital (Navarro, 2017b) and the reiteration of political and social hierarchies that reinforce patriarchal and colonial features in our societies. In dialogue with the assertions of critical Marxism, which nourishes this reflection from a negative perspective (through notions such as "social flow of doing," "social flow of struggle," or rebellion), we have taken up Marxist distinctions analyzed in depth by Echeverría (such as "abstract labor" and "concrete work") when inquiring as to the possibility of bringing to light and expanding the "flows of concrete labor" (Gutiérrez y Salazar, 2015), and as to the conditions of sustainability of doing in common in everyday times, and in spheres both rural and urban (Navarro 2016).

It is from this perspective that we have forged countless dialogues with other colleagues and activists in Mexico, Bolivia, Ecuador and Guatemala, as well as in other countries without such a strong fabric of Indigenous, community-based movements, such as Argentina and Uruguay in South America, California and New York in the United States, and Spain and England in Europe. An interesting fact about these broad networks of conversations (to which we have contributed alongside many others), is that our most productive dialogues have been with women scholars, researchers and activists. This has led us, once again, to connect with the more overtly feminist aspects of Silvia Federici's work, an approach referred to in the River Plate region as "feminism of the commons" (*feminismo de lo común*).

This, then, is a broad overview of what we have been doing till now, which, as a working group embedded in a public Mexican university, is ultimately who we are.

## II

We will now present, as concisely as possible, some of the things we have learned.

First of all, the community-oriented and popular struggles of the twentieth century (Linsalata, 2016) (Gutiérrez, 2015) (Gutiérrez, Salazar and Tzul, 2016), many of them with Indigenous roots, unfolding over decades all across the Americas, have challenged and pushed into a state of crisis: i) the amalgamation of colonial-republican-liberal domination and capitalist exploitation organized within the framework of the nation-state; ii) the structure of agrarian property and concrete wealth sustaining age-old relationships of domination and political tutelage; iii) the wave of renewed *multiple dispossessions* (Navarro, 2015) – of material wealth and of political capacities – that has gone hand-in-hand with the right-wing neoliberalism of the last decades.

In the most profound and radical struggles led by Indigenous peoples, these three pillars of domination and exploitation have not been pushed into a state of crisis simultaneously. Rather, out of the parts left standing, the edifice of domination has been rebuilt, almost always as an act of expropriation (and semantic and political seizure) of the deepest desires put on the line in the moments of active struggle. On this topic, and also on the case of Bolivia, Salazar (2015) has studied in depth the "expropriation" of the process of community-based social struggle in order to reinstate a patriarchal-capitalist command structure under the guise of ethnic pluralism.

In recent years we have also focused on recording how the transformative energy regenerated through community-based struggle and emancipation have been brutally attacked via: i) contemporary modes of war and terror that have devastated entire territories and decimated the community networks that inhabit them by murdering and kidnapping their sons and daughters (Paley, 2016) (Reyes, 2017); ii) identity-inflected liberal policies that have erected rigid and sophisticated legal and judicial scaffolding, both to deflect and to capture collective power, channeling it toward the negotiation of terms recognizing the existence of this or that identity, so as to reinstate renewed forms of dispossession and tutelage in combination with ceaseless haggling over unfulfilled rights (Almendra, 2016). These have been the two main paths of a vicious and widespread *expanded counterinsurgency strategy* (Paley, 2016), the heart of which, in our view, has been to obstruct and try to close off the creative streaks of the community-based struggle that is underway, and to partially blur horizons of transformation stemming from communities and from the people (Gutiérrez, 2015).

Another strand intertwined with the foregoing is our research into the memory of these struggles, tracking the tension between what is remembered and what is forgotten, in dialogue especially with E. P. Thompson. A central notion for us in dealing with this topic is the *organization of experience* that is implemented in traditions of struggle, which are almost always rooted in a specific territory (Méndez, 2017). Through language and the activation of memory via the power of a shared remembrance brought back to the present in conversation, not only is the experience of prior struggles recovered, but also shared senses are regenerated, which by “making sense,” as it were, enable individual experience to be woven into the experiences of others, contributing to the organization of a common experience. Actually, it is through the shared word illuminated by memory that the experience of what has been done manages to “self-organize” into common experience. Hence the crucial importance of language in the creation and regeneration of bonds.

With this long road behind us – moving from a reflection on the practical reach, contradictions and ambiguities that arise during the extraordinary times of active struggle, toward an understanding of the specific critical politicality cultivated in the community networks that sustain material and symbolic life in everyday and extraordinary times – we have woven together at least three interpretive principles to help us develop a still deeper understanding of what community means.

Interpretive principle 1: *community-based does not necessarily mean Indigenous, and the Indigenous is not necessarily communal.*

Our discussion of the not-necessarily-Indigenous nature of community has been informed by two different strands. The first was the experience of participating, between 2000 and 2001, in the Cochabamba Water War (Bolivia), which witnessed powerful social coordination between at least three distinct experiences of resistance and struggle. One was community-based (the patchwork of irrigated farming communities from the inter-Andean valleys of Cochabamba), another was popular and union-based (in the form of the Federation of Manufacturing Workers of Cochabamba), and yet another was community and popular-based, made up of men and women who co-produce and share access to autonomously maintained drinking-water systems, spread out especially on the city's outskirts. The political density of these events, when multiple political experiences and practices joined forces both cooperatively and creatively, brought to light unprecedented possibilities not only for producing shared horizons of feeling, but also for articulating different parties who were willing to generate social relations that were fully anti-capitalist and, by extension, anti-state. These struggles illuminated just how powerful the expansive nature of community could be even outside the strictly Indigenous, thus showcasing the strategic quality of its forms of liaising and producing agreements.

The second strand arose out of our critical reflection on the long-denied Indigenous community struggles in Guatemala, which for more than a decade were blocked by the reduction of their most vital and transformative aspects to the recognition of certain cultural rights eked out within the Guatemalan state as reconstructed after the 1996 Peace Accords. These Accords, studied critically by Tzul (2016), denied all demands related to the possession and use of lands and water by the country's various Indigenous peoples, while at the same time overlooking and radically concealing these peoples' unique and varied systems of governance based on the collective production of agreement, political decision-making and authority. This critical approach to these two experiences over time, and our reflections on the scope and limits of the power of Indigenous movements, especially in Bolivia, Mexico, Ecuador and, more recently, in Guatemala, to transform (or become trapped in) state structures of political domination, pushed us to discern with clarity two separate factors. On the one hand, there is the externally determined ethnic factor that identifies (and therefore enables state administration of) Indigenous peoples of Latin America. On the other is the community-based ability to subvert and contest the current political and economic order of domination by altering the social textures and meanings of multiple collective actions. It is this second factor



that, from time to time, manages to open a path toward new and unprecedented alliances.

This analytical distinction is by no means intended to deny the fact that it is the Indigenous peoples of the Americas who have shown the greatest perseverance in cultivating the collective capacity to produce and care for the commons. What is more: it does not negate this fact but rather recognizes it, and seeks to learn from the contributions of the historical and contemporary struggles of these Indigenous peoples. However, it does seek to emphasize that the ethnic element of analysis is not necessarily community-oriented, and that community and the capacity to produce the commons are not necessarily founded on ethnically differentiated communities. This distinction pushed us to delve deeper into the meaning of community and of collective capacities to produce the commons.

Interpretive Principle 2: *community is a social relationship, and therefore is practiced and cultivated.*

The community-based (or community and popular-based) element in social transformation has enabled us to make sense of sets of strengths and difficulties in the course of social struggles spearheaded by and large, but not exclusively, by Indigenous peoples that, from any other perspective, cannot be explained or fully understood. This is the case, for example, of Gladys Tzul's (2016) discussion of the political practices and aims of Guatemala's so-called Mayan Movement, which highlights two central features of the political strength of the community networks of Totonicapán. One is the centrality of collective work or *ka'x k'ol*, which reproduces the community network over and again. The other is the ability of this same network to regenerate its ties on a yearly basis, revitalizing forms of authority from within systems of local governance that regulate how available material wealth is cared for and used. On the other hand, Linsalata's work on independent community drinking-water systems in Cochabamba (Linsalata, 2015) also centers the role of community service work, both collective and creative, as a basic source of commons-producing capacity. Linsalata thus links this work to ensuring the reproduction of life – in this case with specific reference to access to drinking water – and to the cultivation of autonomous political forms.

This is why we have placed more and more importance on the self-produced (autopoietic) aspect of community networks, and on the cultivation of their specific political capacities, as well as the central role of unique figures of collective work connected to the material and symbolic reproduction of life, both to produce the commons (or to care for, use and regenerate that which is shared), and to generate and cultivate forms of regulating and

governing the commons based on the co-production of agreements that in turn necessarily engender non-liberal forms of authority. On this point, we are greatly indebted to Jaime Martínez Luna's (2013: 251) reflection on communal work:

'Communality', as we call the behavior resulting from the dynamic of instances that reproduce our ancestral and current organization, is built upon work, never upon discourse. In other words, decision work (the assembly), coordinating work (leadership positions), construction work (communal labor) and work for pleasure (festivals).

This critical path, which connects with involvement in, recording of and reflection on another broad array of struggles against *multiple dispossessions* (Navarro, 2015) – which more recently have been designated as social and environmental struggles against resource extraction – and which we regard as constellations of struggles for the commons, pushed us to understand the notion of “the commons” (lo común) as not only a social relation, but also a critical category. This journey has likewise been greatly informed by the perspectives of political ecology, especially through the work of Mina Navarro (Navarro and Fini, 2016), which broadened the outlook of our joint research into the intimate dynamics of community networks, prompting us to include factors such as interdependence and self-regulation. This is why, as we have stated in a joint article (Gutiérrez, Navarro, Linsalata, 2016b), we believe that:

*The commons is produced*; it is made among many, through the generation and constant reproduction of multiple associative networks and collaborative social relations that continuously and constantly enable the production and enjoyment of a great many goods – both material and immaterial – intended for common use. Those goods that we tend to refer to as “common” – such as water, seeds, forests, irrigation systems in some communities, certain self-managed urban spaces, etc. – could not be what they are without the social relations that produce them. More specifically, they cannot be fully understood without the people, organizational practices, collective processes of signification, emotional ties, and relationships of interdependence and reciprocity that shape them each day, and that endow them with their commonness.

Our understanding of the critical content of the production of the commons is based on the fact that:

[The multiple and diverse forms of producing the commons], while they coexist in ambiguous contradiction with capitalist social relations, are not produced, or are only minimally produced, in the capitalist sphere of value production.

They are generally produced and reinforced *elsewhere, against and beyond* capitalist social relations, enabling these struggles' very capacity to be

implemented, since we will only be able to generate concrete wealth if we can produce links that are unmediated (or not fully mediated) by the relations of capital.

In most cases, commons-producing social relations tend to emerge out of the concrete and cooperative labor of self-organized groups of humans who craft articulated strategies of collaboration to face common problems and needs, thereby ensuring the reproduction and care of the material and spiritual sustenance of their communities of life. In this sense, we hold that *the commons speaks first and foremost to a social relation*, a social relation of association and cooperation *capable of enabling, on a daily basis, the social production and enjoyment of concrete wealth* in the form of values of use; in other words, of tangible and intangible goods that are necessary for the proper conservation and reproduction of life itself.

This understanding of the commons has also led us to open up the notion of community to encompass more than just ethnicity or heritage, revealing it as a form of collectively struggling, *doing* and creating. Mina Navarro (2017) in particular has examined the fragility, but also the strength, of *common doing* in cities. Again, we have no desire to downplay the wealth of teachings we have received from the persevering and hard-fought struggles of the Indigenous peoples of the Andes and Mesoamerica. We have merely opened up our understanding of *the commons* as a specifically human (and therefore both collective and individual) capacity to cultivate bonds in order to satisfy desires and needs (the *desesidades* of Pérez Orozco, 2014), to weave networks based on mutual obligation and on the commitment to produce agreements as to how communal creations are to be used and managed. Moreover, we have come to regard the everyday care and implementation of such a *capacity of form* (Echeverría, 1995, 1998) as a key and a guide to understanding social transformation as a systematic subversion of the existing order – one which can regenerate collective bonds capable of sustaining the reproduction of life, against and beyond the colonial and patriarchal order of capital and state.

This overview of our research has led to the emergence of new questions and directions. The first is the need for a critical approach to the eighteenth century notion of “revolution” as a total break with a past that must be torn asunder, and the will to found a new society from scratch. The many variants of this idea, which emerged out of Enlightenment subjectivity and was illuminated by the ethos of Romanticism (Echeverría, 1995), have loomed large in the thinking of the Left (in more or less diluted or distorted forms) until the present. We have paid careful attention to the ever-present tension between, on the one hand, the conservation of inherited and cultivated forms of symbolic and material wealth, and on the other the transformation of the ways in which this material wealth can be politically appropriated (but also renewed and cared for). This has proven a fruitful path for exploring the content of the social transformation developed by and

embedded in the struggles that illuminate horizons of rupture with that which denies the very possibility of producing the commons, while at the same time resignifying the willingness to conserve and care for that which sustains it (Castro, 2017).

Our work on this dialogues with the perspective of *communality*, which expresses the “communal paradox” as striking a balance between conservation and creation. The critical nature of our approach, which simultaneously regards common creation as affirmation and negation, rather than establishing distance, seeks to establish a counterpoint in the conversation about the shared aspects of specific historical experiences embodied in groups of women and men fighting to “keep being who they are, while moving away from the place where the dominant order has placed them,” to paraphrase a saying coined by López Bárcenas about Indigenous peoples.

The second emerging area stemming from the research outlined above, which for some of us has come to occupy the fore, also has a two-fold nature. On the one hand, we have taken on the challenge of reflecting on the commons from the perspective of sexual difference. This means we have included, throughout our arguments, the basic social and natural fact that we human beings inhabit sexually diverse bodies (Gutiérrez, 2014), while bearing in mind the far-reaching social and historical fact of patriarchal domination that, time and again, has imposed and replicated the same sort of loathsome variations of differences and hierarchies between sexed bodies. Returning to the contributions of classical 1960s feminism, we realized that patriarchy also operates time and again in transforming differences into hierarchies. For this very reason, the patriarchal logic of the persistent and radical hierarchization of any given difference grafts so intimately onto the subjugating logic of capitalism. Along this path, one of the most important contributions has been that of the Bolivian group Mujeres Creando, who through the pen of María Galindo (2009) explain the complex ways in which the patriarchal pact is woven into the fabric of colonial countries. We therefore keep our distance from the liberal equality feminism, without signing onto the uncritical notion of *complementariness* between sexed bodies, which is too easily wielded as a means to mask over hierarchies, differential inclusion (Tzul, 2016), and chains of oppression and violence, insofar as it denies the eminently patriarchal features that in different ways structure contemporary societies, both rural and urban, Indigenous and national.

With these elements in hand, and incorporating discussions originating in the field of political ecology (Navarro and Fini, 2016), one of our current tasks is to explore the sex-based facets of doing in *common*, guided by the notion of *forms of interdependence*. It is our view that social relations based

on mercantile exchange, developed by capitalist colonialism (which more than a mode of production is, first and foremost, an *organization of nature* (Moore, 2015) and, for this very reason, an organization of the diverse bodies of which it is composed), are but *one* way of organizing the relations of interdependence that make up social life. Such relations must necessarily occur under imposed conditions of scarcity and precariousness, since the core principle of this economic activity is the recurring expropriation and exploitation of labor and its creations, coupled with the *multiple dispossession* of collectively produced and shared social wealth.

Moreover, in colonial contexts a central part of the historical process of expansion of mercantile-capitalist relations is that the male experience of domination is centered, structuring the reiteration not only of exploitation but also of the domination of feminized bodies in colonized territories (Federici, 2013) (Galindo, 2016). From the notion of interdependence we then explore the *chain of separations* (Navarro, 2017) historically imposed in at least three areas: i) the separation of society and nature, and the resulting exploitation of the earth and its wealth, which is founded on the intermediation of a type of knowledge that is dissociated and objectivizing, and tends towards being privatized and disciplinarian – i.e. science; ii) the separation of the dispossessed from their means of existence (De Angelis, 2012), and their resulting exploitation as nominally free workers, which is the founding principle behind the intermediation of wages and, in general, of money; iii) the separation of women from men and the resulting appropriation (rendered invisible, almost automatic) of a significant part of their work for the reproduction of capital imposed by *patriarchal intermediation* as the backdrop and foundation to other social relations and to the institutional edifice that stabilizes such relations and makes them persist through time.

Through the notion of *patriarchal intermediation* we seek to shed light on and put a name to the female experience (and the experience of feminized bodies) of separation and siege (obstacles, denial, ignorance, deformation, rupture) inflicted *on relations among women, in which their own common, shared words act as the sole intermediaries*. Although the specific figure of lived patriarchal intermediation, which subjugates the experience of women and of those who inhabit feminized bodies, is always situated, specific and particular, we believe that it is also communicable. It can be shared and understood through words that put a name to what is lived and known, opening it up to conversation, and to the generation and regeneration of bonds that are fertile and creative.

Thus, our central concern at present is the study of the separations organized by the aforementioned intermediations (intermediation of the dominant knowledge system, intermediation of money and wages, and



patriarchal intermediation), and especially of the multiple ways in which such separations can be eroded and defied, evaded and overcome. The human capacity to create and regenerate bonds is, therefore, the core aspect of our collective work, in both theoretical and practical terms. So, as a hypothesis, we will summarize our central efforts at present:

Interpretive principle 3 (*as a hypothesis*):

Commons-producing, always carried out as an activity within a network of interdependence, entails first of all the cultivation, revitalization, regeneration and reconstruction of that which is necessary in order to ensure collective life, against and beyond the separations and negations imposed by the logic of dispossession and patriarchal exploitation of capital, reinforced by the liberal state and its political forms.

From this vantage point, we understand community networks to be an active, specific, sexed and collective subjectivity capable of self-producing renewed forms of interdependence with the capacity to generate concrete wealth – in any of its forms – that perseveres reflectively and critically to ensure: i) the material and symbolic reproduction of collective life, and ii) the persistence and balance of the bonds thus produced, without overlooking issues of sexual difference.

This is why community networks are never a given, and are not only inherited. Rather, they are malleable and diverse collective creations; reiterated attempts at producing stable bonds capable of adopting and preserving, of adjusting and balancing, forms of self-regulation that can sustain their existence through time.

We are aware of the fact that by studying such a broad array of practices and struggles, it may seem that our efforts are vacuous or in vain. We believe, however, that this is not the case; on the contrary, we are committed to discerning with care, in order to name as clearly as possible that which capital and its liberal political forms obscure and deny. We rehearse renewed syntactic forms that allow us to evade the universalist traits of a certain form of logic that structures the colonial language we speak (Spanish), which delimits and conditions what can and cannot be said. For this reason, we challenge the deepest meanings of certain terms step-by-step, disrupting them and opening them up to renewed content. We perceive, with our entire bodies, that our work is worthwhile insofar as it allows us to comprehend the world through the interpretive principle of interdependence, which requires the regeneration sensory and intellectual capacities that at present are broken and segmented. This is why we believe

the practice and study of *the commons*, as a social relation antagonistic to capital on so many levels, is fertile ground.

## Bibliography

Almendra Quiguana, V. R. (2016), "Emancipación Nasa: Luchas, Contradicciones y desafíos. Cooptación, asimilación y captura para revertir el horizonte emancipatorio", MA thesis in sociology, ICSYH-BUAP, Puebla, Mexico

Castro, D. (2017), "Cierre del ciclo progresista en Uruguay y América Latina. Balance para relanzar horizontes emancipatorios". Talk at the meeting of the Latin American Studies Association (LASA), 2017, Lima

De Angelis, M. (2012), "Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los cercamientos capitalistas", *Theoria*, 26, 39-59

Echeverría, B. (1998), *Valor de uso y utopía*, Mexico City, Siglo XXI Editores

Echeverría, B. (1995), *Las ilusiones de la modernidad*, El Equilibrista, UNAM, Mexico

Federici S. (2013), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Mexico City, Buenos Aires, Pez en el Árbol-Tinta Limón

Federici, S. (2013), *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, Mexico City, Escuela Calpulli

Galindo, M. (2016), *¡A despatriarcar! Feminismo urgente*, Buenos Aires, Ediciones Mujeres Creando, lavaca

Gutiérrez Aguilar, R. (2015), *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades– BUAP

Gutiérrez Aguilar, R., Escárzaga F., Carrillo J., Capece E., Borries, N., (Coord.), (2014), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo, Volumen III*, Mexico City, UAM-BUAP-CIESAS- CEAM

Gutiérrez Aguilar, R. (2008), *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*, Buenos Aires, Ediciones Tinta Limón, Universidad Internacional de Andalucía

Gutiérrez Aguilar, R., Escárzaga, F., (Coord.) (2006) *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo, Volumen II*, Mexico City, Casa Juan Pablos, CEAM, UAM, BUAP, UACM, GDF, Diakonía, CIDES, UMSA, UPEA

Gutiérrez Aguilar, R., Escárzaga F., (Coord.) (2005), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo, Volumen I*, Mexico City, Casa Juan Pablos-BUAP-UACM-UNAM-GDF

Gutiérrez Aguilar, R. (2001), "Forma comunal y forma liberal de la política" in García, A., (et al.), *Pluriverso, Teoría política boliviana*, La Paz, Muela del diablo

- Gutiérrez Aguilar, R., Navarro M., Linsalata L. (2016), "Producing the Common: Clues to understand 'the political'" in A. Dinnerstein (Ed.), *Social Sciences for An Other Politics: Women Theorizing without Parachutes*, Basingstoke, Palgrave Macmillan
- Gutiérrez Aguilar, R., Navarro, M., Linsalata L. (2016), "Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión" in L. Linsalata, D. Inclán, M. Millán (Coord.), *Modernidades Alternativas y nuevo sentido común: ¿hacia una modernidad no capitalista?*, Ciudad de México, FCPyS-UNAM
- Gutiérrez Aguilar, R., Paley D. (2016), "La transformación sustancial de la guerra y la violencia contra las mujeres en México", *Deportate, esuli, profughe. Rivista telemática di studi sulla memoria femminile*, 30, 1-16
- Gutiérrez, R., Salazar, H. (2015), "Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente", *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*, 1, 15-50
- Gutiérrez Aguilar, R., Salazar, H., Tzul, G. (2016), "Leer el siglo XX a contrapelo. Constelaciones de historias comunitarias de luchas por territorios y autogobierno en Bolivia y Guatemala", *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*, 2, 61-100
- Holloway, J. (2010), *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Mexico City, ICSYH-BUAP/Bajo Tierra
- Holloway, J. (2011) *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*, Mexico City, ICSYH-BUAP/Bajo Tierra
- Linsalata, L., Salazar, H. (Coord.), *Común ¿cómo y para qué?*, Madrid, Traficantes de sueños
- Linsalata, L. (Coord.) (2016), *Lo comunitario-popular en México: desafíos, tensiones y posibilidades*, Puebla, Mexico City, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP
- Linsalata, L. (2015), *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba*, La Paz, SOCEE, Autodeterminación, Fundación Abril
- Linsalata, L. (2012), *El ethos comunal en lapolítica boliviana. Una aproximación a las formas comunales de la política en el mundo aymara boliviano*, Madrid, Académica Española
- Méndez, E. (2017), *De relámpagos y recuerdos... Minería y tradición de lucha serrana por lo común*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara-Ciesas-Cátedra Jorge Alonso
- Moore, J. (2015), *Capitalism in the web of life: ecology and the accumulation of capital*, London-New York, Verso
- Navarro, M. (2018), "Una perspectiva socioecológica para pensar el despojo múltiple y las separaciones del capital sobre la vida" in E. Acsebrud, G. Barrios, D.

- Pérez Roig (Comp.), *Naturaleza, Territorio y Conflicto en la trama capitalista contemporánea*, Buenos Aires, Extramuros/ Theomai Libros
- Navarro, M. (2016), *Hacer común contra la fragmentación: experiencias de autonomía urbana*, Puebla, ICSyH, BUAP
- Navarro, M. (2015), *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*, Mexico City, Puebla, Bajo Tierra Ediciones, ICSyH, BUAP
- Navarro, M., Fini, D. (Coord.) (2016), *Despojo capitalista y luchas comunitarias en defensa de la vida en México. Claves desde la ecología política*, Puebla, ICSyH, BUAP
- Navarro, M., Composto, C. (Coord.), (2014), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, Mexico City, Bajo Tierra
- Negri, A., Hardt, M. (2010), *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal
- Paley, D. (2014), *Drug war capitalism*, Oakland, AK Press
- Paley D. (2016), "La guerra en México a contrapelo: contrainsurgencia ampliada versus lo popular", *El Apantle*, 2, 179-198
- Pérez Orozco, A. (2014), *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de Sueños
- Reyes, I. (2017), "Los cercamientos de los cuerpos-territorios y la lucha contra el feminicidio en Ecatepec", Puebla, BUAP
- Tapia, L. (2008), *Política salvaje*, La Paz, Comuna, Muela del Diablo, CLACSO
- Tischler, S. (2005), *Memoria, tiempo y sujeto*, Guatemala, BUAP/F&G
- Tzul, G. (2016), *Sistemas de gobierno comunitario indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimequ'ena'*, Guatemala, SOCEE, CIPJ, Maya' Wuj

---

## Notes

<sup>1</sup> This article originally appeared in *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*, Raquel Gutiérrez Aguilar (Coord.) Oaxaca, México: Colectivo Editorial Pez en el Árbol, Editorial Casa de las Preguntas, 2018. We would like to thank the author for allowing us to publish and translate her article. English translation by Nicholas Callaway. Please indicate and cite any online use of this publication [Editor's note].

<sup>2</sup> The seminar "Entramados comunitarios y formas de lo político" is coordinated by Mina L. Navarro, Lucía Linsalata and Raquel Gutiérrez Aguilar, who are research professors at ICSyH-BUAP.

## The Age of Resistance against Extractivism<sup>1</sup>

Tatiana Roa Avendaño

*Censat Agua Viva (FoE Colombia); Cedla, University of Amsterdam /  
[troaa@censat.org](mailto:troaa@censat.org) ; [l.t.roaavendano@uva.nl](mailto:l.t.roaavendano@uva.nl)*

Translated by George Hutton

---

### Abstract

Many of the environmental conflicts that have taken place in Colombia are linked to the extraction of natural assets such as oil, gold and coal. Although the outlook might appear gloomy, the social responses that emerge in this country, and that spread out to all the territories under threat from this model, provide new horizons of meaning. In this article, we attempt to set out how the various communities affected by mining projects, by oil licensing rounds, by hydroelectric or agrofuel projects, are rising up against this policy. This can be seen in Boyacá, Santander, Guajira, Casanare, Meta, Putumayo, Caqueta, Cauca, Antioquia and Caldas, and many other departments where poverty and environmental decay have increased while mining or oil projects have expanded. The coming together of different social sectors, of national ethnic and campesino organisations, rallying around a unified set of demands to be negotiated with the government, above all for the comprehensive defence of the territory, encourages us to join in with the construction of a dignified country, for the dignified life of all those who inhabit it.

### Keywords

resistance; alternatives to development; extractivism; environmental conflicts; political ecology; Colombia.

---

### Introduction

*Una sola golondrina no llama agua.*<sup>2</sup>

Juan Ventes, community leader, South Pacific region

For several months in 2014, the *campesino*<sup>3</sup> communities in San Bernardo, a municipality in Cundinamarca, just over 100 km from Bogotá, managed to halt the exploratory work that the multinational Alange Energy Corp was seeking to carry out in the mountains of the Sumapaz province. The presence and actions of the company Vector Geophysical S.A.S., who had been commissioned to do the seismic exploration, sent a stark warning to



the *campesino* communities, who had never imagined that oil extraction might one day happen in their territory.

Like in San Bernardo, all over Colombia people have risen up to defend their territory from extractive projects. From the far north of Colombia, in the Archipelago of San Andrés, Providencia and Santa Catalina, all the way to the south, in Putumayo; from the eastern plains of Orinoquía and the valleys of the River Magdalena; over the high mountains of the Andes, and right up to the Pacific. This has also happened elsewhere in Latin America, given that the ramping up of the extractivism of natural assets in the countries of the Global South has increased the number of ecological/distributive conflicts throughout the continent. César Padilla, coordinator of the Observatory of Mining Conflicts in Latin America (OCMAL, the *Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina*), has pointed out that this increased resistance has stopped 30 billion dollars from being spent on mining projects. As if it were rising up from the subsoil, this defence of the land, against the threat of extractivism, continues to burgeon and bloom. Recent governments have had to confront the emergence of diverse, complex conflicts. Many different parts of society have joined the struggles: indigenous, *campesino* and Afro-Colombian populations, as well as those from more urban sectors, i.e. traders, educators, workers, unions, youth organisations, women's groups, committees for communal action and student organisations. And, of course, environmentalists. This article seeks to understand how the people construct their forms of resistance, what we can learn from the wealth of related experiences throughout the country, and what the narratives and processes of their struggles are, as well as the foundations upon which such resistance is developed and built.

### What do we mean by “resistance”?

In the River Tapaje region (in the Colombian Pacific), one community decided that they would not leave their homeland following threats and provocations by armed groups who had ordered them to “vacate the territory”. This community have named themselves *los resistentes* (“the resisters”):

“[...] they form part of a new category in the phenomenon of displacement, a displacement which is also symbolic and psychological, that changes the dynamics of the relationship with the territory and its resources, and which leaves children with fear struck in their eyes, and women hungry, with empty tummies” (Roa Avendaño and Toloza, 2008).

*Los resistentes* do not want to leave their territory behind, despite the fact that they receive a distinct lack of support to maintain it, and despite the State's apathy and repression. They defend their land as their only possible

“paradise”, and they have built their resistance through their singing, poetry and dancing. This is how they talk to the river, to the territory, to the *canalete*,<sup>4</sup> to help them face down the many different attempts, by external agents, to eject them from their home (Roa Avendaño and Toloza, 2008).

Their resistance is a matter of containment, of ultimately preventing their being displaced. This displacement, however, is presented to them as practically the only way for them to survive. But such a life would be devoid of meaning without the presence of their territory, because they have built their culture there, having created close ties to nature and the unique features of the local environment.

### The semiotics of resistance

The word *resistance* has various different meanings: one dictionary suggests “the opposition to the action of a force”. During the Second World War, movements in many countries identified with the term, most notably when the Nazis invaded great swathes of Europe. As such, the practice of *resistance* is seen as one of blocking, containing, opposing, rebelling against all that which prevents a community from realising their own ways of life and their culture.

Others, however, understand resistance as something more than just defence or containment. The late Jorge Caballero (cited by Henry Caballero, 2014), who was leader of the department of Cauca, thought that resistance should be seen, in itself, as an alternative proposal for what the world could be like. He said that the forms of living constructed by the indigenous people and local communities who reject neoliberal globalisation, who oppose individualism, despise consumer society and refuse to consider nature as a commodity are, in themselves, an alternative. These forms of living therefore ensure that their territories are a beacon of hope. In this same sense, the idea of “resisting” has various meanings. Machado (2009: 221) says that resisting is an outburst, following the build-up of cracks in the “social supportability”, i.e. a given society’s coping mechanisms, and what people accept when in a state of shock or distress. He notes that resistance in itself helps weaken and undermine these communities’ bleak mechanisms for coping with colonial expropriations, such as naturalising hardship and becoming accustomed to suffering, since it unmasks the true forms of expropriation. Resistance breaks with the normalisation of this dire state of affairs, caused by capitalism and colonialism: it exposes what is otherwise invisible, and it reveals, palpably, what makes their bodies so numb with grief (Machado, 2009, p.221).

The communities who resist are, above all, structures of feeling, both bodily and mentally. Their ways of coping are based on the sensorial, the symbolic, the perceptive and the affects; on their connection to the territory and a past laden with traditions. They are based on the alternative, and on the possibility of other forms of life in the territory (Roa Avendaño, 2012) - essentially, they put everything on the line in order to try and transform the hegemonic power relations.

In this regard, Zibechi (2008) notes that “they prioritise horizontal relations, more dispersed powers, that are less centralised and hierarchical, but above all less fixed and permanent”. He highlights the role of women, who bring their family-like modes and ways into these collective spaces, and who even liken the resistance to their family, accepting members like their own children.

Resistance can also be regarded as a utopian way of dreaming the future, of generating initiatives and ways of living, making them visible, and uncovering them from beneath the cloak of marginalisation and neglect. As and when a community puts up resistance, they develop skills and practices that do not come up at other times. At times of resistance, people learn and build, they gain strength, and they acquire new skills that, beforehand, they might not have bothered to. They learn about law, geology, ecology, biology, economics. They debate issues that were previously thought to be just for the experts, and their forms of living are set out and evaluated.

Resistance is a fight in which social and community-based alternatives take precedence. The advantage of this, in cases involving the breakdown of the social fabric, or those involving displacement and dispossession, is that it allows broken ties to be rebuilt and reinforced.

James Scott (cited by Bebbinton 2011: 60) considers that local communities can resist from their everyday spaces, with traditional practices that protect their dignity. Unlike Scott, however, Escobar (Bebbington 2011: 61) highlights those resistances that, in the social movements, challenge the hegemonic development model by contrasting their ways of living and also proposing others ones, as a way of energising the resistance.

### How resistance is expressed

In Doima (municipality of Piedras, in the department of Tolima) the women there embodied the processes of territorial defence —their land was under threat from new tailings dams, part of the mining project La Colosa, by Anglo Gold Ashanti. The women stepped up as the guardians of their

territory, blocking any intruders who sought to attack their culture, their waters, their environment.

For months, these women kept guard over a bridge that gives access to the municipality, and they sustained, with all their creativity and vitality, a pacific and united movement. They managed to bring about the country's first ever referendum to stop a mining project: by using the discourse of the water and the land, they convinced 99.2% of the population to vote No to the threatened mining work. Elsewhere in the country, just like in Piedras, resistance movements have gradually transformed the narratives of the local inhabitants into discourses and demands that are somewhat more cultural, ecological and even spiritual. In other words, they have looked beyond the merely socioeconomic arguments, something which Maristella Svampa would call an ecoterritorial turn in the social protest movements.

The resistance efforts of the people have challenged the State's eagerness to implement laws and policies that endanger territories and cultures. They also confront the state-sponsored and private appropriation of natural assets, and they emerge, they establish and express themselves by means of the construction of alternatives to the hegemonic model. As such, a path of resistance towards sustainability has been laid down (Martínez Alier; 2004b: 262-265). Thus, resistances are manifested both as the mobilisation against megaprojects that invade the territories and community spaces where life is still being lived, and also as the construction of models for the public and community-based management of common assets. They are also manifested in agroecological processes and seed recovery, in the production of alternative energies, in bringing back trade systems and local markets, in urban agriculture, the use of bicycles and other forms of sustainable mobility, in dialogues between the countryside and the city, in revisiting ancestral forms, in agroecological and productive *campesino* reserves, and in educational processes based on popular and environmental knowledge, for the collective construction of knowledge.

Resistance, then, seeks to generate new social relations, far removed from any form of exploitation. It looks beyond capitalism, patriarchalism and colonialism, always attempting to overcome the difficulties of the systemic crisis, aiming for renewed dignity, and challenging the existing political and economic systems (Esteva, 2009). In these new culture shifts, resistance also contributes to the construction of sustainability in several ways: by tackling social and environmental injustice; by defending and re-evaluating different kinds of knowledge, traditions, spirituality, technologies and relationships that are more harmonious both with nature and between human beings; and by constructing more horizontal, democratic and fraternal relations.

## New languages of valuation. The construction of social strength

In the late 20<sup>th</sup> century, the indigenous U'wa people, in Colombia, surprised the world by how they stood up to the Occidental Petroleum Company. This company came to their territory to explore and exploit an oil field there, in the municipality of Cubará, department of Boyacá.

The indigenous community did not ask Occidental to carry out prior consultations, nor did they seek to change the environmental impact study that the oil company had presented to the Ministry of the Environment. Nor did they ask the company for higher compensation, given the damage that this work would do to their territory, and they did not request better social investment. Their simple but forceful demand was to say that they did not want this hydrocarbon development in the territory, because oil is *ruiría*, the blood of Mother Earth, and extracting *ruiría* from deep inside the subsoil would cause her death, the death of *Pachamama* herself.

This new language of valuation, as well as reworking the logic of resistance, also brought a spiritual dimension into the disputes around the natural assets (Martínez Alier, 2004a). The U'wa people's fight became emblematic, all around the world. "Territory is sacred. Cultures with principles are priceless" was their slogan, which made a deep impression on many people, who in turn would lend their appreciation and solidarity to the U'wu: their territory is essential to their existence. Among the allies of this indigenous community defending their land there was no distinction in colour, race, religion or nationality. They were brought together by the call to stop the extraction of *ruiría* from the heart of the world, to prevent *Pachamama* from dying.

Similarly, elsewhere in Colombia and the world, processes of resistance against the extractivist model have acquired new narratives or new languages of valuation that cast serious doubts on the official discourses of social and economic development. The environmental struggle is becoming increasingly important within public debate. This ecoterritorial turn has incorporated narratives involving the defence of waters and rivers, the defence of sacred territories, of paramos and life itself, of animal and environmental rights, of the importance of *Pachamama*, of the right to territory.

Environmental activists and indigenous peoples have sought to use a language and a discourse that highlights difference, because independent thinking can be built upon what is different. Because "difference lies in the very process of being transformed" (Escobar, 2011: 79). According to



Caballero (2014), “the only way of escaping from this reality of the [hegemonic sectors] is to refuse to acknowledge their logic”.

In Colombia, over the course of their struggles, the *campesino* communities have re-evaluated what it means to be *campesino*, and their territory. They have constructed discourses and narratives around their culture, around water, around the importance of their world, and their agricultural production. They have claimed back, for the country, their symbols: the *ruana*-type poncho, the sombrero, the espadrille, the seeds, the hoe and, through them, they have strengthened their identity more and more, and they have regained their dignity. Also, through their resistance, they are once again rooted to their territory, and they have sought to pass these concerns onto the new generations of *campesinos*.

These new narratives seek recognition within the official discourses. The right to food sovereignty, for example, was put forward by the Food and Agriculture Organization of the United Nations (the FAO) to be discussed in their 32<sup>nd</sup> Regional Conference for Latin America and the Caribbean. The right to water has been included in some national constitutions in Latin America, and the right to nature is now part of the Ecuadorian constitution. The fact that these values, so key to the environmental, *campesino* and ethnic struggles, are being included in institutional discourses, serves to legitimise them. If nature is acknowledged as a subject with rights (as in Ecuador’s political constitution), it is thus recognised as a living being that requires care and regulation if it is to be protected.

In Colombia, defending the importance of the paramos means demanding they are protected against the planned mining works. Currently, despite the fact that the paramos are protected in Colombian law, the State and transnational companies have sidestepped the constitution and both national and international legislation in order to access these ecosystems.<sup>5</sup> But in the new narratives, water and the paramos have quite rightly been at the heart of the country-wide protest movements.

70% of the Colombian people consume water that comes from high up in the mountains (including the paramos). In turn, the rivers are the backbone of the construction of the country itself: around the Magdalena, the Cauca, the Ranchería and the Sinú, cultures and civilisations have arisen. The rivers have provided thousands of communities with their ways of living. With the rivers, they have found their sustenance, they have enjoyed themselves, they have mobilised. They have worshipped the riches of their waters. These communities make use of other kinds of narratives, unlike the merely economic or labour-based ones, in order to communicate their concerns and problems. They expose practices of expropriation via their

traditional methods of the production of space, of nature, and of “social consensus” (Machado, 2009: 221).

### Impacts of the new narratives

In Acacias (Meta), in Tauramena (Casanare), in the provinces of Sumapaz (Cundinamarca) and Sogamuxi (Boyacá), the communities chant, in unison, the slogan “Agua sí, petróleo no” (“Water yes, oil no”). As such, they have emphasised the environmental value of the water, in order to fight against the projected oil works that are invading these territories. Similarly, in municipalities where mining projects are being rolled out, communities have asserted the importance of water in order to defend their land.

Thanks to these other kinds of language, Colombian society is showing increasing concern for the extractive processes that affect the waters, rivers and paramos. There have been acts of resistance against mining and petrol works in those territories where the transnationals have tried to set up shop, and these protests have shown the need to reinforce the discourses and struggles of the *campesino* and environmentalist movements and organisations. The Movimiento Ríos Vivos (the “Living Rivers Movement”), which was formed following regional processes in Huila, Cauca, Valle del Cauca, Santander, Córdoba and Antioquia, has put forward a staunch defence of the rivers, asserting that cultures are found there, communities live there, and they are an important source of food. “Flowing rivers, thriving communities”, “Water is for life, not for death”, “Don’t dam up our lives”<sup>6</sup> are some of their most emblematic slogans. Contextualising this resistance is crucial when it comes to informing the communities about these matters, because that way it brings the arguments closer to home, i.e. those arguments used for narrating the resistance, so that the people accept them as a collective and discursive form of protest.

These new narratives have also encouraged society to think about the importance of water compared to gold, or the importance of the land compared to an oil project, or the savannahs compared to advances in agribusiness, or the social and cultural importance of the rivers. In short, members of society are invited to state what they believe to be more vital for the country’s development: the exploitation of natural assets, or the role that these assets play in the lives of communities. In other words, resistance also works by legitimising those ideas and kinds of knowledge that have been made invisible throughout history, in order to form, based on difference itself, an active social force (Escobar, 2011 and Bebbington, 2011).

The resistance offered by different social sectors in Santander and Tolima, against the gold mining works in their mountains, has exposed certain policies which benefit commercial interests and private finance, to the detriment of these public assets. This exploitation has spurred grassroots organisations into action, and it has helped open up channels for dialogue between the inhabitants of the countryside and those in the city. In the discourse of this resistance, the advantages of the traditional systems of production were highlighted, and it helped consolidate environmental awareness. This exploitation also led to other ways of talking about nature and its goodness, and, importantly, it meant that the emerging resistance movement was included in the country's national news agenda.

### Who comes together in these resistance movements?

On the 4<sup>th</sup> March 2011, the main auditorium of the Cenfer Convention Centre in Bucaramana (Santander, Colombia) welcomed over two thousand people. They were there for a public hearing, organised by the Colombian Ministry of the Environment, to listen to arguments for and against the Angosturas opencast mine project, which the Canadian company Greystar was seeking to start up in the Santurban paramo. The mood in the auditorium was palpably one of disapproval —the people of Santander were clearly against this mining project. Those opposing the large-scale mining developments greatly outnumbered those who supported it.

The tireless work of the Committee for the Defence of the Water and Paramo of Santurbán was already beginning to bear fruit. This was the result of a coming together of the social and environmental protest movements in defence of water, who managed to convene both the long-time defenders of water and many other sectors of society in Santander: teachers, students, workers, trade unionists, women, young people, *campesinos*, community leaders, political activists, and so on. Together, they all spoke with one voice.

Just like in Santurbán, other anti-extractivist struggles have swept aside, in Colombia and other countries, the more traditional forms of social organisation, bringing together sectors that otherwise had nothing to do with each other. There are other cases that illustrate this particularity well. In the department of Tolima, the Comité en Defensa del Río Ranchería (the Committee for the Defence of the River Ranchería) includes environmentalists, trade unionists, people who work for mining companies, university students, councils for communal action, indigenous people, Afro-Colombian people, people from rural areas, from urban areas, and from the river basin. In the department of Tolima, the Comités Ecológicos (the Ecological Committees), which started out as a student platform, now

includes *campesinos*, mid-range farmers, traders, women's organisations, unions and community leaders. And in Tauramena, a municipality of the department of Casanare, in the December 2013 referendum on oil exploitation works, the people voted against the project.

"These convergences", according to the Antioquia organisation Cinturón Occidental Ambiental (COA, i.e. the Western Environmental Belt), "are built upon relationships of solidarity and [...] autonomy", and they strengthen emotional ties, thus allowing "principles of fraternity and dignity" to thrive (COA, 2014). From their perspective, this coming together revolves around the defence of land, and it allows us to "think of ourselves as political subjects with the right to decide our life projects, without subordinating ourselves to political parties, and social bases unite around the love for our land, our family, friends and traditions".

During the Meeting for Defenders of the Waters and Paramos held in Tasco, Boyacá, in July 2014, one young attendee highlighted, in his intervention, the sheer strength being transmitted by the hundreds of people there. He pointed out that the huge attendance was an expression of fraternity, solidarity, further power for their resistance. He was one of many young people who went to the event. He told the audience that "your presence here is so important for us in this municipality. Without you, we would just be silence", paraphrasing the hit song *Sin ti, soy silencio* ("Without you, I am silence"). The young people from Tasco reiterated their message through music, showing the importance of joining forces and efforts, so that the voices of *los resistentes* can transcend.

Although these articulations can transcend borders, "local resistance movements give life to and strengthen the international networks, and vice versa" (Martínez Alier, 2004a: p. 7). Furthermore, on a local level, "some global environmental concerns [are used] to benefit certain social agents, as further arguments to back up the local resistance movements, expressed in other languages" (ibid.). As such, campaigns arise which manage to work on different levels of the wider struggle.

This is what happened with the resistance of the U'wa people, who at one point managed to mobilise solidarity and support groups in over thirty countries. Or with the Latin American networks and movements for the people affected by dams, who create strategies to support the different regional processes, and who debate concepts that the protest movements then take on. Oilwatch (a network for resistance against oil projects, incorporating organisations from Asia, Africa and Latin America) has been greatly enriched by the local protests, but in turn it has proposed new ideas, like the moratorium on oil projects, or the slogan "leave the oil in the soil", which was then taken up in Ecuador, Nigeria and Colombia. The

proposal in Ecuador to “leave the oil in the soil”, in the Yasuní Natural Park, part of the Amazon rainforest, Huaorani territory, is gaining strength in other countries like Nigeria, Colombia and Bolivia. This line of protest at Yasuní led to a new verb, *to yasunize*, and the idea of *yasunizing* territories is still growing, aimed at protecting land from the advances of the oil industry. This way, concepts typical of global resistance movements have arisen, but they are very much based on local matters, i.e. food sovereignty, environmental or climate justice, and the right to land.

### Culture-based protest

In the south-east of Antioquia, all the houses in the beautiful towns there display a small flag that states *No a la minería*, “No to the mining industry”. These flags match the bright colours of the houses’ façades. In this *campesino* region, the people pride themselves on having the most beautiful mountainous landscapes in Colombia, and they have launched a campaign called “South East: A sacred territory for life”. The campaign is run by the COA, a combined group of different organisations in that part of Antioquia, and their aim is to defend the territory from large mining companies and the projects they seek to set up there. By recovering the meaning of territory, by emphasising its sacred character, the COA seeks to strike a nerve with the people there, who have strong ties to their *campesino* ways of being. The COA enhances this by highlighting the importance of their natural assets (their mountains, their abundance of water, their landscapes) and their cultural ones (such as the *campesino* coffee culture).

In another municipality, Cajamarca, in the department of Tolima, the *campesino* people fight against Anglo Gold Ashanti’s proposed gold mines, in order to defend their culture. In 2017, young and *campesino* people called for a referendum on the mining projects that this South African company was seeking to set up in their territory. Despite the power of this company, the resistance managed to secure an overwhelming majority vote against the new mines. These *campesinos* and young people who resisted the onslaught from the mining industry understand the reality: this extractivism, as well as threatening them with displacement, dispossessing them of their lands, plundering their nature and destroying their ways of living, will also erode their history and spirituality.

Since territory is a social construction, defending it is also a protection of culture. By safeguarding their mountains, rivers, wetlands, paramos and landscapes, the transcendence of the *campesino* culture is assured. It also guarantees material and individual survival, as well as the continuity of their collective life.



## Immaterial plundering, business strategies with culture

Precisely because they are aware of this people-power, the mining companies have sought to appropriate it for their own PR strategies. They have studied the cultural and spiritual importance of the communities' symbols, and they have set out to win them over. They try to do so by including these cultural values in the marketing material they distribute in the places where these projects are to be set up.

In the department of La Guajira, coal empresarios appropriated an indigenous name as part of a mining project. The indigenous Wayúu people refer to El Cerrejón (a now-exploited mountain, which is sacred to this community) as *Wayuunaiki liwo'uyaa*, which means "the stars that herald the arrival of springtime". This name, in turn, was appropriated by the empresarios for the project P500, which would divert the river Ranchería. Further west, in the department of Córdoba, the energy company Urrá took their name from the Emberá-Katío language. "Urrá," as once explained by Kimy Pernía (1999), a leader who was disappeared and murdered, "is a small bee. In order to hurt us, even our names have been stolen". There are many other examples in which national and multinational businesses have taken the communities' identities for their own projects, using language and images from their cultures.

These business strategies have sparked a strong response from the communities, who see, in this immaterial plundering, further cause to reject extractivism. They observe how the extractive industry sponsors their community traditions (*fiestas*, festivals and carnivals) or their symbols (their saints, football teams and places for social gathering) to generate good PR, while the same industry brings about a rupture in the social fabric that actually created them.

### "They'll never steal our precious treasure"

This rejection of big business has been turned, by the communities putting up resistance, into the exaltation of said cultural symbols and values, both in their protests and their day-to-day practices. Furthermore, they believe in fighting for culture as opposed to corporate appropriation, and they seek to open up spaces so that people can come together and construct alternatives, based on the question: who are we? The *campesinos'* *ruana*-type poncho, the indigenous rucksack and the *totumo* bowl have all become important symbols in support of the communities who are fighting back.

These are real ways to counteract the mass-media apparatuses that just reproduce the discourse and languages of pro-extractivist businesses and policies. This is also true of the people's artistic expressions, as they share their realities and demands. An art of resistance can be seen in their marches and protests: this has been realised as *golpe llanero* dances against the environmental impacts of the oil companies; sessions of traditional *copla* music in Antioquia, defending their land against the mining projects; the music of Tolima; and the poetry based on the emotions of the Afro-Colombian woman:

*The planet will overheat,  
setting off a detonation;  
our rivers are drying out,  
ready for enslavement.  
The world will be polluted  
wreaking great devastation,  
monocultures that bring  
but pain and displacement.  
Let's look after the land  
we should take the lead  
because coveting wealth  
is just worldwide greed.  
They'll never take away our precious treasure  
that our ancestors, with spiritual dignity, looked after forever.*

Mailen Quiñones

## Reclaiming dignity

*What use is dignity to you?*  
From the film *La estrategia del caracol*

At the 4<sup>th</sup> Conference on Paramos, which was held in 1999 in Málaga, department of Santander, a campesino from Cerrito named Ceráfico Calderón gave a lecture about the importance of the paramo known as El Almorzadero. At the end of his talk, somebody asked him: "Doctor Calderón, could you explain to us the effects that the mining works would have on the paramo?". Ceráfico explained that he was, in fact, just a normal *campesino*, like the many others who were there in the auditorium. For some in the audience, his presentation was so precise and sound that they assumed only an academic could have possibly dealt so well with all the concepts of this complex biome.

In a meeting between the Living Rivers Movement and the National Authority for Environmental Licenses (the *Autoridad Nacional de Licencias Ambientales*, or the ANLA), Guillermo, a *campesino* and gold-panner from

the Bajo Cauca region, and a member of the Movement, addressed one of the Authority's officials, after said official had reprimanded Guillermo for speaking so forcefully. With respect, Guillermo took the floor and he told the official that he believed the meeting had been cordial, and that these officials had been treated with great courtesy, as doctors, just like when they visit their regions. He added that the *campesinos* there were also doctors: he, Guillermo, considered himself a doctor of gold-panning; Fabio, a doctor of agroecology; and he listed other examples, in which their titles were earned due to the experience and knowledge of their ways of living.

### Certainty about the value of culture

Some riverside communities have reaffirmed the value of their cultures, something which has been aided by their defence of their rivers, having faced the threat of hydroelectric developments. These communities have deep knowledge about the natural surroundings, and they have constructed their forms of life and culture around their relationship with the river. To cultivate their meadows, they have learnt about the land's natural cycles; to organise their fishing systems, they know about the dynamics of the river species, a kind of knowledge which also helps them in their gold panning, and which also means that they do not need to use chemicals such as mercury. As such, their daily sustenance comes from the riches of the river, the meadows, the marshes, and, in turn, the communities' myths, legends and cultures revolve around these elements.

In general, in resistance movements, those who participate start to change the way they see and feel about their context. This shift in sensibility is mediated by the prevailing dynamics between communities, environmentalists and social organisations. The *campesino* peoples start to reassess their countryside way of life, and the environmental, social and cultural importance that their territory has for their lifestyle, and the dignity of being oneself. They begin to take pride in who they are.

Similarly, indigenous and Afro-Colombian people, having endured many centuries of racism, seek to nurture the recognition and dignity they deserve. They are reviving age-old knowledge about their territories, as well as the customs built around natural knowledge and spiritual power. They are bringing back these experiences and skills. All of these communities defend their place of living; they build discourses around their culture, around water, the swamps, the marshes, around *campesino* agriculture, indigenous culture, and its spirituality. They strengthen their identity and thus rouse, in their children, a fresh interest in these issues, which encourages a strong sense of connection to their territory.

## Mobilisation and pacific resistance

In January 2012, *campesinos* and fishers from Huila, under threat from the hydroelectric project El Quimbo, had to cling onto each other and go into the river in order to escape from the tear gas being fired at them by the Esmad riot police. The images of this event shocked the Colombian public. The people were defenceless against this police action, which was launched when they were protesting against this project. At that time, and afterwards, they stated that their resistance was civil and peaceful, and that their aim was to defend their territory.

In February 2013, *campesino* people from Tasco, in Boyacá, set up the Permanent Campsite for the Defence of the Pisba Paramo. For forty days, they camped on the paramo, in order to monitor the actions of the multinational Hunza Coal, and to protest the institutional silence about the potential damage these actions could do to the land. These institutions, namely the Regional Autonomous Corporation of Boyacá (Corpoboyacá), the Municipal Town Hall of Tasco, the Regional Prosecution, the Municipal Attorney and the Boyacá Government, all allowed these works to go ahead in January of that year, so Hunza Coal duly destroyed hundreds of *frailejones* and other plant species on the paramo. The *campesino* community in Tasco set up their campsite so that various different people, collectives and organisations could come together to create strategies for defending their water and the paramos, and come up with alternatives, to fend off the exploitation by the mining/energy industries.

In June 2014, they started filling the reservoir for the hydroelectric plant on the River Sogamoso. Those living nearby saw the river “disappear” for a few hours. Their complaints and protests forced the authorities to go to the region to observe what was happening, and listen to the people. The locals showed them the irregularities of the Isagén company, during the filling of the reservoir. In March 2015, a group of 70 people, mostly women, many of whom were elderly, walked together to Bucaramanga. They called this march the “Riacrucis” (a river-based play on words with “viacrucis”, the Way of the Cross), to “bid farewell to the Sogamoso and Chucurí rivers”, to expose what was happening in their territory and to denounce the neglect of the public institutions. They walked for three days. When they arrived, they gathered at the park opposite the Government building. They stayed there for seven months, until they managed to reach an agreement with the Government, and with Isagén. The resistance put up by the Movement in Defence of the River Sogamoso, alongside the Living Rivers Movement, was enough to force the authorities to ensure that Isagén would comply with their demands. The communities warn that, without this mobilisation action, the region and the country would never have known what was happening in the region.

Most of the resistance movements in Colombia have been like this. The U'wa people, in the south east of Antioquia, the Wayúu people in northern Guajira, the Living Rivers Movement. In a context so adverse to participation, and one that is lacking in democratic spaces for resistance, this mobilisation has managed to halt projects, reopen surveys of those affected, bring lawsuits against unforeseen impacts, demand compensation and change the technical plans. Ultimately, they seek to guarantee the rights of the affected communities and peoples.

### Does resistance itself entail an alternative? Does it lead us there?

There is often debate about whether resistance is an alternative in its own right, or whether resistance is more like the starting point. There are also those who claim that resistance movements are just a reaction, that they do not offer anything new, they are unsustainable and they do not “propose a political project that can be applied as an alternative to the hegemonic model” (Zibechi, 2008).

Jorge Caballero brought nuance to the discussion: he considered that the ways of living and the alternatives constructed by the people who confront the hegemonic model are, in themselves, a new proposal for what the world could be, ensuring that “their territories are, in themselves, a beacon of hope”. He stated that they should be understood in terms of their differences, their unique qualities, their diversities.

Upon the paramo of El Almorzadero, several alternatives to the spread of extractivism have sprung up. This territory covers regions in the departments of Santander and Norte de Santander, regions where there has long been resistance to coal mining. The paramo sustains communities in fifteen municipalities, and the *campesino* people there have woven their whole sociocultural fabric around this land. Their alternatives include the practice of agroecology, the recuperation of native seeds, the construction of agroecological and market-ethical systems, the community management of water, renewable energy projects and the promotion of artisanship, and the boosting of democratic and participatory processes.

It is worth pointing out that alternatives are not only driven by the urge to resist the threats to people's ways and means of living —throughout history, proposing alternatives is how people have sought to preserve their culture, improve their production, and bring back their older forms of commercialisation and trade. That is, this is a diverse process, in which there is a revitalisation that has opened up new contexts for the debate on



who we are. With this in mind, the arguments for defending the mountains become even more solid.

The same is true in south eastern Antioquia. There, the avalanche of applications for mining permits over the last few years has spanned, in some cases, almost the whole municipality, in such a way that hints at the erasure of the indigenous and farming communities who have found, in these places, their sacred territory for life. The discussions about what this sacredness means, and this very conceptualisation of the territory as the defining element of their work and day-to-day life as a community, is precisely what led to the focusing of efforts on the alternatives that, for many years, the settlers had been establishing there. This focus gave them a powerful voice to fight against, amongst others, the mining works.

In Bajo Sinú, fisher *campesinos* affected by Urrá have constructed a creative proposal for their living, based on their knowledge of the region's complex wetland system. By retrieving this ancestral knowledge, they have revitalised a network of food production, they have built up a circuit for their agroecological *campesino* market, they have regained over 45 km of gallery forest to protect the territory from flooding, they have developed alternative energy proposals to guarantee potable water and energy for their communities, they have set up dialogue between the marsh-neighbouring municipalities and the *campesino*-fisher ones, they have realised truly democratic exercises and they have garnered impressive social recognition.

In the Tapaje river region, *los resistentes* do not want to abandon their river—they are not going to be forced to “vacate the territory”, as threatened by the armed groups behind the palm oil plantations. The only tools that, based on their resistance, have allowed them to subsist and endure the onslaughts of violence are the processes of ethnoeducation, in order to reinforce their culture—with this, they have been able to appropriate and reclaim the territory, given the affection they have for their own productive and cultural traditions. These elements are, in most cases, the basis for those who choose to defend life and its communion with the land. Singing, poetry and dancing are the weapons of these men and women who speak to the river and the *canalete*—this is how they fend off the bullets of those who have tried to eject them from their home.

In Santander, *campesino* communities in the Soto province and communities from the neighbourhood of La Joya, Bucaramanga, along with the organisation FundaExpresión, have come together to try to enable the mutual comprehension of various issues: the scale of their territorial struggles, the importance of the *campesino* communities in the production of healthy food and the protection of bodies of water and natural assets,

and the concerns of the city-dwellers. This was put together especially as part of the Festival for Rural and Urban Expressions, which encourages countryside-city dialogue. For several years, they have built, by means of this celebration, a strong relationship: this has been seen in the setting up of an important *campesino* market, in the recuperation of public spaces at the neighbourhood residents' disposal, and in other local alternatives.

In all these cases, the proposals have been constructed based on resistance, seeking to get out of the dominant logic imposed by the economic model and the State: "But this," Caballero stated, "is not achieved by challenging the system from within this mess they've got us into, but rather we always have to move within the reality of our resistance, in our world and with our people" (2014).

In most cases, a great deal of the energy in these processes has been dedicated to guaranteeing the survival of the communities in the territory, the reinforcement of the local agroecological productive processes, cultural restoration, exchange processes, the recuperation of forest and water reserves, public spaces, and the local commercialisation of their products with a view to guaranteeing food sovereignty for local communities.

Right there, in the possibility to construct social, economic and political relations, non-capitalist ones, is where resistance is to be found (Zibechi, 2008). To resist and construct an alternative, as Martí (1985) would say, should be a call to action to think in your own way, and forget the inherited conventions. Resistance should be part of our creativity, a change of spirit, and part of our understanding of the elements in our own nature. For others it would be what the Andean peoples call the good life, i.e. societies that transform the society-nature relationships, and the relationships between human beings.

Finally, it is clear that the construction of new proposals enriches the resistance movements, and the resistance movements strengthen these proposals. Communities are thus reaffirmed in their being, in their identity - resistance strengthens their symbolic referents, and it gives people the power to recognise themselves as social subjects who can change the world.

## Bibliography

Antonelli, M. A. (2009), 'Minería transnacional y dispositivos de intervención en la cultura. La gestión del paradigma hegemónico de la "minería responsable y desarrollo sustentable"' in Svampa, M. & Antonelli, M. (eds.) *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Editorial Bilbao.

Bebbington, A. (2011), "Elementos de una ecología política de los movimientos sociales y el desarrollo territorial en zonas mineras" in Bebbington, A. *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas. Una ecología política de transformaciones territoriales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Caballero Fula, H. (2014). 'Poca estrategia, poca táctica', online: <https://www.cric-colombia.org/portal/recodando-a-jorge-caballero-q-e-p-d-poca-estrategia-poca-tactica/> [consulted 16<sup>th</sup> November 2020].

Cinturón Occidental Ambiental (2014), "Presentación: Suroeste territorio sagrado para la vida", *La Calle 30*, online: <https://lacalle30.blogspot.com/2014/03/presentacion-suroeste-de-antioquia.html> [consulted 24<sup>th</sup> March 2014].

Escobar, A. (2011), "Ecología política de la Globalidad y la Diferencia" in H. Alimonda, (Coord.), *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Esteva, G. (2009), "Más allá del desarrollo, la buena vida" in *América Latina en Movimiento*, no. 445, Online: <https://www.alainet.org/es/revistas/445> [pages unnumbered].

García, R. (2012), "La Colosa, primer proyecto de minería a cielo abierto de lixiviación con cianuro en el centro de Colombia" in C. Toro, et al. (ed.), *Minería, territorio y conflicto en Colombia*. Bogotá: Censat Agua Viva, UNC.

Jaramillo, E. (2011), *Kimy, palabra y espíritu de un río*, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. Bogotá: Iwgia, Jenzerá.

Machado Aráoz, H. (2009). "Minería transnacional, conflictos socioterritoriales y nuevas dinámicas expropiatorias. El caso de Minera Alumbra" in Svampa, M., Antonelli, M. (eds.) (2009), *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Editorial Bilbao.

Martínez Alier, J. (2004a), "Los conflictos ecológico–distributivos y los indicadores de sustentabilidad" in *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, Vol. 1. 21-30.

Martínez Alier, J. (2004b), *El Ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Editorial Icaria.

Movimiento Ríos Vivos (2013), Report presented at the Inter-American Commission for Human Rights (Comisión Interamericana de Derechos Humanos) at the Hearing on Human Rights, Development and the Extractive Industry in Colombia (Audiencia sobre derechos humanos, desarrollo e industria extractiva en Colombia), 31<sup>st</sup> October.

Movimiento Ríos Vivos, Censat Agua Viva (2013), *Vidas represadas, entre la inundación y el desplazamiento*, online: <http://www.youtube.com/watch?v=ZhQkgNgLOKA> [consulted 3<sup>rd</sup> November 2020].

Pernía, K. (1999), Presentation at the Forum *¿Para dónde va Urrá? Incidencias y Perspectivas de la Ejecución del Proyecto Hidroeléctrico Urrá*, 2nd December 1999. Organised the Maestría de Medio Ambiente y Desarrollo, UNB, Cabildo Mayor Embera Katío, in E. Jaramillo, *Kimy, palabra y espíritu de un río*, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Bogotá: Iwgia, Jenzerá.

Roa, T., Toloza, J. (2009), "Dynamics of a Songful Resistance". Online: [https://thecommoner.org/wp-content/uploads/2020/06/Roa\\_Avendano\\_Toloza-Dynamics-of-a-Songful-Resistance.pdf](https://thecommoner.org/wp-content/uploads/2020/06/Roa_Avendano_Toloza-Dynamics-of-a-Songful-Resistance.pdf) [consulted 3<sup>rd</sup> November 2020].

Roa, T. (2012), "Palabras para narrar la resistencia" in C. Toro, *et al.* (ed.), *Minería, territorio y conflicto en Colombia*, Bogotá: Censat Agua Viva, UNC.

Scott, J. C. (1990), *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. New Haven, CT; London: Yale University Press.

Zibechi, R. (2008), *Territorios en resistencia: Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*. Buenos Aires: Ediciones Lavaca.

---

## Notes

<sup>1</sup> The first version of this article was included in *Extractivismo, conflictos y resistencias*, Tatiana Roa & Luisa M. Navas (Coord.), Bogotá: CENSAT Agua Viva, Amigos de la Tierra Colombia, 2014. For the present publication, it has been updated by the author, and edited by Belén Romero Caballero. We are grateful to the author for allowing us to publish and translate her article. The article was translated into English by George Hutton. Please acknowledge and quote any use of this publication online.

<sup>2</sup> This is a play on the expression "one swallow does not a summer make". Here, however, Juan Ventes uses "water" (*agua*) instead of "summer" (*verano*). In this context, it is a reference to the importance of collectivity and community. [Translator's Note]

<sup>3</sup> The term "campesino" here refers to the class of rural farmers throughout Latin America. There is no real English equivalent with quite the same cultural connotations, so it shall remain in Spanish throughout. [Translator's Note]

<sup>4</sup> A *canaleta* is a type of long wooden pole (not an oar) used to propel canoes, and is used by communities in Colombia who live by the marshes or rivers. As such, it is an important, respected object in their day-to-day lives, and a symbol of their close relationship with the water. [Translator's Note]

<sup>5</sup> "The State," according to Antonelli (2009: p.52) "is but a partner in disappropriation, in an asymmetrical position of relinquishment, not only of territories, but also of resources and state apparatuses, according to laws produced to fit corporate interests."

<sup>6</sup> In Spanish: "Ríos libres, pueblos vivos"; "Aguas para la vida, no para la muerte"; "La vida no se represa".

## Surrealism, situationists, city and Great Acceleration

Towards a psychogeography of the “right there” [ahí] in the era of ecological crisis<sup>1</sup>

Emilio Santiago Muíño

University of Zaragoza / [emilio.santiago.muino@gmail.com](mailto:emilio.santiago.muino@gmail.com)

Translated by Emilio Santiago Muíño and Nicholas Callaway

---

### Abstract

Psychogeography and other poetic games with urban space, which the surrealists and situationists understood as weapons of revolutionary change, must be analyzed in their specific socio-ecological and historical contexts. Thus, the canonical period of psychogeography must be understood within the framework of the metabolic reality of the Great Acceleration and its effect on the city, with the transition from coal to oil as the center of our energy matrix. This article analyzes these connections and investigates the new socio-ecological realities that a 21st-century psychogeography must take as its starting point: the consummation of the neoliberal city and the ecological crisis of industrial civilization.

### Keywords

psychogeography of “right there”; situationism; surrealism; Great Acceleration; ecological crisis.

---

### Psychogeography, political economy and cultural ecology

Over the course of the twentieth century, the surrealists and situationists set out to poetically investigate everyday urban space, which is lived on a subjective scale, through various procedures that lent revolutionary meaning to the conventional practice of walking (Ivain, 2001; Debord 2001a, Debord 2001b, Aragon 2016, Breton 1996, Breton 1997, Breton 2000). For the sake of concision, I will call this whole cloud of poetic and political practices “psychogeography,” even though this is a rather crude metonym, since the surrealists practiced psychogeography before the term even existed, and were never comfortable with the term once it had been coined. This generalization will also overlook the substantial differences between the two proposals, which both groups expressed in polemics around issues such as the role of reason, imagination and the unconscious, the influence of chance and determination, or the use of various methods for recording poetic experience. For the reflection intended here, this diverse and complex galaxy will be interrogated more in terms of what the two have in common than in terms of what sets them apart. And what united the two proposals was their attempt to invest the urban street with



experimental and liberating behavior that was to fuse poetry and daily life, and would also be a prefiguration of a new cultural construction at the height of communism's promises of a classless society.

In this task, the surrealists and situationists championed an intellectual movement that followed in the footsteps of Walter Benjamin's criticism and praise of nineteenth-century *flânerie*. But unlike Benjamin, they emphasized the emancipatory dimensions of the *flâneur* in the face of the more repressive ones, adapting the free walk to the circumstances of their time and, above all, to its revolutionary latencies. If we had to characterize it in just a few words, this period might best be called the launching pad for the Great Acceleration, to use the concept of the ecologist Steffen (2015). The energy transition from coal to oil, which began in the inter-war period and culminated in the mid-1960s, marked the beginning of the vertical take-off of the multiple impact curve of our metabolism versus the planet's limited resources. This period, which partly overlaps with the Keynesian-Fordist era, was the time of canonical psychogeography.

The beginning of the Great Acceleration left its mark on psychogeographical practice. In the first place, psychogeography cannot be understood without the apparent confirmation that the hypothesis of material abundance as a result of dominion over nature, which had fed the western myth of Progress since Bacon, had been fulfilled. From 1945 onwards, as Galbraith Jr. points out (Galbraith, 2018), cheap oil laid the foundations for a pattern of constant growth that made plausible the horizon of a post-economic social order, such as those imagined by Marx and Keynes from different sides of the class war. If the *flâneur* was an adaptation to a still fragile mercantile order (Lesmes 2011), a century later the surrealists, and especially the situationists, were facing a mature mercantile order, where phenomena such as the access of the Western masses to conspicuous consumption began to emerge.

For this reason, after the Second World War, leisure or free time came to occupy a central space in emancipatory speculation. But unlike the nineteenth-century idleness of the *flâneur*, which remained a restrictive privilege for the urban middle classes, the high rates of energy return of cheap oil, coupled with progress in the class struggle, democratized access to leisure time in developed countries on a much larger scale (Debord 1967). In addition, the need for the capitalist system to extract a second moment of indispensable economic collaboration from workers – now in the form of consumers – opened up an enormous political battleground over how best to occupy this new territory. Situationist psychogeography conceived of itself as a kind of anti-advertising, fighting for the control of human behavior, within a program whose aim was to introduce new desires that would lay waste to the bourgeois paradigm of happiness.

The glut of cheap oil flooding every last cell of the socioeconomic metabolism also began to show its effects in everyday space through a radical mutation of the theater of operations of psychogeography: the city. Thus began the autocracy of the automobile, a latter-day, ruthless Baron Haussmann who set about dictatorially reconstructing all the cities of the world in the image of circulatory rationality and the consequent administration of its own ills (traffic jams, pollution). Its destructive desire was especially vicious for cities' historical centers (Mumford, 2012).

The extension of the daily practicable distances allowed the city to break into the rural hinterland that had always contained it (and off of which it still fed to a large degree), fanning out across the land in the form of residential suburbs for the rich and commuter towns for the poor, in the first manifestations of what Naredo has called "urbanistic melanoma" (Naredo and Montiel, 2011). In a perfect vicious circle, the diesel engines of the agricultural machinery emptied out the fields, both at home and in the former colonies, offering a newly proletarian labor force to fill up working-class housing blocks.

The charter flight, another offshoot of cheap oil, ushered in the democratization of tourism. The cities of the capitalist world were challenged by a new regime of competition that forced them to represent themselves in an unprecedented way: to be attractive not for their inhabitants so much as for their visitors, and thus attract flows of travelers with their corresponding figures of average expenditure, which stimulated investments with high returns.

All this concentration of social tensions, with their correlating spatial tensions, opened up one of the most lucrative fields of state-market collaboration in modern capitalism: gentrification, that "change in the population of the users of the territory such that the new ones have a higher socioeconomic status than the previous ones, together with an associated change in the built environment through reinvestment in fixed capital" (Clarck, quoted in Sorando and Ardura, 2016: 21). Supported by a good dose of low-intensity institutional violence, the selective abandonment of entire neighborhoods for subsequent reconstruction and revaluation at astronomical prices, was imposed as the privileged road map to urban prosperity. This was not a new process; Paris had already experienced it in the Second Empire with Haussmann, the opening of the great boulevards and its counterpart, the creation of Belleville. Neoliberalism, likewise, undoubtedly ushered in the golden age of gentrification. But it was during the postwar period that the conceptual foundations of the formula were laid, theorized and put into practice by Robert Moses in New York, thanks to the expanded sphere of action offered by the car-friendly city.

It should be noted that canonical psychogeography developed at a very specific moment: the onset of this process of destruction of the historical city by oil capitalism. The devastation wreaked by the car, or the expulsion of the poor from the urban centers, were perceived as threats, but were still as of yet territories in political dispute. Moreover, psychogeography was born in Paris, a city with the type of natural defenses born of volcanic social terrain, whereby each of the frequent eruptions of popular resistance lays down a new igneous layer of conquests for the lower classes. Specifically, one such layer was the effective regulation of the rental market, which took many years to dismantle (Sorando and Ardura, op. cit.). However, Paris has not been alien to this global process either. For example, in Debord's work, one can trace a melancholy decline that runs parallel to the confirmation of the victory of capitalism over the situationists in the battle to define the human geography of Paris.

### From the neoliberal destruction of the city to the ecological devastation of the planet

However, the circumstances imposed by the 21st century are radically different. Syncing psychogeography up with our times implies a two-fold adjustment: taking stock of the strata of the neoliberal city, and anticipating the modern period's impending ecological bankruptcy, which is already underway. Moreover, we must accept that, although this process of ecological ruin unfolds in slow motion, it will mark like nothing else the entire course of this century.

The first thing we can confirm is that the ravages of time have not been kind to the proposals of the surrealists and situationists. In the second decade of the 21st century, the playful civilization that the situationists fantasized about has attained a sinister form of fulfilment via the video game industry. If the situationists were wary of the capitalist use of cinema as a factory of simulated situations, which allowed them offer an audiovisual substitute to compensate for the experiential poverty of daily life, the video game has fully consummated this substitution. More effective and invasive due to its participative character, and the semblance of community now offered by online gaming, today we can all engage in virtual play in thousands of different constructed situations that have grown more and more impressive and realistic.

The reference to the video game is not merely anecdotal, and it gives us keys to understanding one of the great solutions of continuity imposed by the neoliberal city: the digital revolution molded to serve the accumulation of capital and the resulting need for social regulation. The consequences of

this are multiple. But what has perhaps had the most adverse effect on the possibility of a poetic experience of the city with fertile emancipatory tensions, is what Santiago Alba Rico has called the “technological deterritorialization of perception” (Alba Rico, 2017: 223). The loop of social acceleration ideally tends towards a city without bodies (physical and biological). That is, towards the frictionless city, which with its coarse material instantiation in the laws of thermodynamics (the erosion of a building, the old age or the illness of a person) slows down the accelerating pace required by the pyramid scheme of expansive monetary benefits. When the whole world is translated into a layer of digital information that can be instantly emitted and received from any point, the ubiquity of presence haunts place in the same way that permanent social exposure vampirizes the human body and its personality, subjected to endless identity work that must be projected onto the networks as a condition of social survival.

This conversion of the person into an entrepreneur of him or herself (Moruno 2015) cannot be separated from the post-Fordist transformations of a labor market that looks more and more like a lifeboat gradually deflating in the midst of a shipwreck, but which keeps taking on more and more passengers. Nor can the bulldozer be disconnected from digitalization, which removes the obstacle of distance – and with it the spatial and cultural differences of our cities – from the path of the free circulation of capital as a condition of profitability in over-saturated investment markets. The digital, when it serves the social physics that imposes the black hole that is the self-valorization of value, entails a movement of etherealization that works in the opposite way to that upheld by Lewis Mumford as a symptom of a civilization’s maturity. In order not to succumb to gigantism, every social order faces, at a given moment in its development, the problem of quantity, which in turn forces it to make its internal dynamics ethereal, and to sublimate “physical mass into psychic energy” (Mumford, 2012: 888). But the combination of capitalism and digital technologies has offered an alternative response: to take advantage of digital etherealization as a new, potentially infinite frontier through which the process of conventional expansion can continue. The illusory nature of neoliberal dematerialization is demonstrated by IT’s high energy and material impact, as studied by environmental economics (Bellver, 2018).

The deterritorialization of social life, put at the service of permanent economic mobilization, has had obvious urbanistic and sociological impacts. In Spain, the best representation of this logic is the novel “Urban Action Programs” or PAUs. These residential neighborhoods, designed as sealed-off city blocks, represent the coagulation of the neoliberal discourse in the deep anthropological strata that are only ever acted upon through long-lived public policy. In these neighborhoods, housing blocks open up inwardly onto

a private central courtyard, without external squares or commercial spaces, and therefore without neighborhood stores and with hardly any street space for social interaction. The logic of the capsule, which is embedded in the inertia of our technical system, and the logic of secession from society that neoliberalism promotes among the economically privileged social strata, merge into an architecture of self-induced physical confinement that is counterbalanced by three escape routes. The first is that of the digital noosphere, which is flown over from the cell phone-cum-drone. The second is that of the automobile, which makes it possible to reach the two fundamental social agoras of the 21st century: the mall, and that other more sophisticated market which is the historical city center, gentrified under the regime of what Zukin (1982) has called “the pact between culture and capital.” The third is the airport, from which each person may access all the global tourist destinations available to their purchasing power.

Standardized tourism as a mass right introduces a third discontinuity that the psychogeography of the 21st century cannot ignore, and which is connected to another important anthropological transformation of neoliberalism: its anti-puritanism. The mass hedonism that shook Pasolini because of its power to dominate has now taken center stage in our cultural rites. Obligatory pleasure and the prohibition of boredom are the two faces of the same dogma: what was said before about video games could also be said of sports, of the compulsive consumption of culture in the form of music, cinema, TV series or gastronomy, or of the total deregulation of the codes of sex life brought about by phenomena like Tinder. Of all this abundance of pleasure-oriented experiences, tourism stands out above the rest. It does so, among other reasons, because of its high profitability within another neoliberal imposition: the construction of the personal brand. The vitalist pornography that Facebook, Twitter or Instagram feed on, and which is functional for survival in the prevailing conditions of economic precariousness (although these do not exhaust the phenomenon, they help to explain it), finds its climax, its moment of culmination, in travel. The urge to brag is the basic psychological motivation that governs the use of these digital spaces of promiscuous voyeurism, and there are few better things to brag about than a trip to some exotic paradise.

Globally, the turn of the century saw the number of tourists reach 678 million, involving 11% of the world's population. In the year 2019, 1.4 billion people engaged in some form of tourism, which amounts to 18% of humanity (UNWTO, 2019). This recent explosion of touristic pressure is a metabolic tsunami that intensifies all the forces that have been shaping the neoliberal city over the last decades. The problems to which we contribute as tourists in other parts of the world, we in turn suffer as inhabitants of our own cities. Rent hikes and forced displacement to ever more distant peripheries. Congestion. And the immaterial extractive industry (Marina



Garcés, 2017) that is tourism itself, which, just as soy plantations deplete the fertility of the land, consists of commercial exploitation that depletes towns' and cities' preserved anthropological richness, all in order to satisfy a short-term urge for easy profit. The unique objects of this exploitation – architecture, landscape, customs, music scenes, festivals, gastronomy – cannot simply be replicated worldwide like mere franchises.

Technological and urban de-territorialization, gentrification, touristification or mass hedonism are consolidated realities in the neoliberal city that any revision of psychogeography would have to incorporate into its map of conflicts. But it is also necessary to deal with two immense historical consternations that the surrealists and situationists never had to face. The first is the failure of the socialist revolutionary cycle, and with it the mythological devaluation of the idea of revolution. The second is the ecological overreach of industrial society as confirmed by modern science from the 1980s onwards.

To impugn the Thatcherite “there is no alternative” is a political task that today we must face with the humility of one who stands amid a vast orphanage of ideals. The transcendent narrative, without which the historical force of the socialist movement could not be explained, has failed. Social emancipation has yet to emerge from the trauma of discovering that the winds of history do not blow in our favor. Or that all our achievements and victories can no longer be thought of as contingent on a great, rapid and definitive social explosion, before the advent of which no sacrifice must be spared, and the inevitability of which conditions all calculations. The surrealists and situationists were the children of this outlook, which today has been refuted by the facts. They were, therefore, little inclined to find pragmatic mediations, possibilistic articulations and tactical pacts of coexistence with established norms. These appeared before their eyes as delays of an irreversible dialectical movement that, despite any immediate negative effects, was always on an upward path toward a superior unity. In the twenty-first century, reproducing the profoundly aristocratic and avant-garde style that this conception of historical change imposes on poetic and political practice has become a snobbish luxury that psychogeography must reject.

As for ecological overshoot, this has placed us at an unprecedented evolutionary crossroads that is bound to upset all the parameters of our civilization. For the first time in the history of the species, humanity will have to shift to an energy matrix with poorer yields (from fossil fuels to renewables), and do so in a world that, in ecological terms, is at full capacity. The implications of this are staggering, both on a technical level (to live again off the sun), and on a socio-economic level (to organize a stationary state economy based on cooperative parameters that precisely

distribute the ecological space), as well as on the level of imagination (to desire austerity, to accept interdependence and finitude, to abandon anthropocentric arrogance).

These times of ecological crisis have forever altered humanity's designs, including that of a liberating cultural revolution. Whereas Marx said amid the early capitalism of 1848 that "all that is solid melts into air," in the capitalist societies of 2020, which are already on the verge of environmental collapse, everything that was once in the air is now crashing down to the ground. This has undermined the situationist program in one of its fundamental assumptions: technical optimism based on an overabundance of energy. From the abolition of labor to the construction of situations, the plan required us to take great swigs from the brimming glass of material abundance which, as a trophy of human victory in the conquest of nature, we could obtain after removing from ourselves, through revolutionary therapy, the social sleepwalking imposed by the class divide and the commodity. But the shortage of minerals (for renewable energies, robotic infrastructure and the internet of things) is an insurmountable bottleneck for the Fourth Industrial Revolution to become universal (Santiago Muíño 2018). Its advances will be partial, and directly proportional to the geopolitical privilege that imperial actors of the world system may impose at the expense of the rest. Thus, as any materialistic intelligence knows, the unitary urbanism conceived by Gilles Ivain, who called on us to build La Hacienda (prefigured by Constant's scale models of a "New Babylon"), can now safely be filed away in the historical catalog of utopian delusions of grandeur. Psychogeography, understood as a research methodology at the service of these playful cities, has become the task of future historians of ideas on the lookout for astonishing curiosities. However, this is not the psychogeography we need in order to wake ourselves from the nightmare of the Anthropocene.

### The psychogeography of "right there" [ahí] versus post-tourism

By most accounts, tourism accounts for 2% of global greenhouse gas emissions. However, a recent paper published in Nature Climate Change has refined this figure: if we factor in the emissions associated with the over-consumption stemming from the tourist industry, it rises to 8% (Lenzen et al. 2018). This puts tourism on par with the big players in the current climate catastrophe, such as intensive cattle farming or cars. In the last year for which we have reliable data, Spain, a world superpower in the sector, received 60 million tourists, with the industry accounting for a full 10.6% of the country's ecological footprint (Cadarso et al. 2015). In 2018 Spain received more than 80 million tourists. Spain is already in ecological debt, meaning it can only live by "importing" planetary space (or

dispossessing others); and this hoarding of resources beyond the country's own territorial possibilities is only intensifying with the increase in its tourist population.

In recent years the term “post-tourism” has become popular. The neologism, coined by marketing agencies, and which would correspond to an intensification of what scholars have referred to as “post-Fordist tourism,” refers to a new turn of the screw in the tourism industry's quest for ever-more specialized market segmentation. The intention is to target millennial consumers with a disruptive product algorithmically adapted to their preferences, replacing the prefabricated flavor of the conventional tour package with the intangible mystique of the *experience*. For example, Spanish daily *La Vanguardia*'s report on the emergence of post-tourism opens with the following quote from the director of a niche travel company: “We no longer want to do tourism, now we want to have experiences” (Molins, 2017).

And yet, post-tourism can only reinforce and accelerate the ongoing climate disaster. To this end, as we have seen, it is even capable of taking historical psychogeography – duly purged of all its political facets – as a source of inspiration when prefabricating new “authentic” travel formats. The Lonely Planet Guide to Experimental Travel has opened a gap that will only grow. In this new battle for desire, the body of practice we have been referring to as psychogeography can once again play an emancipatory role if we adjust its conceptual framework to the characteristics of the political struggle amid a neoliberal paradigm headed for ecological collapse. This task has yet to be undertaken, but its best contribution would be to help short-circuit our thirst for distant exoticism, without which the tourist industry would not function, by rendering the nearby exotic. Instead of the far-off “over there” indicated by the Spanish language's distal *allí* and *allá*, we might turn to the closer “right there” indicated by the more proximate *ahí*. Mix Gilles Ivain's New Urbanism Form with the poetic work of Jorge Riechmann. The latter defends that “paradise is really right there [*ahí*], at the other end of the street, just around the corner, if one knows how to see it, smell it, embrace it” (Riechmann, 2013: 37). Further on he continues with this idea, in lines that are worth keeping in mind:

We admire the deed or doings of a traveler about whom we have had few reports: he went off to Tibet, Japan, Paraguay, to this or that fabled city, to this or that remote island; over there [*allí*] he lives outside of time and searches for himself. But legend is a burden. There is no need to tire out distant geographies. Anything one might find out there [*allá*] can also be found close by: in Torrejón de Ardoz, in Tarazona, or in Vélez Málaga (Ibid: 50).

A cocktail combining the proposals of Ivain and Riechmann would give rise to something like a *psychogeography of “right there”* [ahí].

In Plaza del Pradillo, in the working-class commuter city of Móstoles, located in greater Madrid, very close to the exit of the Metro station, there is an abandoned administrative kiosk. For a time it served as the headquarters of the tourist information office. It was a welcome desk that offered newly arrived visitors a menu of the city's heritage, both architectural and immaterial.

Among the objectives of the Strategic Plan designed during the conservative administrations of the Popular Party (PP) was the idea of turning Móstoles into a tourist destination, even if it could only every aspire to be a third-tier one. Taking advantage of the commemoration of the bicentenary of the nation-wide uprising against the French occupation, sparked by the publication of an insurrectionary proclamation by the mayor of Móstoles, the PP presented a model of city that was, at the same time, an identity experiment: the great date would serve to symbolize that Móstoles had turned the page on its stigma as a dormitory city and ghetto (“Bronxtoles”). *Dignifying the city* was the slogan that summed up this political operation. With this narrative package as a backdrop, “redirecting Móstoles's potential as a tourist destination and heritage site” was established as one of the objectives of this new socioeconomic model. Although the plan itself admitted that Móstoles does not stand out for its cultural heritage, it was argued that it nevertheless offered opportunities “to increase its economic and visual wealth” if its institutions devoted efforts to the training and professionalization of the sector.

The dream of tourism in Móstoles was anything but original, and is explained by a historical context in which the Spanish public administrations are constantly driven to promote all kinds of nonsense schemes. In tertiarized and financialized neoliberal economies, the rites of commodity fetishism attain an especially brutal expression. Increasingly savage, but also increasingly baroque, new forms of human sacrifice (territorial, generational) are proliferating everywhere in order to appease the anger of the free circulation of capital, as if it were even possible to secure its approval. Trying to attract money from tourists is one of the most recurrent refrains of this modern rain dance. As Sergio del Molino (2016) states, in this context many places that have been cut off from global value chains have no choice: their past is one of the few things that they can still make profitable. And no city hall can afford to escape the curse of trying to dress its town up as “the stuff of legend.” Móstoles could not be unaware of this national affliction. La Mancha tries it with Don Quixote, Extremadura with the conquistadors. Asturias musealizes the mining industry. Móstoles, with less to draw on, resorts to the uprising against the French.

Móstoles's tourism enterprise flopped. The office still exists, but it has been tucked away inside the sparsely frequented City Museum. It was an exercise in social construction that was too voluntary, too one-sided. However much its charms are contorted and adulterated, Móstoles lacks – and will forever lack – the sort of things that attract the attention of the average tourist.

To dignify life in Móstoles (and in the thousands of towns like it that populate the world's urban peripheries) but in exactly the opposite way as the PP's intended model of city and human: this could be the most worthwhile contribution of a psychogeography of "right there." Which of course, if Riechmann's theses are correct, can and should also work in a place like Móstoles, despite its reputation as the ugly city par excellence, with layouts of the terrain that many sensibilities would find objectively depressing.

Of course, in the psychogeographical re-enchantment of places like Móstoles, the subjective side of the equation is important, since psychogeography can only be understood in association with an intentionally different gaze. But this is not enough. The truly subversive and novel potential of a psychogeography of "right there" is the premise that the objective conditions of the wonderful – to employ a category beloved by Surrealism and sadly removed from the current debate – are actually very well distributed geographically. We find these conditions everywhere. Even in what appear to be the most unfavorable of places.

My experience of walking and wandering through Móstoles, which I hope to shape and systematize soon into a small book, confirms that the central hypothesis of a psychogeography of "right there" is correct. Walking around Móstoles with psychogeographical intent is a game that consistently yields fascinating rewards. Of course, in Móstoles beauty is very easy to come by if one walks through its numerous parks, or its surroundings marked by agricultural decline, under the influence of certain changes in the light. Or if one pays attention to the parade of color as one season marches into the next, or reclaims the streets, after one of so many summer rainstorms, when the water covers the street like the scales of a fish, or like debris fallen from a broken sky.

But Móstoles harbors still more specific beauties of place and of situation, which overwhelm the universal sensory gratification (indispensable in its own right) that can be obtained in any situation that lingers along the borderline between the human and the natural, defined as that which reproduces independently of our acts, even if they are anthropogenically intervened processes (the cosmic, the geological, the ecosystemic or the



atmospheric). For example, the particular disorientation caused by its chaotic urban layout, full of alleys, inner courtyards, passages, dead-end streets, intermittent place names, broken lines and surprises, since Móstoles is a city that its own urban planners describe as “unreadable,” the product of a wild and compulsive urbanization process. In the apparent uniformity of its architectural language, Móstoles presents a wide variety of dialects and accents, disconcerting ornaments, conventional buildings with evocative and suggestive finishes – details that nobody tends to notice.

Móstoles is also fertile for stimulating symbolic interpretations, and copious in what the Surrealist Group of Madrid calls “concrete irrationalities,” small and beautiful moments of suspension of meaning by the juxtaposition of impossible elements. And of course, if you also happen to live in Móstoles (and exploring the known is the backbone of a psychogeography of “right there”), a whole series of very attractive psychogeographical possibilities open up. First of all, Móstoles has been and continues to be the scene of both important social struggles (the longest-standing squatted social center in Spain is in Móstoles, La Casika) and interesting aesthetic and counter-cultural rebelliousness (with a strong tradition of graffiti and various underground music scenes) that continue to reverberate throughout the city map. Secondly, any walk through Móstoles is a lottery of encounters that can change the course of the day, since Móstoles preserves much of what we associate with the imaginary of a neighborhood: dense bonds, extensive social circles and abundant street life. A place, in short, with the body of a city and the soul of a town. This mixture that combines the variability and innovation of the city, and the communitarian and welcoming quality of a town, makes for an anthropological landscape in which it is always worthwhile to repeat small daily adventures.

This brief list of the possibilities of a psychogeography of “right there” applied to the specific case of Móstoles, which are the empirical fruit of an ongoing exercise that I hope to systematize soon, serves to illustrate the transformative potential of this synapse between Ivain’s and Riechmann’s approaches. The result is something that can assist us in minimizing the environmental impacts of our model of happiness, which in turn contributes to a reterritorialization of perception. It might help us reconquer that old custom that, as writer Santiago Alba Rico always laments, we lost with the destruction of the anthropological package of the Neolithic: inhabiting. And therefore having a place, in a community, which is the only way to exercise our right to the world without destroying it.

## Bibliography

- Alba Rico S. (2017) *Ser o no ser (un cuerpo)*, Barcelona, Seix Barral.
- Aragon, L. ([1926] 2016), *El aldeano de París*, Madrid, Errata naturae.
- Bellver J. (2018) "La Cuarta Revolución Industrial ante la crisis ecológica" in VVAA, *La Cuarta Revolución Industrial desde una mirada ecosocial*, Clave Intelectual, Madrid.
- Benjamin W. ([1982] 2007), *El libro de los pasajes*, Akal, Madrid.
- Breton, A. ([1950] 1996), "Pont Neuf," in *Vuelta*, nº232, marzo 1996.
- Breton, A. ([1927] 1997), *Nadja*, Cátedra, Madrid.
- Breton, A. ([1937] 2000), *El amor loco*, Alianza, Madrid.
- Cadarso M.A. et al. (2015), Quantifying Spanish tourism's carbon footprint: the contributions of residents and visitors. A longitudinal study, *Journal of Sustainable Tourism*, DOI:10.1080/09669582.2015.1008497
- Debord, G. ([1955] 2001a), "Introducción a una crítica de la geografía urbana," in Internacional Letrista, *Potlatch*, Madrid, Literatura Gris.
- Debord, G. ([1958] 2001b), "Teoría de la deriva," in Internacional Situacionista, *Internationale Situationniste #1-6 vol.1 La realización del arte*, Madrid, Literatura Gris.
- Debord, G. (1967), *La sociedad del espectáculo*, in Archivo Situacionista Hispano, Web page: <http://www.sindominio.net/ash/espect.htm>
- Galbraith, J.K. ([2015] 2018), *El fin de la normalidad. La gran crisis y el futuro del crecimiento*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Garcés, Marina (2017) "Desmarcar Barcelona" –lecture–. In: <https://www.cccb.org/es/multimedia/videos/desmarcar-barcelona/210419>
- Ivain, G. ([1953] 2001) "Formulario para un nuevo urbanismo," in Internacional Situacionista, *Internationale Situationniste #1-6 vol.1 La realización del arte*, Madrid, Literatura Gris.
- Lenzen M. et al. (2018), "The Carbon Footprint of Global Tourism," in *Nature Climate Change*, 8, pp. 522–528.
- Lesmes, D. (2011), "El flâneur, errancia y verdad en Walter Benjamin," in *Paralelaje*, 6, Web page: <http://www.paralaje.cl/wp-content/uploads/2014/11/6-2-LESMES-DOSSIER-173-556-1-PB.pdf>

Del Molino, S. (2016), *La España vacía. Viaje por un país que nunca fue*, Madrid, Turner.

Molins A. (2017), "La era del post-turismo," *La Vanguardia*, 4-06-2017- Web page: <https://www.lavanguardia.com/vida/20170604/423174493925/edad-post-turismo-millennials-busqueda-experiencias.html>

Moruno, J. (2015), *La fábrica del emprendedor. Trabajo y política en la empresa mundo*, Madrid, Akal.

Mumford, L. ([1961] 2012), *La ciudad en la historia*, Logroño, Pepitas de calabaza.

Naredo J.M. and Montiel A. (2011), *El modelo inmobiliario español y su culminación en el caso valenciano*, Icaria, Barcelona.

OMT (2019) Data table. Web page: <https://www.unwto.org/es/unwto-tourism-dashboard>

Riechmann, J. (2013) *Aquí es nada. Nueve ensayos sobre el mundo, la poesía y el mundo*, Bilbao, El Gallo de Oro.

Santiago Muño, E. (2018), "Los frutos podridos de la economía política. Notas por un posmarxismo ecológicamente fundamentado," in Riechmann et al. *Ecosocialismo descalzo: tentativas*, Barcelona, Icaria.

Sorando D. and Ardura A. (2016). *First we take Manhattan. La destrucción creativa de las ciudades*, Madrid, Catarata.

Steffen W. et al. (2015), "The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration," in *Anthropocene Review*, 2(1), 81–98.

Zukin, S. (1982), *Loft Living. Culture and Capital in Urban Change*, Baltimore, John Hopkins University Press.

---

## Notes

<sup>1</sup> This article is part of the R+D+i project *Ecological Humanities and Eco-social Transitions. Ethical, Aesthetic and Pedagogical Proposals for the Anthropocene* (PID2019-107757RB-I00.2020-2022), funded by the Spanish Ministry of Science and Innovation in the call for *Challenges 2019*.

## Heliotropism at the terminal beach of critique

Jeff Diamanti

University of Amsterdam / [j.diamanti@uva.nl](mailto:j.diamanti@uva.nl)

---

### Abstract

In this essay, previously published in its English version in *The Large Glass magazine. Journal of Contemporary Art, Culture and Theory* (No. 27/28, 2019, pp. 48-57), Jeff Diamanti reflects on the status of criticism in the context of the ecological crisis. Is it feasible to sustain the position of the critical subject in the face of the hyper-object dimensions of phenomena such as climate change, of that enveloping and potentially catastrophic reality of which we are a part and in which nature and history appear strongly imbricated? From some passages from the work of Theodor W. Adorno, from the installation of Olafur Eliasson in the turbine room of the Tate Modern and of references of contemporary visual culture (such as the *Leviathan* series), Diamanti presents an intellectual exercise that updates the humanities (specifically, the perspective of the so-called "energy humanities") from the incorporation of the urgencies and challenges that for cultural criticism bring critical events such as global warming or burning of fossil fuels.

---

In this essay, my interest is in returning to a primary figure of climate discourse which, while primary, has been under-regarded as a source of critical and creative thinking about climate: the sun, or rather modes of relating to the physical and conceptual force of the sun by way of what, building on Rudolf Arnheim and Elizabeth DeLoughrey, I term heliotropism. It's not that the sun—or solar power—has not figured at all in climate discourse. That is what I mean by a *primary* figure: photo voltaic power generation is, next to wind energy, the most immediate technology that comes to mind when you think of sustainable energy transition. So technologically, the sun figures as a kind of key to something like an environmentally conscious capitalism, a sustainable techno-fix to a world broken by fossil fuels. What I am interested in is not necessarily the politics of solar power, but the ways in which the sun figures itself into cultural forms of imagining a different relation we might have to the world, to other people, but also to non-human animals and to objects. It is for this reason that I claim heliotropism is an under-regarded source of creative and critical thinking about climate: because while solar power has become what Foucault would call a *dispositif* of the discourse of climate, gestures toward

the sun (a relation to solarity) points to a radically different structure of feeling and relation to environment. In order to draw out the critical import of heliotropism, I think with two cultural interventions that turn the beach into a terminal landscape upon which multiple futures —carbon, aquatic, and psychosocial— wash up against the habits of critical thinking today.

### 1. Leviathan's mood

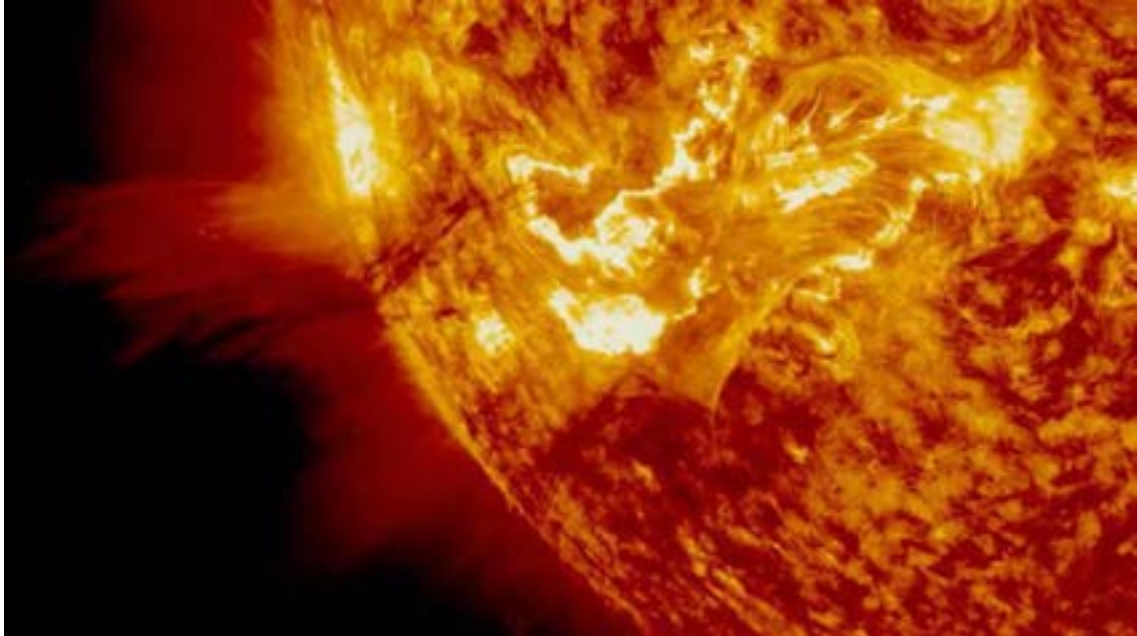


Figure 1. *Leviathan*, "Ben". Shezad Dawood. Video installation 2016.

Ben, the male subject who speaks throughout the opening episode of Shezad Dawood's ten-part video cycle *Leviathan*, does not fare so well. He meets Yasmine, it's true, promising some semblance of heteronormative continuation past the point of what the film suggests is a kind of civilizational meltdown, but her attachment to him seems at most an extension of "really need[ing] to fuck" as opposed to some romantic attachment; and while he seems to have a pretty good time in the Venetian orgy in episode three, he is beaten up on a beach in Morocco in episode four, and finally raped repeatedly by the captain of a cargo ship in episode five. But one of the peculiar features of Dawood's *Leviathan* cycle is that the question of how Ben fares turns out not to be much of a question, which is to say a concern, at all. He figures in a plot, but what I will argue here is that *Leviathan* turns plot into a kind of scene, and that the mood of its multiple scenes (or landscapes) is what is at stake in its bifocal commitment to figures of the non-human alongside human discourse. Ben not faring well is, if I can put it this way, beside the point.



This bifocal commitment is established in the opening sequence of *Leviathan*, as the camera is drawn closer and closer to the sun. Ben is talking, and he is here half blaming the sun for the social crisis that precedes his present; but in half blaming the sun, he also half points to an incongruous relationship between the human, climate, and solarly, by which I mean he also appears to rationalize the apocalypse that the film takes as its starting point by emphasizing the insignificance of the human in relation to earth systems that dwarf the centrality of human affairs. In setting up the whole cycle through the figure of a sun that is both hostile and indifferent to the human subject, *Leviathan* turns the very paradox of dominant discourses on climate change into a narrative contradiction: the human is the agent of climate change, at the same moment that the very distinction between nature and human history folds in on itself, and with it the edifice of Liberal Reason responsible for our concept of the human to begin with. To be clear, this is a foundational problem for all manner of post-anthropocentric social and environmental theory in the humanities and social sciences over the past two decades: the double bind that comes with our collective coming to consciousness of our own agency as a *planetary force* named by climate change, at the same time that the multiplicity of agents distributed across the non-human world appear as the solution (either ethically, conceptually, or politically) to the problem of climate change. And importantly, in the post-anthropocentric move that seeks to relegate the human to its biophysical place in the world, there typically comes a certain resistance to narrative, since narrative brings with it a set of genealogies and drives that are (usually) resolutely human. This double bind goes by many names, including the Anthropocene, the becoming geological of the human, the geontological turn, and more broadly, the posthuman. So how does such a contradiction possibly get stretched out into a narrative like *Leviathan's*, when narrative seems always and everywhere to demand a human set of drives, if not a human centre, to begin with?

Each episode of *Leviathan* in turn is focalized through a new character, though the means of that focalization varies along at least two axes that will come to matter, in my account, for the dethroning of the subject that the climate of *Leviathan* helps figure. Ben, Yasmine, Arturo, Jamila, and Ismael take up the narrative discourse of each episode—they speak in different languages, and with different proximities to what it is we see in these films—but they are not responsible, strictly speaking, for the mood of each episode. Mood and voice in narratology are distinct categories because, in Mieke Bal's classic account, a story can be narrated from one or many perspectives, while the focal point of that narrative can be a person or thing that never speaks (the golden bowl in Henry James' short story of that name, or Heathcliff in *Wuthering Heights*, who speaks but doesn't narrate, and whose character is predominantly responsible for the mood or affective

atmosphere of the novel). The distinction between mood and voice is important in the study of narrative because it helps name the distance between discourse, or what is said, and what is felt —those shifting centres of gravity that concern the cultural object as a whole, or what make a cultural object irreducible to characters or narrators who speak. Mood, in other words, need not (indeed, often is not) an effect of voice. More typically, and indeed more strangely, mood is just as much a quality of objects as it is of subjects.

What I want to do today in this essay is offer a reading of two recent cultural objects that help figure a new way of thinking about how climate changes theory, which is to say how critical theory has imagined, and might yet imagine, the relationship between the physical environment and the unfolding relationship between first nature and second nature in a context of planetary global warming —a context, in other words, in which what had been previously figured as the background to human history (the environment) suddenly turns (in Bruno Latour's phrasing) into the foreground of global affairs. Multiple concepts of the nature of the subject and the vitality of the material world have already made inroads into upending what looked like hardened and fixed categories of theory, namely the subjects and objects of history, but what I want to do here is draw out some of the concepts and aesthetic modes of perception made available by a set of cultural objects that in some ways already prefigure a new climate of critique in their very structure: *Leviathan*, which makes plot horizontal with landscape, and a canonical installation at the Tate Modern in London that recreates the scene of a sunny day in order to make an experience of collective pleasure available to a viewership increasingly nervous about a warming world.



Figure 2. *Leviathan*, "Ben". Shezad Dawood. Video installation 2016.

We are ten minutes into Ben's narration of *Leviathan's* present —our foreshortened future— when he tells us in the past tense of the planetary attunement that marked the collapse of civilization. As the sun begins to “squeeze” and “amplify pressure”, triggering a speculative terminus to earth's human subjects, and as the fires roar, the floods rush in, and that most Shakespearian melodrama of all, “*The Tempest*” turns the environment strange, Ben notes, at precisely the moment that we finally have Ben the character before us in the frame, that “The weather seemed to parallel the mood of earth's remaining inhabitants. Sorry, Monkeys!” At this, we return from Ben's past tense analepsis —a past tense that is our present today— and take up *Leviathan's* own present tense, but with a new relationship in narrative voice and character. Ben, the character in the frame, spills something on his pants while the narrator refers to the spill in the present tense. For the rest of the episode, the narrative voice will speak in the present tense of the frame, speaking from the viewpoint of Ben. But rather than tie narrative voice to mood, as is more typical of this diegetic attunement (where a character is also a narrator, though speaking from outside the frame of the camera), we get the opposite. The effect here is paradoxical: precisely because Ben's narrative voice is *not* the voice of Ben the character, since Ben the character doesn't speak to the camera as we follow him through an abandoned house, the distinction between mood and voice has now been exposed precisely as *distinguishable* at the moment that it looks as though they've become synchronized. For the minute or so that they share space, Ben and Ben's voice are only tenuously shared, and we know it is tenuous because when they break once again in what will be the final scene of episode one, we land on the terminal beach, anchored now to the mood of a whale's corpse —a whale that doesn't speak but doesn't need to. This will matter for the conclusion of my argument today where I suggest that the mode of perception that *Leviathan* makes available is one that is distributed between landscapes, characters, and matter.



Figure 3. *Leviathan*, "Ben". Shezad Dawood. Video installation 2016.

By episode four we return once again to the beach, except this time it is a Moroccan beach. Life under water and life above water are in this landscape at their most proximate so far in *Leviathan*, sharing both the frame (featuring constant jump cuts from under water to the beach) and what Jamila calls "old shit, new shit, brown shit, dead shit" or, put differently, the shared relation to, and as, detritus. We see shit on the beach, are told that these nomads built homes out of the shit of the past, and watch living bodies turn back to decaying matter as Ben and Yasmine are saved in turn on the beach. But if our shared materiality is a temporal one (we came from, and will return to raw materiality over time) then it is the concluding split between what Jamila says and what Jamila sees that signals *Leviathan's* commitment to something like bifocalization able to distribute mood across landscape, character, and matter. "How am I recalling this?" Jamila asks, self-reflexively, "for on the beach I can see myself running, my heart pounding out of rhythm with this new imported beat, running for self-preservation." Jamila sees herself running and is more than a little troubled by this split in voice and body. Narrative discourse has once again been made *distinguishable* from the body to whom it is assigned, at precisely the moment that the body to whom it is assigned is running for self-preservation—which is to say, running for her life. It will turn out that the camera has not been scanning the landscape to set the scene, so to speak, but that the scene of each landscape is already a way of seeing. The film's visuality is distributed, never fully reducible to the attempts by any of its narrators to monopolize its point of view. The terminal beach, I have been arguing so far, is the scene for what *Leviathan* prefigures as an aesthetic of perception able to dethrone the subject of late liberalism.



Figure 4. *Leviathan*, "Jamila". Shezad Dawood. Video installation 2016.

But what I want to say next is that this dethroned subject of late liberalism is *not* the same subject that —as we'll see in a moment— helped harden the core concepts of critical theory in the postwar era, around which so many critiques of culture, of capital, of ideology, of sex, and indeed of climate have since flowed. In short, the genealogy of critical theory carries forward in its core concepts a way of conceiving social emancipation not yet alert to the theoretical pressures that come with global warming. What *Leviathan* is imagining for us is the erasure of that originary subject of capital and critical theory alike. For this subject, on this beach, has already been unplugged in *Leviathan* from what we'll see was in the 1960s an ideological and embodied relation to environment coded by capital. But in returning to canonical positions to 20<sup>th</sup> century critical theory, we can also begin to tease out the *social* environment through which fossil-fueled modernity implied a kind of tragic dissociation of the subject from an experience of physical environment.

## II. Adorno's tan lines and the scene of modern boredom

Recall that for Adorno, the scene of modern boredom is a sunny day, and its landscape is a beach. We do not need to imagine the scene, because it is imagined for us. For him, sunbathing is not just "physically unpleasant," but more profoundly "illustrates how free time has become a matter of boredom".<sup>1</sup> By 1969 when the essay is first written, boring weather for Adorno is boring because its leisurely draw is no longer heliotropic, as we might say of the flowers that dramatize Monet's fair weather or Arnheim's sunflowers, but pathological. These bodies turned toward the sun do not



occur to the critical theorist as a floral metaphor, much less a kind of aesthetic mimesis wherein the worker desires not just to behold the picturesque but *to be* picturesque. In order to read it this way we would have to imagine a different kind of aesthetic analysis on Adorno's part, much closer, that is, to Lukács' much earlier distinction between first and second nature—a distinction that proves not to be a difference but a process whereby an idea of first nature (unmediated, or immediate nature) re-appears on the other side of second nature as its constitution (where desiring a direct experience of nature comes to verify one's own distance from the natural—a symptom, in other words, of one's socialization into second nature): here, the mediations of the picturesque (or in our example, the desire for an experience outside of history, the terminal beach) appear from within the historicity of second nature (an aesthetic sensibility on the one hand, and a subjective drive to escape the domination of second nature over all experience on the other). But that is not what Adorno is after here: these people, he insists, are not after the appearance of first nature at all.

Adorno has something else in mind. The scene sits at the heart of the penultimate chapter of *The Culture Industry* entitled 'Free Time' and the purpose of that chapter more generally is to historicize the dialectic of labour productivity in 20<sup>th</sup> century capitalism and the free time it generates outside the work environment. "Free time," Adorno states at the outset, "has already expanded enormously in our day and age. And this expansion should increase still further, due to inventions in the fields of automation and atomic power, which have not yet been anywhere like fully exploited".<sup>2</sup> He is being both descriptive (noticing a postwar upsurge in energetic power put to use in the factory) and anticipating the paradox of labour productivity in the postindustrial era we'd call our own today: namely that the calculus of work begins to structure the subject's creative, personal and intimate desires so that the time of work will begin to resemble what Jonathan Crary has called the 24/7 work schedule. Free time becomes a form of unfreedom in Adorno's account, because it turns mimetically towards a productive impulse: whether through self-cultivation on a campsite (he is just as grumpy about camping as he is about sunbathing), or passive rejuvenation before the next day at work in front of the mass cultural object *par excellence*, the television set. It is this unfreedom which Adorno thus encounters on the beach, where the great unfree turn to the sun out of compulsion.

What Adorno's scene of boredom imagines for us is a commodity fetishism that has become fully embodied in the subject of the commodity itself—the body of mass culture, and the mass market, now treated as a *unified body* instead of some conflicted or split subject, the other to capital's domination. Laid out, precisely not like a flower, these bodies "who grill themselves brown in the sun merely for the sake of a sun-tan" express so literally the

reach of this pathology: “In the sun-tan, which can be quite fetching, the fetish character of the commodity lays claim to actual people; they themselves become fetishes”.<sup>3</sup>

What I want to suggest here is that Adorno’s tan-lines give us a rather remarkable insight into something like an internal limit to mid-century critique. A threshold because it is to the frame of the weather on the one hand and the “damaged life” on the other that this scene gets played out at a conceptual register, and not the frame to which I will suggest next has come to unnerve the former: namely, the frame of climate and planetary life so central to recent work responsive to global warming in the humanities, as well as the social and physical sciences. The mass cultural body is heliotropic, to be sure, but solarility is paradoxically incidental to the scene, if by solarility we mean a social relation and rhythm somehow calibrated or attuned to solar energy. We are at the very cusp of a threshold to thought, here, on this beach; a threshold that Adorno, Benjamin, and so many others in the tradition that traces its roots back to Hegel, will call time and time again the dialectic of nature and history. And it is a threshold for at least two reasons that I want to explore from the vantage of today’s still nascent but increasingly historicist experience of what Andrew Ross calls “strange weather” and Amitav Ghosh has so provocatively termed “uncanny weather” —adjectives that in both accounts describe first the becoming climate of weather, and second the supremely unhomely quality that it wreaks on our shared sense of habitat.

This is another way of asking the question my book project tracks regarding how climate changes critical theory. Namely: what happens to social theory when climate change bids farewell to boring weather on the side of the object —when the weather turns strange, uncanny? For one, the heliotropic pleasure of a nice day becomes relative to the heatwave, to the violence of late fossil capital, and to the surge in atmospheric volatility, occasioning in turn an ecopoetics of climate, *and an emergent climate of critique*.

For Elizabeth Povinelli, this new terrain “put[s us] on the edge” of new genres of “antagonisms”: namely, “the clash between human beings and nature, between societies and natures, and between entangled species and the geological, ecological, and meteorological systems that support them”.<sup>4</sup> The stakes here of course are multiple and exist at multiple scales of reference (from the animal to the meteorological), but the focal point of this “edge” is the category of the human in what Povinelli calls the “geontology” of the present, and the late liberal discourses and figures of reference that seek to inoculate the human against a world that appears to have a mind of its own. “The simplest way of sketching the difference between geontopower and biopower,” Povinelli explains, “is that the former does not operate through the governance of life and the tactics of death” —as was

true of what Foucault earlier termed the biopolitical— “but is rather a set of discourses, affects, and tactics used in late liberalism to maintain or shape the coming relationship of the distinction between Life and Nonlife.” In this contemporary form of power, “Nonlife” is not a description but an effect of being governed over as non-sovereign stock —from plants and animals to minerals and hydrocarbons. Life (or bios) becomes metabolic, reproductive, while Nonlife merely the biophysical means for life. But geontologies also names an anxiety and a threshold to reason: no longer is the governance of Life and Nonlife merely an originary premise of settler liberalisms but a reaction against its fault lines, its real material limits —the sometimes slow and sometimes rapid erosion of its “backdrop to reason”.<sup>5</sup> So if I can put this more simply, late liberalism is no longer operative merely along the difference between the western subject and its orientalizing of the other who can be put to death by the state (the colonial other, the racial other, the gendered other), so not just an “us” and an “other” but now too an *otherwise* beyond even the other, which gets disfigured into Nonlife. Climate change in this way of thinking is the erosion to this backdrop. What a weird idea, no? That the backdrop to late liberal reason is an anxiety about the distinction between Life and Nonlife. Perhaps this is why *Leviathan* reduces Ben’s plot, and plot more generally, to a feature of the landscape: the landscape, like McCaw’s sun, is rushing into the frame.

Povinelli’s periodization of late liberal reason works to update Foucault’s genealogy of power for the present, but the expressions of this new threshold to reason are for Amitav Ghosh even more pressing on the limits of cultural form. Ghosh’s sustained critique in *The Great Derangement* is of what he sees as a resistance to climate change in contemporary literary realism. His worry is that contemporary fiction does not have the formal or historical capacity to engage fully with the strangeness of climate change. Strange and sudden weather events fit uneasily within the probabilistic disposition of contemporary realism, Ghosh maintains: it simply refuses to turn to uncanny weather events, for historical reasons pertaining to the institution of literature and the bourgeois sensibility attached in the 19<sup>th</sup> century to different genres of gradualisms, but also for reasons that bring us back to the subject and objects of climate change. Ghosh is looking in cultural form for an anagnorisis of climate change and a peripeteia in keeping with it, referring to the recognition of the true nature of events in Aristotle’s *Poetics*, and the panning out of the narrative following that recognition. But here are the stakes of this anxiety: the uncanny is what precedes anagnorisis, or recognition of the true nature of things in the classic theory of tragedy —since the uncanny *defamiliarizes* the protagonist’s sense of homeliness, a planetary home turned strange. You can see why Ghosh wants to think about climate change in these terms: it is the inexorable rise of the past 200 years of industrial civilization now expressing itself in all manner of natural phenomena that we *understand* as

bound together, but lack cultural means of *recognition*, of cultural re-attunement. The tragedy of anthropogenic climate change, in this account of contemporary realist literature, is that it cannot yet figure the double bind of uncanny weather: on the one hand the “nonhuman forces and beings” that animate climate change, and on the other hand the manner in which “they are the mysterious work of our own hands returning to haunt us in unthinkable shapes and forms”.<sup>6</sup>

Haunted in the uncanny character of strange weather, the human and non-human get mutually figured and disfigured, and the “edge” of reason Povinelli claims for the anxiety of late-liberal geontopower returns us to the scene of the sun bearing down on the terminal beach. Except that the beach in this reading has now been doubled, so that there is one produced from within the bored subject of capital, and one that marks the “edge” of late-liberal reason. One feels awfully tempted to call them in turn the beach of first nature and second nature, but is this not already the distinction that is under erasure in the new climate of critique? We are not here after an antihumanism latent in in so many eco-fascisms or fascism as such, around which flows any number of romanticisms of *the natural*. Instead, it is to an extended critique of bourgeois humanism in the face of its uncanny reappearance as strange weather that leads us back to the beach, looking for a heliotropism that breaks with the pathology of unfree time.

#### IV. The weather as social form

In Olafur Eliasson's 2003 *The Weather Project*, this split exists on the same beach, a beach laid out beneath an artificial sun that holds the viewer in its gaze. Bathing beneath an enormous assemblage of monofrequency lights resembling the sun, in Tate London's Turbine Hall, this beach returns the terminal landscape to the institution of art and imagines a version of the heliotropic that is self-consciously infrastructural. Certainly we are on the brink here of something like the participatory turn in art, if not the full-blown relational aesthetics so troubling to Claire Bishop.<sup>7</sup> But it is the material specificity of the encounter with other bodies here that I want to end on, since it is not for a normative investment in the relational as such (in short, Bishop's beef with the erasure of friction and antagonism in the relational turn) but an experience instead of a being together *in infrastructure* that 'The Weather Project' helps make available. But it is a cheeky kind of togetherness whose cheekiness is part of the re-attunement that this heliotropism helps trigger, because the ease, pleasure, and drives that come with an infrastructural modernity that feels *precisely* like second nature is what is here being indexed by the sun. Turbine Hall figures in 'The Weather Project' not behind the backs of the viewer as a backdrop or frame but as the condition of its encounter. It is not for an illusion of modernity's

control over the sun, over a solar economy re-harmonized with the meteorological, that the project invites its viewer in for heliotropic pleasure. The 'weather' in 'The Weather Project' is an expression of an electrified culture that experiences weather as, and as an effect of, the built environment —of a landscape that is coextensive with mood. We are returned to Adorno's tan lines then, the scene of modern boredom: a beach that is not a beach, in front of a sun that serves the subject of capital.



Figure 5. *The Weather Project*. Olafur Eliasson, 2003.

Well almost, because remember that this was never at stake on Adorno's beach to begin with, and so treating Eliasson's installation as a betrayal or deviation from the experience of first nature would seem to presuppose the capacity (or desire) for such an experience in the first place. For Louise Hornby, Eliasson's installation and his more recent engagement with ice in 'Ice Watch' "undermines notions of nativity and the natural environment" by turning the experience of the subject into the focal point of environment, in turn alienating environment from itself.<sup>8</sup> For the optics of towing melting ice from Greenland and Iceland to Western Europe, I find Hornby's objection compelling and worth pursuing amidst the larger trend in recent ecological aesthetics to bring climate to the subject, as it were. But the critique of 'The Weather Project' on the shared grounds of 'Ice Watch', namely that they



determine the conditions for an experience of weather first by simulating an environment in the mode of a soft-militarization of climate, misses what in my reading is the character of *collective* experience that for Hornby does nothing more than “(justify) the human domination of the engineered environment”.<sup>9</sup> Climate change is inextricably bound to resource-intensive infrastructures that turn daily life in a place like London into a feeling awfully hard to distinguish from first nature, precisely because infrastructure is the material grounds through which habitus hardens into the given. To my mind it is the defamiliarization of this infrastructural condition of modern habitus that needs drawing out rather than an aesthetic project that would naturalize a site-specific fantasy of second nature’s supposed other.

Hence my argument here runs against the grain of the normative discourse of the environmental humanities, which prefers an unmediated or *immediate* relation to the biophysical, since for me (finally) weather in ‘The Weather Project’ gets turned into a source of *social form* that surges through the subject as much as it does London’s grid, and by extension the energy apparatus that binds the polis to fossil-fuelled planetarity. Another way to put this would be to say that the weather of ‘The Weather Project’ is the opposite of a Romantic concept of nature, since it is here knotted to the built environment. We might term this instead man-made weather, not in order to promote the hubris of a modern discourse that plans to geoengineer its way out of climate change, but instead to underscore the lived experience of attaching oneself to the social, to a provisional collectivity, *amidst* infrastructure. In other words, Eliasson’s work registers the historicity of climate, more obviously as one approaches its mechanical arrangement up close, where the last thing one sees before entering the interior of the Tate Modern is ‘The Weather Project’’s interface of aesthetic experience and the infrastructure of modernity. Whether or not pleasure turns into pain here, the force of the project’s intervention is to refuse any knee-jerk moralization of form and instead expose the necessary relation between social form and the materialities with which it is entangled. The future tense of anthropogenic climate change might yet not depend on a simple opposition between techno-capitalism on the one hand and a kind of technophobia on the other. Modernity might yet resolve into a collective project of social and ecological justice that puts infrastructure to work in the service of a radically unimaginable future. The critique of the weather on the grounds of its (re)production from the assemblage of second nature seems to miss the whole point about both the weather and what its relation to climate unsettles. It unsettles the scene of modern boredom, and asks us to bid farewell to boring weather.

So how, finally, is the sun with which we open into the world of *Leviathan* different from the electric sun of ‘The Weather Project’? In the account I

have offered here, heliotropism always draws us back to the terminal landscape of critique, not because it offers a vista onto sublime nature as such (that is, this is a terminal landscape of critique not because it is the *outside* of critique), but because the *historicity* of the gesture is what is made available as an aesthetic experience in each of these works. On Adorno's beach, it is an experience of modern capital in the form of a fully fetishized body. In Eliasson, on the other hand, heliotropism is a means toward reconfiguring the medium of experience, via the infrastructurualization of pleasure. In *Leviathan*, finally, the conditions have been imagined for us to bifocalize the materialities of landscape and character coequal with plot, but this bifocalization is also coextensive with how Dawood's films figure a historicity that is a future tense of our own today—that is, only because *where we are* in *Leviathan* is in the wake of the nation-state, the global economy, the pathologies of late-liberal reason, and finally, the originary conditions of boring weather from which Critical Theory first emerged. But nobody ever said the post-anthropocentric turn would be easy, or that it would of necessity feel very good. And part of my argument has been that it will not feel very good, at least not until some new social form (or perhaps what Kathryn Yusoff has called a geosocial politics) emerges to care for us in the wake of which *Leviathan* re-attunes our aesthetic faculties, which is to say a radical social form capable for the first time in human history of caring for an “us” that is human in voice but not necessarily in mood.<sup>10</sup> Anything short of that is going to continue to feel really, really bad.

## Bibliography

Adorno, Theodor W., *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture* (Londres: Routledge, 1991).

Bishop, Claire, “Antagonism and Relational Aesthetics”, *October* 110 (fall 2004), pp. 51-79.

Clark, Nigel y Yussof, Kathryn, “Geosocial Formation and the Anthropocene”, *Theory, Culture and Society* 34, nos. 2-3 (2017).

Gosh, Amitav, *The Great Derangement* (Chicago: University of Chicago Press, 2016).

Hornby, Louise, “Appropriating the Weather: Olafur Eliasson and Climate Control”, *Enviromental Humanities* 9, no. 1 (2017).

Povinelli, Elizabeth A., “The Ends of Humans: Anthroponcene, Autonomism, Antagonism and the Illusions of Our Epoch”, *South Atlantic Quarterly* 116 no. 2 (2017), pp. 293-310.

---

## Notes

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture* (London: Routledge, 1991), p. 191.

<sup>2</sup> Ibid., p. 188.

<sup>3</sup> Ibid., p. 191.

<sup>4</sup> Elizabeth A. Povinelli, "The Ends of Humans: Anthropocene, Autonomism, Antagonism, and the Illusions of Our Epoch," *South Atlantic Quarterly* 116, no. 2 (2017), pp. 293-310.

<sup>5</sup> Povinelli, <https://www.e-flux.com/journal/78/81514/geontologies-the-figures-and-the-tactics/>

<sup>6</sup> Amitav Ghosh, *The Great Derangement* (Chicago: University of Chicago Press, 2016), p. 32.

<sup>7</sup> Claire Bishop, "Antagonism and Relational Aesthetics", *October* 110 (Fall 2004), pp. 51-79.

<sup>8</sup> Louise Hornby, "Appropriating the Weather: Olafur Eliasson and Climate Control", *Environmental Humanities* 9, no. 1 (2017), p. 62.

<sup>9</sup> Ibid., 64.

<sup>10</sup> Nigel Clark and Kathryn Yusoff, "Geosocial Formations and the Anthropocene", *Theory, Culture and Society* 34, nos. 2-3 (2017), pp. 3-23.

## Putting the World to Work

Cara Daggett

Virginia Tech / [energyshift@vt.edu](mailto:energyshift@vt.edu)

---

### Abstract

This text is a translation of the recently published book's Introduction by Cara New Daggett, *The Birth of Energy: Fossil Fuels, Thermodynamics, and the Politics of Work* (Durham, Duke University Press, 2019), where this author records how 19th-century cultural imaginaries (particularly those gestated in the British Isles) were deeply convulsed by the articulation of two specific phenomena: on one hand, the creation of a new fossil fuel-based industrial production regime (in particular the massive use of coal) and the increase in employee productivity (subject to the logic of relative capital plusvalia, i.e. the work intensification for each unit of time); on the other hand, the emergence of a new concept of energy around thermodynamic science, which legitimized productive imaginaries and fossil imperialism through the theological perception of nature as an infinite source of resources at the service of human material progress (Western).

Original publication: "Introduction: Putting the World to Work," in *The Birth of Energy*, Cara Daggett, pp. 1-14. Copyright, 2019, Duke University Press. All rights reserved. Republished by permission of the copyright holder.  
<https://read.dukeupress.edu/books/book/2619/chapter/1627666/Putting-the-World-to-Work>

# #Re-visiones

No. 10/2020

---

FOCUS

Calypso-Collapse-Fossil



## Fossil landscape

Affective cartographic excavation of the Asturian coal transition

Bárbara Fluxá Álvarez-Miranda

Complutense University of Madrid / [bfluxa@ucm.es](mailto:bfluxa@ucm.es)

---

### Abstract

When, in 2012, the Spanish government announced the phasing-out of the Asturian coal-mining industry, the mine workers' movement organized the historic "Black March" on Madrid. The following year, I took part in the show *Learning from las Cuencas* at Gijón's LABoral Centro de Arte, an artistic exploration of the problems of this industrial landscape's future transformation. The landscape of the Asturian coalfields is at once industrial, rural, urban and natural, and is full of economic, social, environmental and anthropological contradictions. My project, *Paisaje minado, dibujando la destrucción de otro tiempo* ("Mined landscape: Drawing the destruction of another time"), sought to shed light on this complex region —iconic of twentieth-century Spain's modern industrial development— by collecting old maps, work charts and mining diagrams from the archives of geologists, topographers and mining engineers, and then connecting them with testimonies of the men and women —with special attention to the role of female miners— who actually worked these coal deposits. The present piece constitutes a dialogue between the materials gathered during that research process, and images from the media, artworks, texts and proposals for the twenty-first century's new ecological paradigm aimed at developing clean energies and transitioning away from fossil fuels. The presentation is formatted as a sort of *Bilderatlas* that invites a transversal "reading" of visual, audio and textual references in both a pdf version and a multimedia version, available here:

<https://docs.google.com/presentation/d/e/2PACX-1vRufsWGxjoaPZmma5spvf9DFwrzJQLDyIKj1EjPhuJKO6YsyiGZDVZdAARTFzRHAnP39ErOlyIM7FFX/pub?start=false&loop=false&delayms=60000&slide=id.p>

### Keywords

Art; landscape; ecology; female miners; workers' struggle; collapse of the mining industry; Asturias.

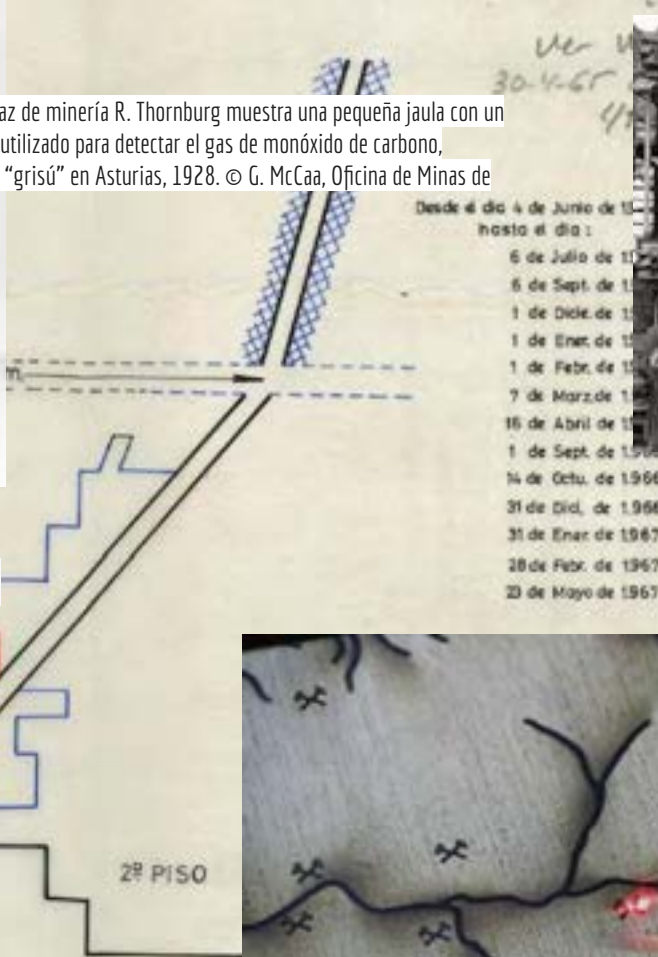
---

Un paisaje fósil,  
excavación cartográfica afectiva  
de la descarbonización astur.





El capataz de minería R. Thornburg muestra una pequeña jaula con un canario utilizado para detectar el gas de monóxido de carbono, llamado "grisú" en Asturias, 1928. © G. McCaa, Oficina de Minas de EE. UU.



"Para mí, el hierro y el carbón son los materiales que reflejan más profundamente el mundo de la Revolución Industrial y, con ella, los fundamentos de nuestra cultura actual".

Jannis Kounellis, 1989.

Art&Coal. *Homage to Jannis Kounellis*,

Duisburgo, MKM Museum Küppersmühle de Arte Moderno, 2018.

Catálogo exposición MKM (del 8 de junio al 28 de octubre de 2018).

Croquis de explotación minera. Langreo, Asturias, 1968.

Desde el día 4 de Junio de 1967 hasta el día 1:

|                     |
|---------------------|
| 6 de Julio de 1967  |
| 6 de Sept. de 1967  |
| 1 de Dic. de 1967   |
| 1 de Ene. de 1968   |
| 1 de Febr. de 1968  |
| 7 de Mar. de 1968   |
| 16 de Abril de 1968 |
| 1 de Sept. de 1968  |
| 14 de Oct. de 1968  |
| 31 de Dic. de 1968  |
| 31 de Ene. de 1969  |
| 28 de Febr. de 1969 |
| 23 de Mayo de 1969  |



Pozo Candín durante el encierro de tres mineros, 2018 © L. Semeyes



CHIMENEA



LA MINA Y SU SONIDO  
Voces Aulores



B. Fluxá, *Paisaje minado, dibujando la destrucción de otro tiempo* (detalle) 2013

© LABoral Centro de arte de Gijón.

Composición creada a partir de grabaciones de campo y entrevistas con mineros realizadas en los Pozos Sotón y María Luisa en San Martín del Rey Aurelio, en el Valle del Nalón.

E. Comelles, *Requiem* [Audio, 14:59] Asturias, 2013.

© BandCamp & E. Comelles.



B. Fluxá, Fotografía de mapa de labores mineras en el Archivo Histórico Asturiana de Zinc, Avilés, 2013 © B. Fluxá.

B. Fluxá, *Pozo Polio*, Asturias, 2013 © B. Fluxá.

Las minas de Asturias tienen una extensión de **5.000 kilómetros** de túneles y caminos bajo tierra excavados desde el siglo XVIII. En su creación han trabajado más de **400.000** trabajadores mineros, 5.000 de ellos perdieron la vida en la mina a causa de accidentes por explosión de “grisú”, derrumbes o por silicosis (enfermedad pulmonar característica de los mineros causada por respirar el polvo de carbón).



Olvido “la minera del cestu” en la mina Carmona, Asturias, entre 1962 y 1970. Olvido era ramplera, vagonera caballista, lavadera y pizarrera en la mina Carmona y en los lavaderos de Cuestavil. Murió de silicosis. © Archivo Montserrat Garnacho



La neumóloga Isabel Isidro, 1985. © Archivo Histórico Minero & R. Jiménez.



Mineros encerrados en el pozo de Santa Cruz del Sil, León, 2012 © C. Manso (AFP)

Figura 1:

AA.VV. *Art&Coal. Homage to Jannis Kounellis*, Duisburgo, Museo Küppersmühle de Arte Moderno, 2018. Catálogo exposición MKM (del 8 de junio al 28 de octubre de 2018).

HOMMAGE AN

# JANNIS KOUNELLIS

AYŞE ERKMEK

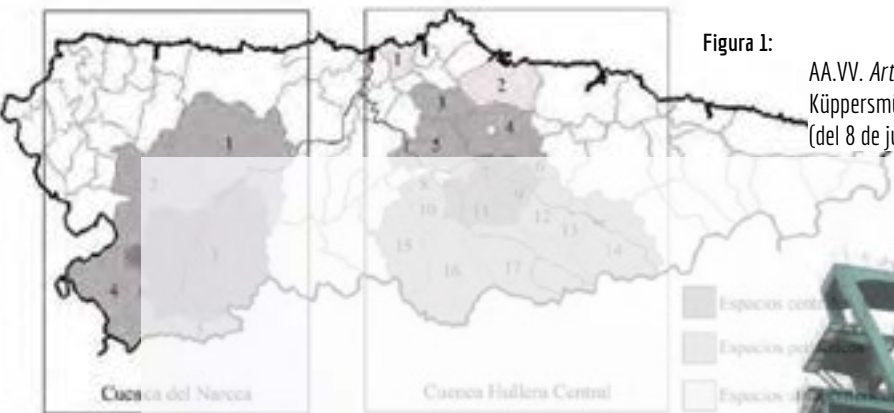
ANSELM KIEFER

MICHAEL SAILSTORFER

SUN XUN

TIMM ULRICH

BERNAR VENET



Dicen quienes lo crearon que en un área territorial que no supera las dimensiones de un pequeño valle, existe tal maraña de miles de kilómetros de galerías subterráneas superpuestas unas sobre las otras, que si pudiéramos colocarlas en línea, nos permitirían llegar al norte de Europa caminando sin salir al exterior. ¡Bendita la capacidad del hombre que permite imaginar semejantes mapas!

B. Fluxá "Bajo el verde manto astur" en *Tierra y tecnología. Revista de información Geológica*. Nº 44. Edita Ilustre Colegio Oficial de Geólogos, 2013.

Video presentación de la exposición  
*Cielos abiertos. Arte y procesos extractivos de la tierra*,  
CDAN Centro de Arte y Naturaleza de Huesca,  
24/10/2019-7/06/2020. Comisario: J. Guardiola



CIELOS  
ABIERTOS

EXPOSICIÓN

CDAN





B. Fluxá en Pozo Carrio, Asturias, 2013 © C. Sancho.

DISTRITO MINERO DE OVIEDO  
CUENCA CENTRAL

Cartografía de propiedades con explotaciones mineras  
[Archivo Histórico Asturiana de Zinc], Avilés, 2013.

1996 es una fecha clave  
en la historia de la  
minería y de la conquista  
de derechos por parte de  
las mujeres. Ese día,  
cuatro mineras entraron  
por primera vez al pozo  
en Santiago, Aller, y en  
Pumarabule, Siero, 1996  
© Semeya Press & E.  
Alonso.



Sentencia 229/1992

Fallo

En atención a todo lo expuesto, el Tribunal Constitucional por  
la autoridad que le confiere la Constitución de la nación  
española,  
Ha decidido

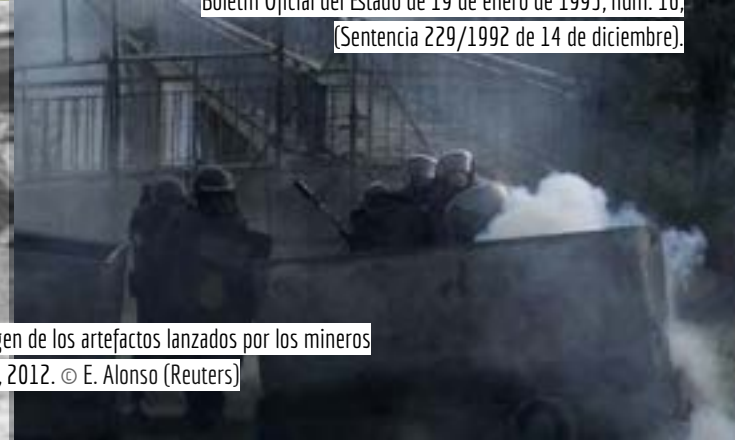
Estimar el amparo solicitado y en su virtud:

1º. Reconocer a doña Concepción Rodríguez Valencia su  
derecho a no ser discriminada por su condición de mujer  
[...]

3º. Reconocer su derecho a ocupar la plaza de ayudante minero en  
HUNOSA en igualdad con los varones que superaron al mismo  
tiempo que ella las correspondientes pruebas de acceso.  
Publíquese esta Sentencia en el "Boletín Oficial del Estado"  
Dada en Madrid, a catorce de diciembre de mil novecientos  
noventa y dos.

Boletín Oficial del Estado de 19 de enero de 1993, núm. 16,  
[Sentencia 229/1992 de 14 de diciembre].

Policías antidisturbios se protegen de los artefactos lanzados por los mineros  
durante la protesta en 'El Sotón', 2012. © E. Alonso (Reuters)



B. Fluxá, *Paisaje minado*, 2013 © B. Fluxá.

Esta es la razón de ser del Archivo Histórico Minero, una iniciativa que se ha propuesto dar vida al discurso del fin de un modo de vida, de la minería del carbón [...] escribir entre todos, contar de viva voz por boca de sus protagonistas, como ha cambiado la minería, los pueblos y los hombres mineros... Cómo fue aquel trágico accidente, cómo lo vivió con el corazón metido en un puño, qué decía aquella canción que cantaba su compañero de relevo, cual fue la primera rozadora que entró en el pozo María Luisa, cual la última mina privada en cerrar en Asturias, cómo vio desde su ventana la transformación del castillete en un parque empresarial, o cómo de repente su mina mutó en museo, su calleja se convirtió en autopista y el río volvió a bajar limpio.

Blog Archivo Histórico Minero  
<http://www.archivohistoricominero.org/>

Reportaje sobre  
ReMine del asturiano  
Marcos Martínez,  
emitido en Conexión  
Asturias (TPA)



“Más de 4.000 mineros declaran una huelga indefinida contra los recortes históricos aprobados por el gobierno. Organizan a diario protestas: cortan carreteras, se encierran a 700 metros de profundidad, andan 500 kilómetros hasta Madrid... Pero ya nada es como antes... ni siquiera los supervivientes del último movimiento obrero”.

M. M. Merino,  
*ReMine, el último movimiento obrero*.  
Freews Productora, España, 2014.  
<https://vimeo.com/112346490>;  
<http://reminedoc.com/>



## La mina y su sonido

Por LA MINA y su SONIDO

Está Comiendo - Requiere 10.00 / 10.00

- 1. El Valle de los Ríos - 10.00
- 2. El Valle de los Ríos - 10.00
- 3. El Valle de los Ríos - 10.00
- 4. El Valle de los Ríos - 10.00

Un proyecto de LABoral, coordinado por José Manuel Costa en colaboración con Juanjo Paredes. En el marco del proyecto Aprender de las Cuencas, coordinado por María José Alón y María López Arriola, de Zaira Rodríguez y coordinado por LABoral Centro de Arte y Creación Industrial y Sotomayor.

Los artistas participantes son: César de Sola, Esteban, María, Rodríguez y Daniel Rumbos.



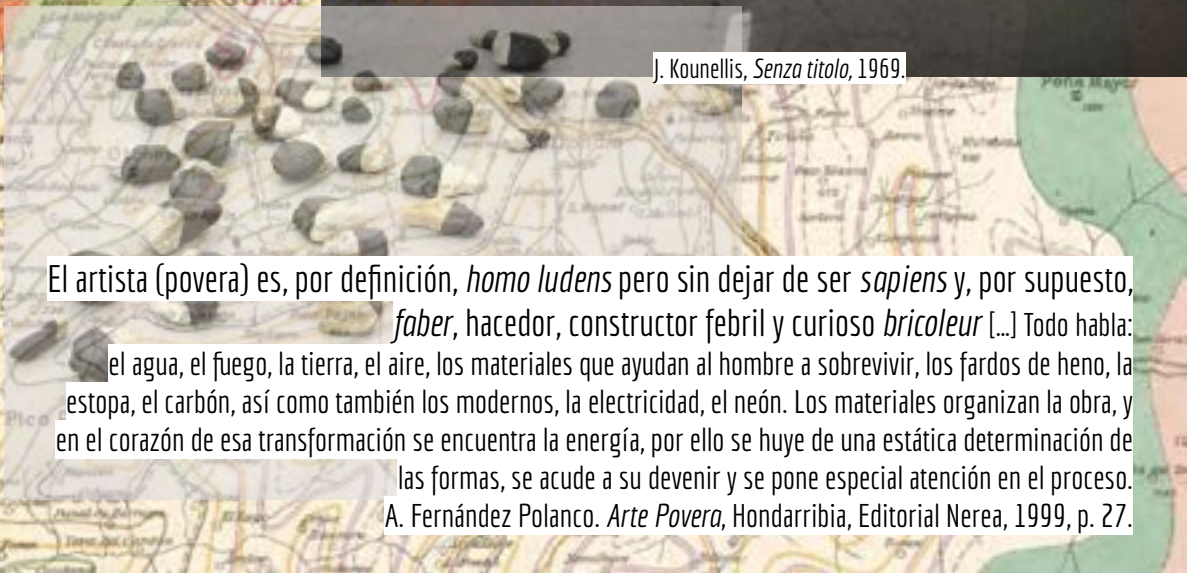
Web del proyecto *La mina y su sonido* (comisario: José Manuel Costa) para la exposición *Aprender de las cuencas* en LABoral Centro de Arte y Creación Industrial de Gijón, Asturias, 27/09/2013 - 23/02/2014.

Barricada de neumáticos. Los mineros continúan con sus protestas por los recortes que planea el Gobierno central.

© E. Morenattu (AP)



J. Kounellis, *Senza titolo*, 1969.



B22/ 17 Testimonio oral de José Antonio García Casal, Piti.

I. Díaz Martínez y P. García Muñoz, *Archivo de Fuentes Orales para la Historia Social de Asturias (AFOHSA)*, Gijón, Ediciones Trea, 2013.

Bosquejo estratigráfico de la Cuenca central de Asturias

© Archivo HUNOSA.

El artista (povera) es, por definición, *homo ludens* pero sin dejar de ser *sapiens* y, por supuesto, *faber*, hacedor, constructor febril y curioso *bricoleur* [...] Todo habla: el agua, el fuego, la tierra, el aire, los materiales que ayudan al hombre a sobrevivir, los fardos de heno, la estopa, el carbón, así como también los modernos, la electricidad, el neón. Los materiales organizan la obra, y en el corazón de esa transformación se encuentra la energía, por ello se huye de una estática determinación de las formas, se acude a su devenir y se pone especial atención en el proceso.

A. Fernández Polanco. *Arte Povera*, Hondarribia, Editorial Nerea, 1999, p. 27.

Un minero picador con martillo neumático y lámpara de casco.  
Pozo San José en Turón, Mieres, 1979.



*Un trabajo duro, una labor silenciada.* Documental sobre la minería de mujeres, recuperado de youtube en Visita Pozo Satón:  
[https://www.youtube.com/watch?v=AHgzwdBGgM8&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=AHgzwdBGgM8&feature=emb_logo)

A. Arcos y S. Rivera Guzmán. *Brechas de género en la minería. La minería artesanal y de pequeña escala colombiana desde una perspectiva de género.* Envigado (Antioquia, Colombia), Ed. Alianza por la Minería Responsable, 2018.

B. Fluxá, Fotografía de planos mineros en el Archivo Histórico Asturiana de Zinc, Avilés, 2013 © B. Fluxá.

La novena planta del pozo minero de Santiago de Aller está a 500 metros bajo tierra. Allí, en un espacio muy reducido, llevan encerrados 16 días tres mineros asturianos. Es su forma de protestar porque este año el Gobierno ha recortado un 63% las ayudas al carbón. Las condiciones en las que están son difíciles, pero Héctor Berrouet, Cecilio Antuña y Jorge Díaz afirman que no tienen intención de salir mientras dure el conflicto. Un conflicto que mantiene en huelga indefinida y en pie de guerra a las cuencas mineras.

[...] El médico de la empresa Hunosa, a la que pertenece la instalación, baja a reconocerles cada dos días. El doctor les ha recomendado que hagan ejercicio, algo que allí abajo se limita a pasear por las galerías. Hidratarse bien también es fundamental en un entorno en el que la temperatura ronda los 25 grados y la humedad puede superar el 85%. Empezaron el encierro junto a otros dos compañeros, que tuvieron que abandonar la protesta por problemas de salud.

A. Guede, "Dieciséis días bajo tierra" en *El País*, 13/06/2012.

[https://elpais.com/politica/2012/06/13/actualidad/1339608609\\_933293.html](https://elpais.com/politica/2012/06/13/actualidad/1339608609_933293.html)



Un minero lanza piedras a los policías con un tirachinas © E. Alonso (Reuters)





## Llegada histórica de la “Marcha negra” a Madrid, 2012

© desconocido,

Internet.

M. Garnacho, “Mujeres mineras” en *Asturias y la Mina*, Gijón, Ediciones Trea, 2000

[...] «Pretendemos que el fin de la minería del carbón no sea el de la empresa», dijo Rabanal, quien apuntó a los servicios energéticos y el medio ambiente como los sectores en los que Hunosa pretende centrar su actividad.

La «punta de lanza» de los nuevos proyectos de la hullera dependen de la central térmica de La Pereda, en Mieres, «que se tendrá que transformar en los próximos dos años para dejar los combustibles fósiles». La geotermia, en la que Hunosa lleva años trabajando, también será un eje principal dentro del plan industrial. P. Lamadrid, “Hunosa potencia el lavado de carbón para la metalúrgica” en *El Comercio*, 10 /08/2019. <https://www.elcomercio.es/asturias/feria-muestras/hunosa-potencia-lavado-20190810012317-ntvo.html>

“El Antropoceno no destruye la naturaleza. El *Antropoceno* es la naturaleza, so capa de pesadilla angustiosa. La naturaleza es la forma latente del Antropoceno a la espera de que se produzca la catástrofe”.

T. Morton, *Ecología oscura : Sobre la coexistencia futura*, Barcelona, Paidós, 2019, p. 82.



Carboneras en el Valle del Nalón, 1949. © Muséu del Pueblu d'Asturies. Fondo fotográfico Valentín Vega.

Croquis de explotación minera (detalle). Langreo, Asturias, 1968.

0-66  
pografía

28,50 m.

21 m. falla

1º PISO



# Los mineros protestan en El Sotón

Los trabajadores de la minería se enfrentan  
con la policía en el pozo situado en El  
Entrego, Oviedo  
Galería de fotos. El País, 15 JUN 2012



Ética Makinal, *He matado tu voz* del álbum *Ante todo, calma*,  
1986 [Audio, 3,31] © BandCamp & Mieres del camino.

Resucitador de canarios, finales del siglo XIX [Caja de hierro y cristal,  
con bombona de oxígeno] Museo de la Ciencia y la Industria de  
Manchester, UK © S. Gorman

Los canarios se usaron en las minas desde finales del siglo XIX para detectar  
los gases que existen en los criaderos de carbón, como el monóxido de  
carbón. El gas es mortal para cualquier ser vivo, pero los canarios son  
especialmente sensibles a pequeñas cantidades de gas reaccionando más  
rápidamente que los seres humanos. El resucitador de canarios es un  
sophisticado artilugio industrial respetuoso con la vida animal, a diferencia de  
las jaulas de canarios, ya que cuando el canario paraba de cantar o incluso se  
desmayaba por un escape de gas, el minero abría la bombona de oxígeno  
para resucitar al canario y salvarle la vida, a la vez que huía del pozo hacia el  
exterior. L. Pollard, "Exploring our collection: The canary resucitador" en  
*Science+IndustryMuseum*, 27/03/2018.  
<https://blog.scienceandindustrymuseum.org.uk/canary-resucitador/>

M. Garnacho, "Mujeres mineras", en M. A. Álvarez-Areces y otros, *Asturias y la  
mina*. Gijón, Ediciones Trea, 2000, pp. 203-209.



Los mineros de la "marcha negra" llegan a  
Oviedo, 2018 © P. Lorenzana

# Vuelven los salmones a los ríos mineros asturianos. Caudal y Nalón, limpios un siglo después

J. Cuartas, "Vuelven los salmones a los ríos mineros asturianos" en *El País*, Oviedo, 17/04/1995

N. Ruiz Allén; S. López Arriaza (eds.). *Aprendiendo de las cuencas*. Madrid, Paraninfo, 2014. Catálogo exposición LABoral Centro de Arte y Creación Industrial de Gijón, Asturias.

APRENDIENDO  
DE LAS CUENCAS



27.09.13 – 23.02.14

Gobierno y sector de la minería del carbón firman un acuerdo para la transición justa y el desarrollo sostenible de las comarcas mineras. Firmado el 24 de Octubre de 2018. Recuperado de: [https://www.irmc.es/Noticias/news/Acuerdo\\_Marco\\_2019-2027-ides-idweb.asp](https://www.irmc.es/Noticias/news/Acuerdo_Marco_2019-2027-ides-idweb.asp)

Activistas de Greenpeace colocan un mensaje con el lema "No más carbón" en el almacén de carbón de El Musel para pedir el abandono de este combustible fósil, 2017 © Greenpeace

Mapa vivo de Pozo Carrio (detalle). Mieres, Asturias, 1990.



Panera minera asturiana (hórreo). Langreo, 2013  
© N. Ruiz Allén





Carboneras en el Valle del Nalón, 1944. © Muséu del Pueblu d'Asturies. Fondo fotográfico Valentín Vega.



Hastag de la campaña de acciones #ApagaElCarbón promovida por la plataforma civil *Un Futuro Sin Carbón* en diferentes regiones de España de cara a la Cumbre del Clima de Polonia, 2018.

# #ApagaElCarbón

“¡Sí yéramos casi too mocines, nos llavaderos ...! Y alguna viuda también, pero casi too mocines, porque cuando te casabes, dexásbelo, porque a los homes nun-yos gustaba. Pero hasta que te casabes sí”.

M. Garnacho, *Caleyas con oficiu*, Oviedo, Ediciones Trabe, 2004, p. 373.

Croquis de explotación minera. Langreo, Asturias, 1968.



Frente al humanismo clásico como idea legitimadora del “mito del progreso” y el paradigma civilizatorio industrial está surgiendo con fuerza un nuevo humanismo ligado a la recuperación del rico legado milenario de los pueblos tradicionales.

I. Cortés Gómez, “Lévi-Strauss y la diatriba ecoantropológica con el humanismo. Claves epistemológicas para una crítica radical de la mundialización” en *Oxímora Revista internacional de ética y política*. Núm. 12, ene-jun 2018. pp. 89-106. doi: 10.1344/oxi.2018.i12.20224.



Vacas rubias asturianas pastando, Pola Laviana, 2015.

El Antropoceno trata de seres humanos -un revoltijo de pulmones y microbiomas bacterianos y antepasados no humanos, etc- junto con agentes tales como las vacas, las fábricas y los pensamientos, agentes que no pueden reducirse a su uso meramente humano o a un valor de cambio

T. Morton, *Ecología oscura : Sobre la coexistencia futura*,  
Barcelona, Paidós, 2019, p. 39.



Llegada de la marcha negra a madrid, 2012 © desconocido, Internet.

Los topógrafos de la industria minera tienen muy presente el paso del tiempo en la realización de sus mapas, entre el tiempo geológico y el tiempo del ser humano se mueven como topo bajo tierra. Llamen a algunos de los suyos *mapas vivos*, por ejemplo a los planos de explotación, como si de seres con vida propia se tratara. Cuentan que estos especímenes pueden llegar a vivir décadas hasta que saciados por el vaciamiento total del estrato de carbón dejan de crecer y se transforman, ya muertos, en archivos de memoria congelando la historia de su vida para siempre. Día tras día y durante décadas, el topógrafo -arriba en superficie- cuida y alimenta sus mapas con pequeños trazos de grafito; gracias al minero que -abajo en su *tajo*- posibilita el dibujo del vacío, obtenido tras horas de trabajo en el *taller*; cada *tajo* un trazo, cada *tajo* un trazo, cada *tajo* un trazo...  
B. Fluxá "Bajo el verde manto astur" en *Tierra y tecnología. Revista de información Geológica*. Nº 44. Edita Ilustre Colegio Oficial de Geólogos, 2013.

## Referencias bibliográficas:

- AA.VV. *Art&Coal. Homage to Jannis Kounellis*, Duisburgo, Museo Küppersmühle de Arte Moderno, 2018. Catálogo exposición MKM (del 8 de junio al 28 de octubre de 2018).
- A. Arcos y S. Rivera Guzmán. *Brechas de género en la minería. La minería artesanal y de pequeña escala colombiana desde una perspectiva de género*. Envigado (Antioquia, Colombia), Ed. Alianza por la Minería Responsable, 2018.
- Boletín Oficial del Estado de 19 de enero de 1993, núm. 16, (Sentencia 229/1992 de 14 de diciembre).
- I. Cortés Gómez, “Lévi-Strauss y la diatriba ecoantropológica con el humanismo. Claves epistemológicas para una crítica radical de la mundialización” en *Oxímora Revista internacional de ética y política*. Núm. 12, ene-jun 2018. pp. 89-106. doi: 10.1344/oxi.2018.i12.20224. <https://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/20224>
- J. Cuartas, “Vuelven los salmones a los ríos mineros asturianos” en *El País*, Oviedo, 17/04/1995
- A. Fernández Polanco. *Arte Povera*, Hondarribia, Editorial Nerea, 1999.
- B. Fluxá “Bajo el verde manto astur” en *Tierra y tecnología. Revista de información Geológica*. Nº 44. Edita Ilustre Colegio Oficial de Geólogos, 2013.
- N. García Velón. “Mujeres carboneras”. Dirección: Jorge Muñiz Sánchez [Trabajo Fin de Máster], Universidad de Oviedo, 2015.
- M. Garnacho, *Caleyes con oficiu*, Oviedo, Ediciones Trabe, 2004, p. 373.
- M. Garnacho, “Mujeres mineras” en M. A. Álvarez Areces y otros, *Asturias y la Mina*, Gijón, Ediciones Trea, 2000.
- A. Guede, “Dieciséis días bajo tierra” en *El País*, 13/06/2012. [https://elpais.com/politica/2012/06/13/actualidad/1339608609\\_933293.html](https://elpais.com/politica/2012/06/13/actualidad/1339608609_933293.html)
- L. Pollard, “Exploring our collection: The canary resuscitator” en *Science+IndustryMuseum*, 27/03/2018. <https://blog.scienceandindustrymuseum.org.uk/canary-resuscitator/>
- P. Lamadrid, “Hunosa potencia el lavado de carbón para la metalúrgica” en *El Comercio*, 10 /08/2019.  
<https://www.elcomercio.es/asturias/feria-muestras/hunosa-potencia-lavado-20190810012317-ntvo.html>
- T. Morton, *Ecología oscura: Sobre la coexistencia futura*, Barcelona, Paidós, 2019, p. 39.
- N. Ruiz Allén; S. López Arriaza (eds.). *Aprendiendo de las cuencas*. Madrid, Paraninfo, 2014. Catálogo exposición LABoral Centro de Arte y Creación Industrial de Gijón, Asturias, 27/09/2013 - 23/02/2014.
- F. Suárez Antuña “La organización de los espacios mineros de la hulla en Asturias” en *Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Nº. 9, 181-204, 2005.



### Webgrafía:

*Archivo Histórico Minero*: <http://www.archivohistoricominero.org/>

*La mina y su sonido* (comisario: José Manuel Costa): <https://laminaysusonido.bandcamp.com/track/ciclos>

*Acuerdo Marco para una transición justa de la minería del carbón y desarrollo sostenible de las comarcas mineras para el periodo 2019-2027*, en Instituto para la Reestructuración de la Minería del Carbón y Desarrollo Alternativo de las Comarcas Mineras.

[https://sede.irmc.gob.es/common/Acuerdo\\_Marco\\_para\\_una\\_transicion\\_justa\\_de\\_la\\_mineria\\_del\\_carbon\\_2019-2027.pdf](https://sede.irmc.gob.es/common/Acuerdo_Marco_para_una_transicion_justa_de_la_mineria_del_carbon_2019-2027.pdf)

Web oficial *ReMine, el último movimiento obrero*, M. M. Merino, Freews Productora, España, 2014: <http://reminedoc.com/>

*Acuerdo Marco para una Transición Justa de la Minería del Carbón y Desarrollo Sostenible de las Comarcas Mineras, 2019-2027*:

[https://www.irmc.es/Noticias/news/Acuerdo\\_Marco\\_2019-2027-ides-idweb.asp](https://www.irmc.es/Noticias/news/Acuerdo_Marco_2019-2027-ides-idweb.asp)

### Fuentes sonoras:

Ética Makinal, *He matado tu voz* del álbum *Ante todo, calma*, 1986 © BandCamp & Mieres del camino.

E. Comelles, *Requiem* [Audio, 14:59] Asturias, 2013 © BandCamp & E. Comelles.

### Videografía:

*Cielos abiertos. Arte y procesos extractivos de la tierra*, CDAN Centro de Arte y Naturaleza de Huesca, 24/10/2019-7/06/2020: <https://youtu.be/Kbzzm0kOUog>

*Un trabajo duro, una labor silenciada*. Recuperado de youtube en Visita Pozo Satón. [https://www.youtube.com/watch?v=AHgzwdBGgM8&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=AHgzwdBGgM8&feature=emb_logo)

*Reportaje sobre ReMine del asturiano Marcos Martínez*, emitido en *Conexión Asturias* (TPA): [https://www.youtube.com/watch?v=YplZgOzdobw&feature=emb\\_title](https://www.youtube.com/watch?v=YplZgOzdobw&feature=emb_title)

Trailer *ReMine, el último movimiento obrero*, M. M. Merino, Freews Productora, España, 2014. <https://vimeo.com/112346490>;

## Apocalypse-Calipso

O.R.G.I.A

Tatiana Sentamans, Carmen G. Muriana and Beatriz Higón

*Universitas Miguel Hernández* / [orgia05@gmail.com](mailto:orgia05@gmail.com)

---

### Abstract

This visual essay is a mash-up of illustrations, a cultural criticism made up of a non-narrative concatenation of music discs, magazine cover, press photos, postcards, advertisements and movie posters remakes, all from the decades of the 60s, 70s and 80s, that takes Benidorm as a paradigm of massive construction and of cultural and visual transformation from late Francoism until the s. XXI. The graphic tour conceptualizes an extractivist imaginary that analyzes the changes between image, culture and petromodernity derived from tourism, globalization, mass consumption and the rise of disposable goods, the empire of souvenir and kitsch, or pop and theme park aesthetics, in an increasingly artificial and less sustainable environment.

The etymological game between apocalypse and Calypso (Caribbean musical genre and nymph daughter of the titan Atlas who reigned on the island of Ogia, and therefore sister of the Hesperides, the Hyades and the Pleiades), fosters, in crescendo, a reflection between the veiled and the revealed, the bikini and the topless, the idyllic and the contaminated, through the retro-futuristic prophecy of a natural pop aquatic catastrophe.

This project is a derivation, in COVID-19 times, of our series *Fucking the City vol III: We love Benidorm*.

### Keywords

collapse; cultural criticism; extractivist tourism; queer feminist retro-futurism; ecosocial crisis.

---

# Apocalypse - Calipso

featuring  
**INTEMPO**



live & benidorm



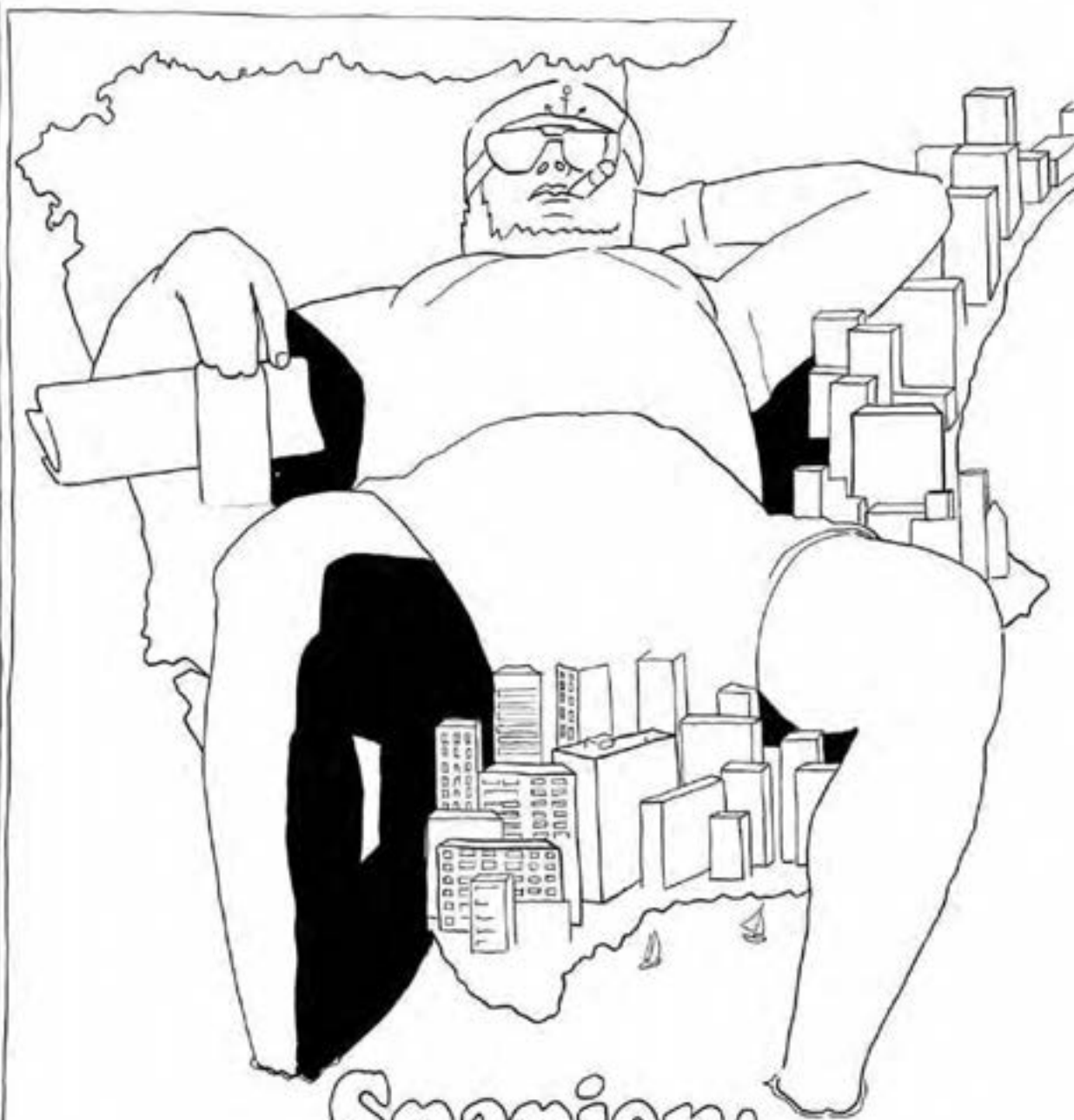


Based on the figure of Penelope as a tourist icon of the Benidorm disco nights and the subsequent franchise, we propose a political fiction in a mythological key that establishes an etymological game between apocalypse and Calypso, culminating in a pop aquatic catastrophe through a re-contextualization of the image and the campaigns of Aqualandia, also an iconic theme park in the area and one of the first at the state level. For this, we take the figure of Calypso precisely because of its status as the dominant figure of the island of Ogygia (emblem of a paradisiacal spot), and for its relationship with Penelope through Odysseus (they are undoubtedly two faces of the active and the passive in the homeric history from a feminist point of view). Likewise, we are interested in Calypso for its fraternal link with the Hesperides (and therefore with the symbology of the exotic) or the Hyades (rain-making nymphs), and because in some interpretations she controlled the seas with Poseidon, and also because her "feminine" temperament was compared to the unpredictability of the waves.



# DER SPIEGEL

C 7007 C  
Nr. 35  
27. Jahrgang  
27. August 1973

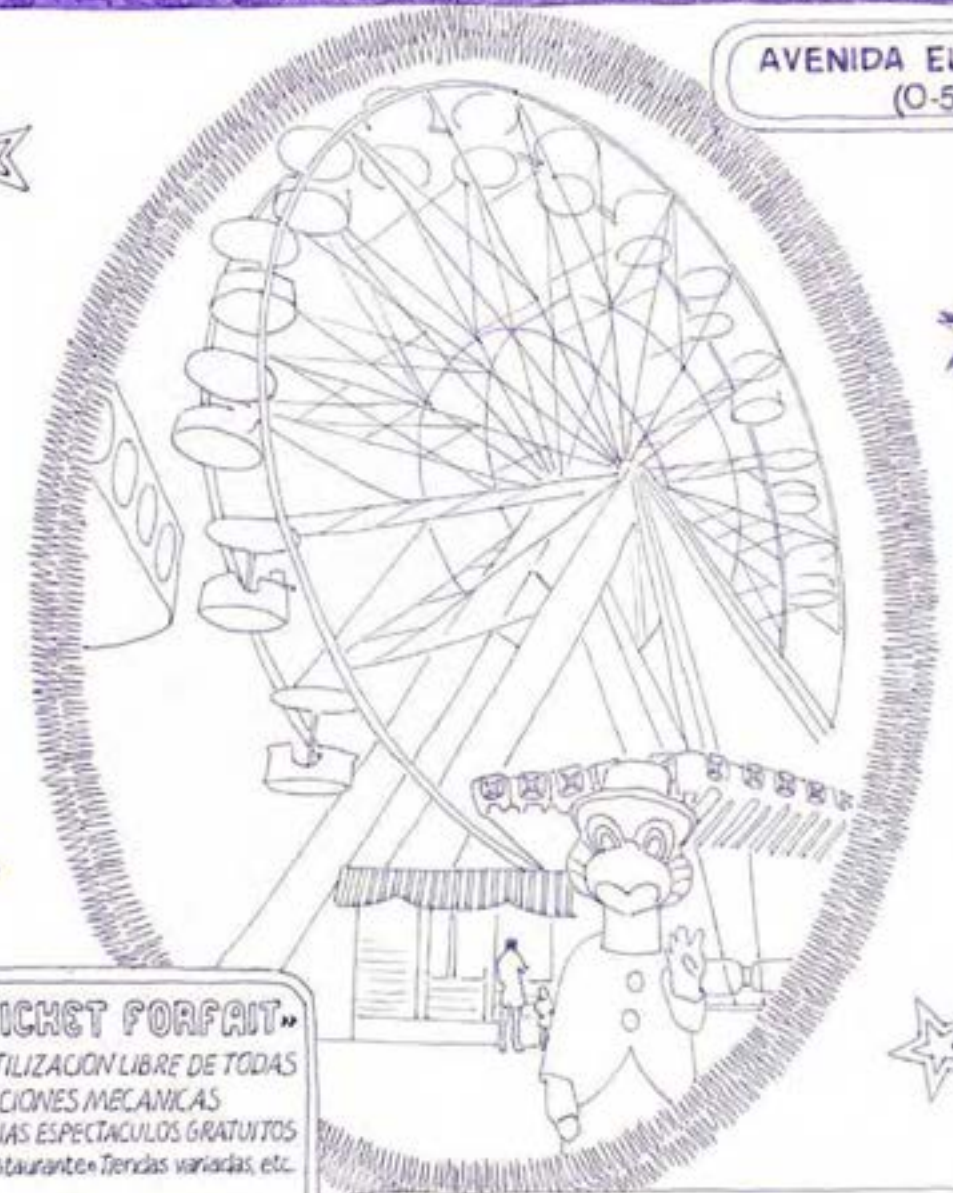


Spanien:  
Alptraum Tourismus

# EUROPA PARK

EL PARQUE DE ATRACCIONES DE BENIDORM

AVENIDA EUROPA  
(0-5)



## TICKET FORFAIT

PARA LA UTILIZACION LIBRE DE TODAS  
LAS ATRACCIONES MECANICAS  
TODOS LOS DIAS ESPECTACULOS GRATUITOS  
Cafeteria • Restaurante • Tiendas variadas, etc.

## FORFAIT TICKET

FOR FREE RIDES ON ALL THE  
MECHANICAL AMUSEMENTS  
EVERY DAY FREE SPECTACULAR SHOWS  
Cafeteria • Restaurant • Shopping Center, etc.

## TICKET FORFAIT

POUR MONTER LIBREMENT SUR  
TOUTES LES ATRACCIONS MECANQUES  
TOUS LES JOURS SPECTACLES GRATUITS  
Cafeterie • Restaurant • Boutiques, etc.

30.000 M<sup>2</sup> DE DIVERSION EN UN MUNDO DE  
SORPRESAS Y NOVEDADES  
BENIDORM'S AMUSEMENT PARK

LA MONTAÑA RUSA • EL BARCO MISTERIOSO • GUSANO  
LOCO • EL PULPO • LA NORIA GIGANTE • LA CIUDAD  
DEL OESTE Y OTRAS MUCHAS NOVEDADES MÁS...





# ¡BIENVENIDO, Mister Marshall!



**LOLITA SEVILLA**  
**MANOLO MORAN**  
**JOSE ISBERT**

ALBERTO ROMEA ELVIRA QUINTILLA  
LUIS PEREZ & LEON FELIX FERNANDEZ

DIRECTOR:

**LUIS G. BERLANGA**  
EL SEÑOR DE LA RISA

ESTUDIOS  
CEA

**BENIDORM**



La artista francesa Pascale Petit posa en bikini en las playas de Benidorm en 1965. © 2010



# SUSANA ESTRADA



AMOR Y LIBERTAD



Internacional  
**BENINIFORM** Magazine

ENTREGA III

Free  
EJEMPLAR GRATUITO

**Semanario de Compras y Diversiones**

Free weekly for shopping and amusements



**NOCHE BRASILEÑA EN L'AGUERA PALAS**

Todas las noches a las 20 h. y 24 h. excepto sábados 21 h. y 01 h.  
Información y reservas en su agencia de viajes o llamando al 5851811 y 5851907

Kostenloses Wochenblatt für Einkäufe und Veranstaltungen  
Settimanale Gratuito per compere e divertimenti

**EL ESPECIAL DE VERANO**

Hebdomadaire gratuit d'achats et de loisirs

Gratis weekblad van verkoop en vermaakheden



Las imágenes de publicidad de las revistas comerciales características de las zonas de playa hasta mediados de los 90 han configurado una determinada iconografía capitalista a través de la definición del estilo de una publicidad prototípica del levante valenciano. Esto no solo ha conllevado la transformación ambiental de un lugar y época, sino también una determinada construcción identitaria en el ámbito social.

The advertising images of the trade magazines characteristic of the beach areas until the mid-1990s have shaped a certain capitalist iconography through the definition of the eastern Valencia prototypical advertisement style. This has not only entailed the environmental transformation of a place and time, but also a certain identity construction in the social sphere.









Hola Ola  
SNACK PUB  
Mucha Marcha Fresca...

*Abierto desde las 7h de la mañana hasta ...*

PLAYA DEL ALBIR

# ¡¡HEMOS ABIERTO!!

EN BENIDORM

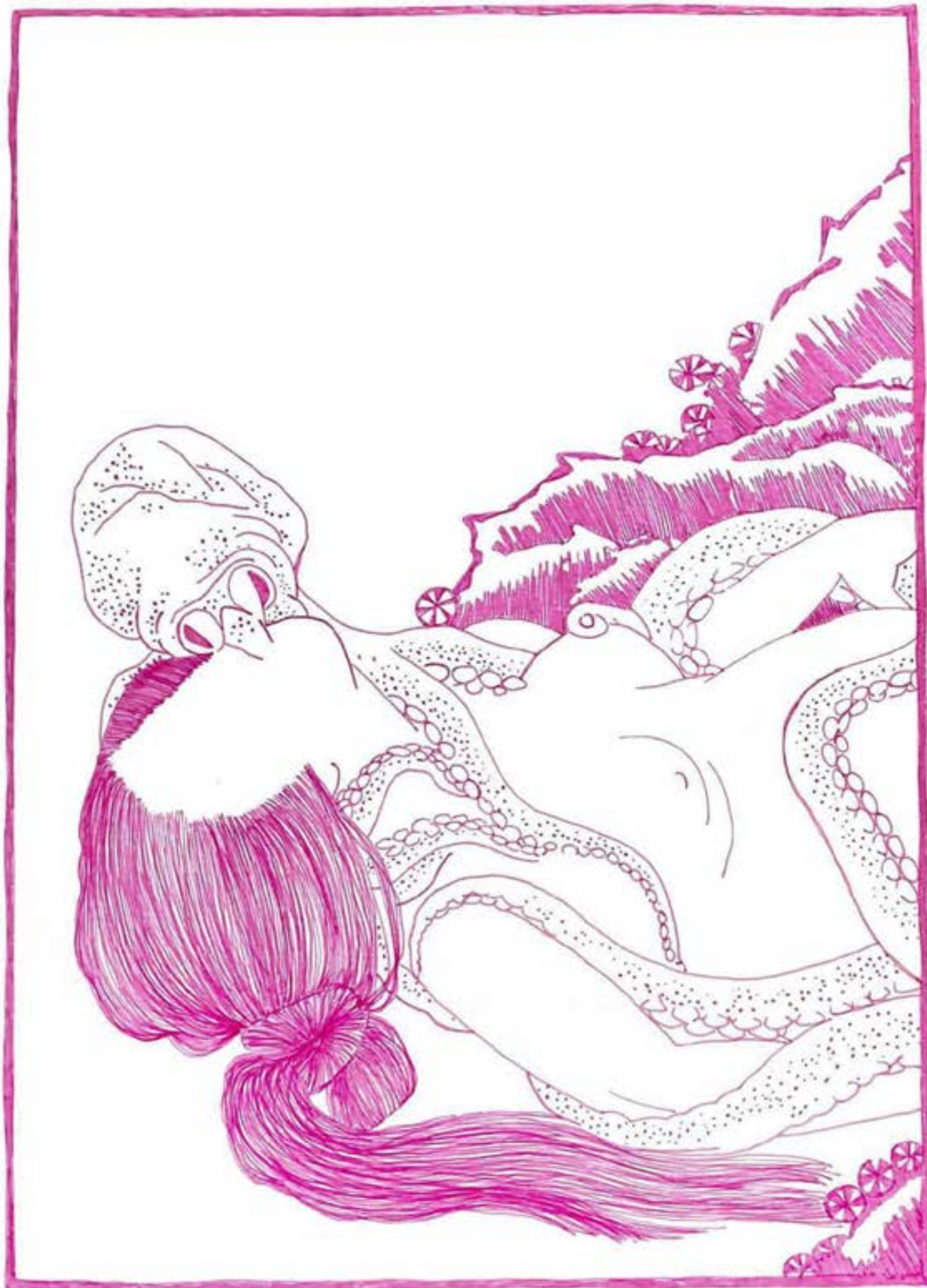
LA MAYOR  
SEX-SHOP  
DE ESPAÑA

- Más de 2.000 películas porno, todos los temas: SADO, LESBO, GAY, HETERO.
- Afrodisiacos, cremas, pastillas y ropa muy sexy.
- Muñecas hinchables, vibradores y todo, todo en porno.
- Cabinas climatizadas.

Calle San Roque, 10 (J-9)  
Tel. 586 67 46 - BENIDORM.









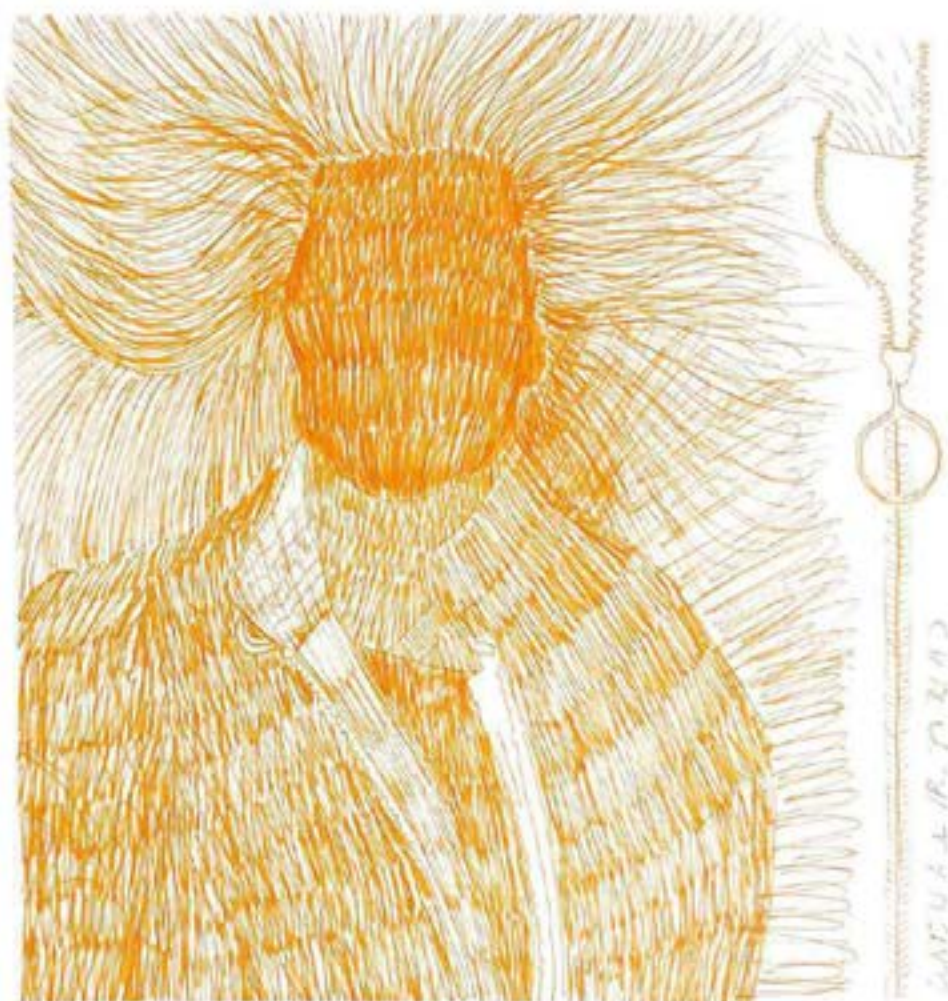
**RCA**  
CSI-4565



**Victor**  
CSI-4565

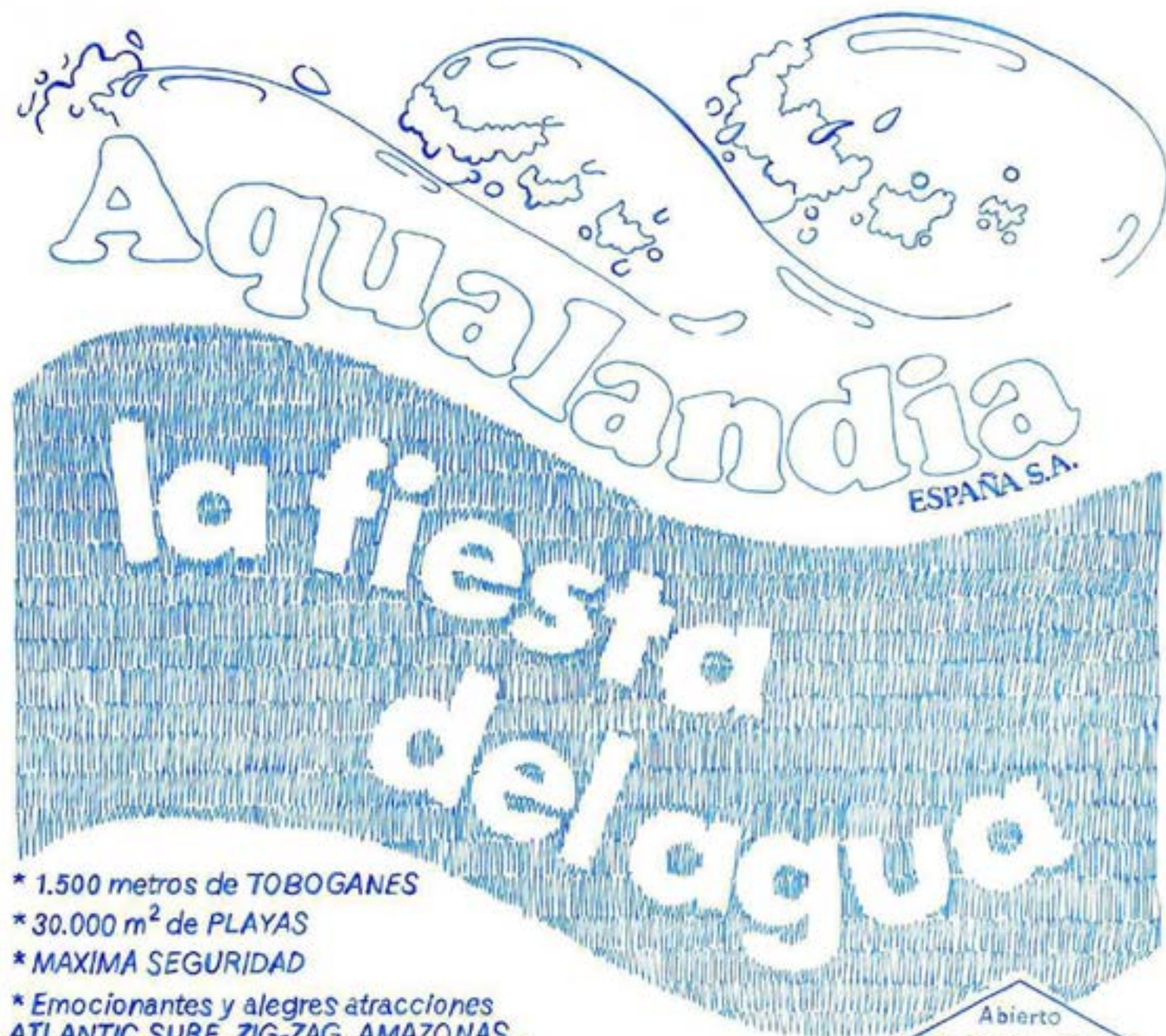
ESTEREOESTEREOESTEREOESTEREO

**"COMO UNA OLA"**  
ROCIO JURADO



Lado uno  
COMO UNA OLA  
MUERA EL AMOR  
POR LA PUERTA MAS PEQUENA  
TODAVIA TENGO ORGULLO  
A PESAR DE TODO

Lado dos  
A TI  
PUEBLO MIO  
DE QUIEN SERA LA CULPA  
NARANJA PERO LIMON  
LO VAS A CONSEGUIR



- \* 1.500 metros de TOBOGANES
- \* 30.000 m<sup>2</sup> de PLAYAS
- \* MAXIMA SEGURIDAD
- \* Emocionantes y alegres atracciones  
ATLANTIC SURF, ZIG-ZAG, AMAZONAS...
- \* Suaves y atractivas "PISTAS BLANDAS"  
familiares
- \* Atracciones especiales para niños  
SOLETE OLIMPICO, MINI ZIG-ZAG ...

*Y toda una completa red de servicios auxiliares*  
(PARKING GRATUITO, RESTAURANTES,  
BARBACOAS, TIENDAS...)

Abierto  
todos los días  
desde las 10 h. de  
la mañana

para que Ud. y los suyos disfruten  
de un día inolvidable.



## Notes on a graphic journey

Vanessa Angie Cárdenas Roa  
*Illustrator* / [vanessita.ilustracion@gmail.com](mailto:vanessita.ilustracion@gmail.com)

Translated by Nicholas Callaway

---

### Abstract

This visual essay offers a journey through a series of posters made for campaigns in defense of the environment and the land, led by indigenous and farming communities, as well as environmental organizations, in Ecuador's Amazonia region and other parts of Abya Yala, since 2009. Specifically, they represent acts of resistance to fossil fuel drilling and mining campaigns carried out by multinational corporations such as Chevron–Texaco, or by economic sectors of the national elites, which have torn apart the region's eco-social fabric by forcibly displacing its inhabitants and stripping the land of its resources. This overview of the posters likewise reveals the author's own dynamic understanding of the conflicts, as her perspective shifts from that of doomwatcher to that of situated participant whose practice takes place alongside those who live in this region, with their own culture and worldview. At the same time, the potential of these images is reflected through their reuse by other movements in different geopolitical spheres of Africa and Latin America, forming networks of empathy that have joined together far-flung but like-minded struggles for cultural, economic and environmental difference.

### Keywords

Ecuadorian Amazonia; fossil fuel drilling and mining; Abya Yala social movements; graphic-arts resistance; graphic and political journey.

---



*Forest and Subsoil* campaign, Oilwatch, 2009.

*Forest and Subsoil* is the first series the author made after arriving in Ecuador's Amazonia region. It reflects the clash between the world of oil drilling —whose intense destruction and death wreaks havoc on the area's freshwater reserves and ecosystem— and the world of diversity, nature and life.

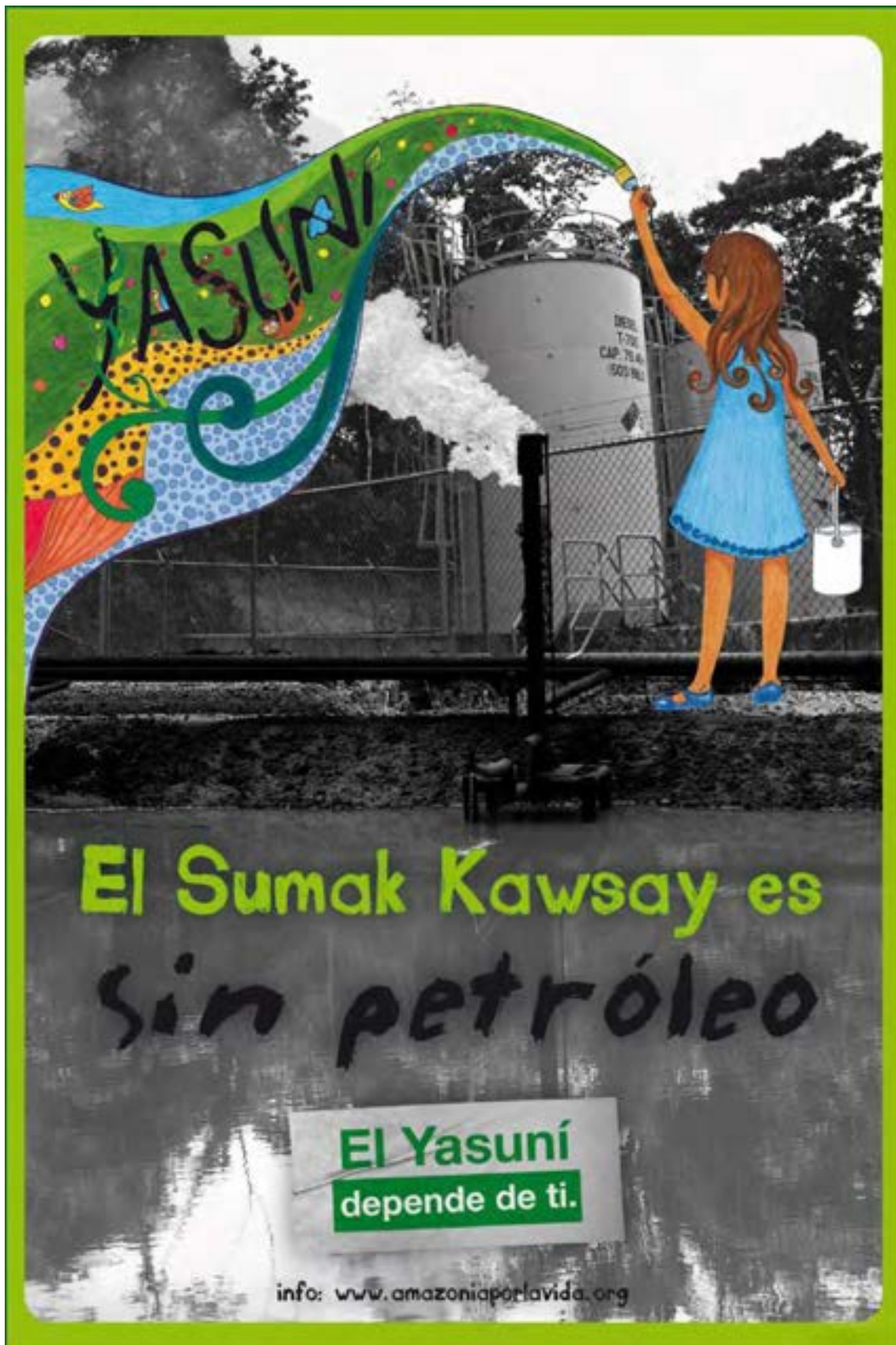


("Like grandpa always said, keep the oil in the soil")

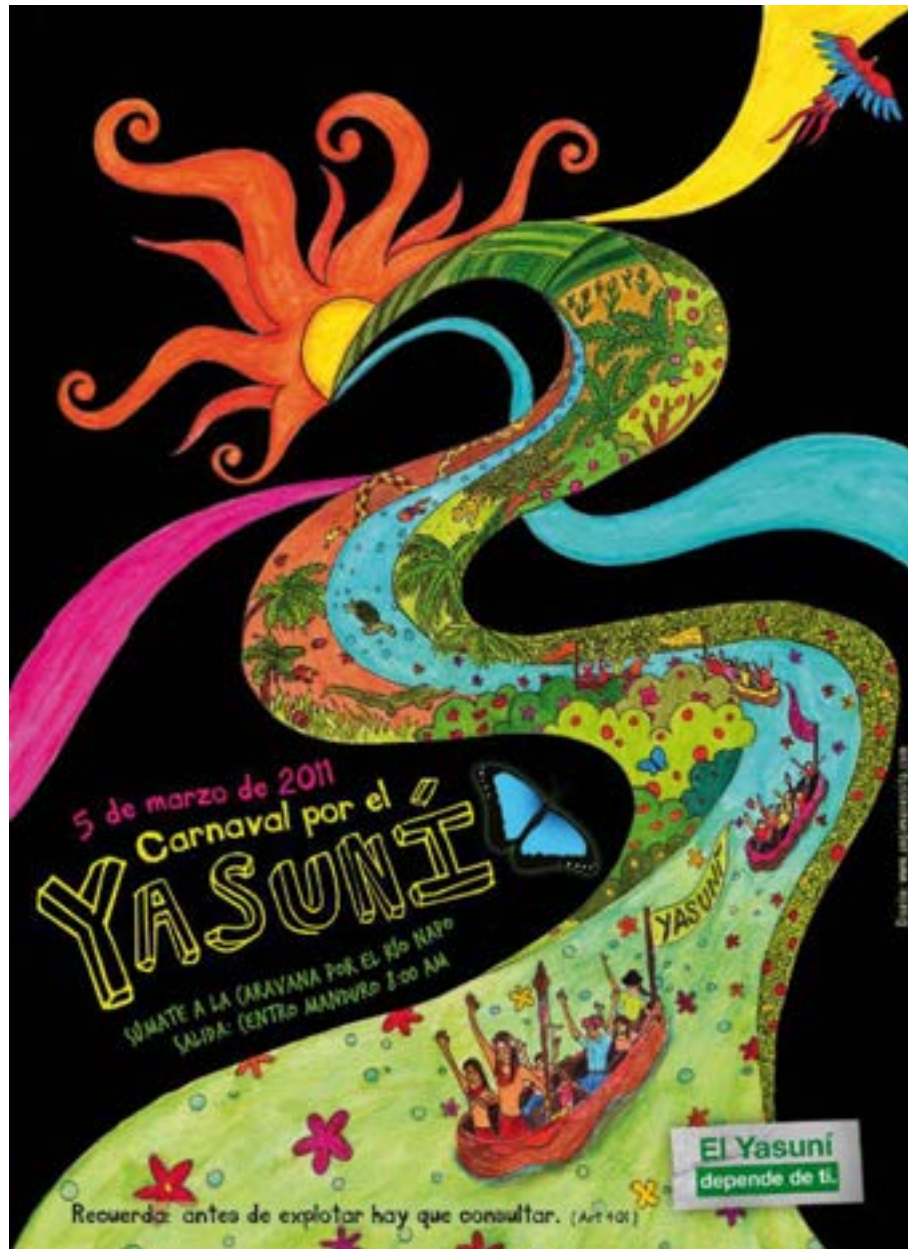




Festival to promote Yasuní National Park. *Amazonia for Life* campaign, 2010.







*Carnival for Yasuní National Park, 2011.*

Various communities and youth organizations from different provinces of Ecuador traveled down the Napo River in canoes and motorboats, equipped with signs, costumes and music, to show our support for the campaign against oil drilling in Yasuní National Park.



*Cry of the Living Forest, 2012*

In 2012, the indigenous Kichwa people of Sarayaku (Ecuador) issued the Kawsak Sacha (Living Forest) declaration, proclaiming the forest to be a living being, and demanding it be treated as a subject of law endowed with rights.





*Africa, Latin America and Asia, Subsoil series, 2012.*

The 2011 UN Climate Change Conference of the Parties —COP17— was held in Durban, South Africa. There, the international Oilwatch network submitted a proposal to leave oil “in the soil” in order to allow countries of the Global South to preserve not only their land and ecosystems, but also their cultural and social relations.



*Artemises, 2013.*

Oilwatch submitted the document *Annex 0* at the COP19 climate conference held in December 2013 in Warsaw, proposing an end to the crude oil industry and calling for oil to be left in the ground.



*Women Weaving Territories, 2014.*

In Colombia, the organization CENSAT: Agua Viva, together with the School of Sustainability, developed a pamphlet reflecting on the impacts of the mining industry and how to organize against it. This work guide identified points in common among initiatives spread all across the different regions of Colombia.





*Intag Tree*, 2015.

Communities in Ecuador's high-altitude Intag Valley have been resisting the mining industry's designs on their land for the past twenty years. Because freshwater is one of Intag's greatest resources, the roots of the tree of life are depicted as rivers flowing through this beautiful valley. Various groups and organizations have used the poster, for example for the Condor Range Conference (Jornadas Cordillera del Cóndor), which centered on the valley's traditions and people, as well as the threat of the corporate mining industry, FLASO, UASB, 2017.





*Aleph*, 2016.

Bulletin on the Rights of Nature. International Forum on Memory,  
Environment and Truth for Peace-Building in Colombia.



*No to Fracking, 2016.*

Poster for the Second National Conference Against Fracking, Colombia.



*Shuar Power*, 2016.

In December 2016, indigenous Shuar protesters from the province of Sucumbíos peacefully occupied the facilities of a mining company, demanding its immediate withdrawal from their territory. This led the Ecuadorian government to instigate a series of clashes with the Shuar there, creating a province-wide state of siege. *Shuar Power* was intended to spread the word about what was going on in Shuar territory.



*Shuar Women*, 2017

The image *Shuar Women* arose after the clashes inside Shuar territory and the month-long siege. Organizations like Shuar Arutam, Acción Ecológica or the National Women's Rights Platform have used the image for their activities.





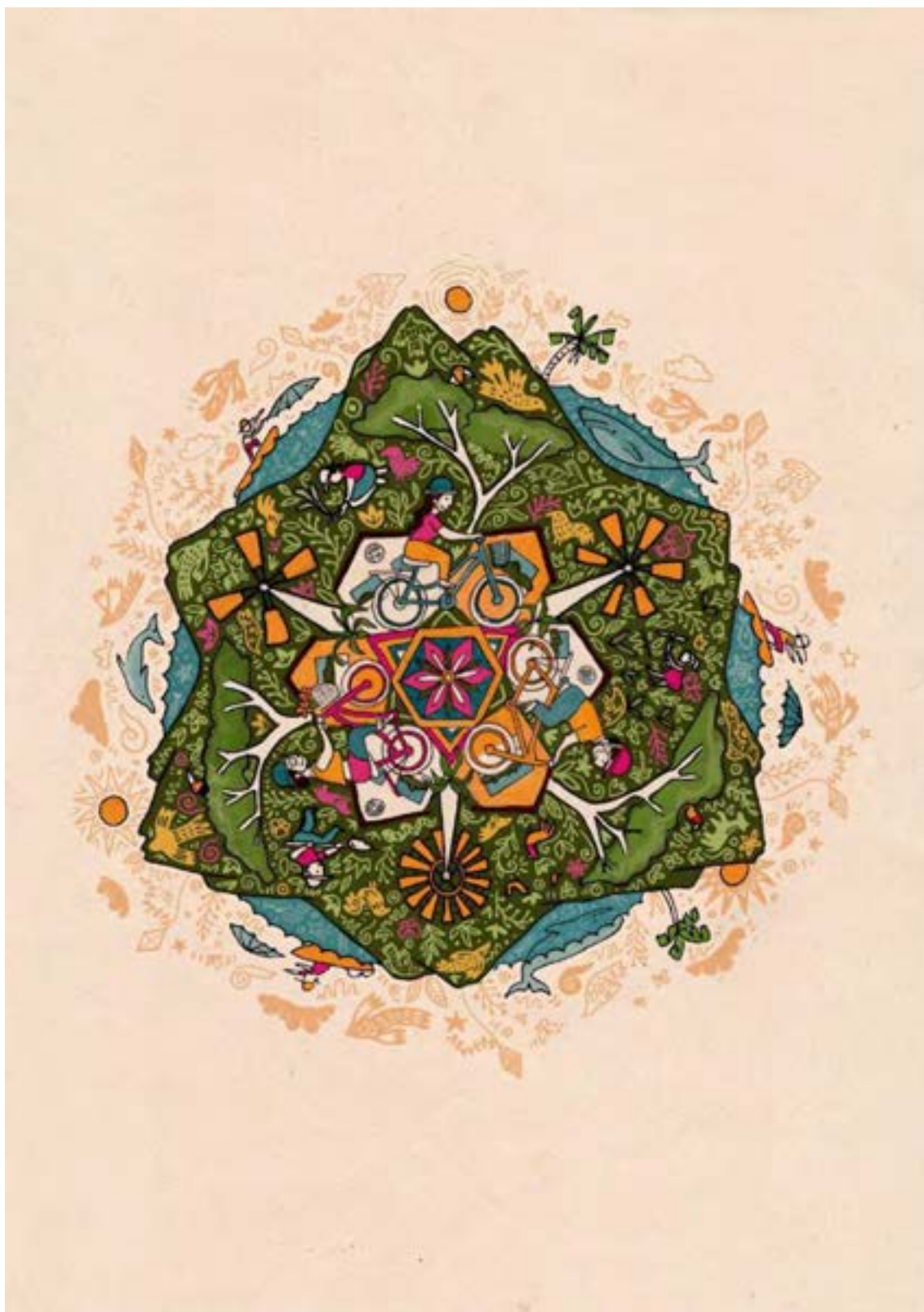
*Girls of the River*, 2017.

A year after the assassination of Honduran activist Berta Cáceres, who was fighting the Agua Zarca mega-dam project, I made *Girls of the River*, an image used in 2019 by the organization Cali Women on Strike (En Cali las mujeres paramos), to mark the March 8 women's strike, which commemorated Cáceres's struggle. The Lenca people of Honduras and El Salvador believe that rivers are watched over by girl spirits. For the Lenca, Berta is now one of these spirits caring for the rivers.



*Dreaming La Guajira (without coal mining), 2018.*

Located in the Colombian department of La Guajira, El Cerrejón is the world's largest open-pit coal mine. The indigenous, farming and African Diaspora communities that have historically called this area home have been suffering the adverse effects of the mine for the past fifty years. Communities, mine workers and activists have come together to propose a post-coal future for La Guajira.



*Energy transition, 2019*

National and International Conference: Constructing Energy and Climate Justice, Bogotá.

# #Re-visiones

No. 10/2020

---

Dossier



## *For Forest, or when you can't see the trees for the wood*

Miguel Errazu

Universidad Autónoma Metropolitana, Mexico / [errazu@gmail.com](mailto:errazu@gmail.com)

Alejandro Pedregal

Aalto University, Finland / [alejandro.pedregal@aalto.fi](mailto:alejandro.pedregal@aalto.fi)

Translated by Miguel Errazu, Alejandro Pedregal and George Hutton

---

### Abstract

On 8th September 2019, the "international freelance mediator of contemporary art" Klaus Littmann opened *For Forest - The Unending Attraction of Nature in Klagenfurt* (Austria), a monumental art installation of almost three hundred trees in the city's main stadium, the Wörthersee-Stadion, accompanied by a series of cultural events. This project, which took as its starting point a drawing from 1970-71 by Max Peintner, and which claimed to have ecological aims, took advantage of a wide range of institutional conditions and needs, as well as corporate links of dubious social commitment. The following text sets out these circumstances in detail, in order to contrast the central aspects of Littmann's work with a methodological framework of Marxist heterodoxy in relation to the forest, the land, dispossession and exploitation. By exploring the cultural and aesthetic imaginaries contained in *For Forest*, this article investigates how these characteristics can be instrumental to the prevailing universal and ahistorical idealism, as well as being useful for the hegemonic political-economic positions that help shape it.

### Keywords

forest; dispossession; exploitation; metabolic rift; ecological aesthetics.

---



Fig. 1. Klaus Littman, *For Forest. The Unending Attraction of Nature* (2019). Photo: Gerhard Maurer.  
Source: <https://forforest.net/presse/>

### To build a forest

*For Forest* (2019) was a lavish public art intervention, created by the self-proclaimed “international freelance mediator of contemporary art” Klaus Littmann, and held in the city of Klagenfurt (Austria) between 8<sup>th</sup> September and 27<sup>th</sup> October 2019. Klagenfurt, capital of the *Land* of Carinthia, and a city of just 100,000 inhabitants, hosted almost 150 cultural events —exhibitions, cinema, theatre, opera, conferences, round tables and concerts, and so on— that, around the idea of forest, sought to promote the defence of nature and greater ecological awareness. For the project's flagship installation, *For Forest - The Unending Attraction of Nature* (fig. 1), Littmann planted almost three hundred trees inside the city's main stadium, the Wörthersee-Stadion, a modern, 32,000-seater venue. Entry to the installation was free, and spectators could thus observe this small artificial forest to admire “the unending attraction of nature”.

This vision, somewhat reminiscent of Herzog,<sup>1</sup> had been provided to Littmann by his colleague Max Peintner, some time beforehand.<sup>2</sup> Peintner, a Swiss architect and artist linked to the Viennese Radicals movement,<sup>3</sup> made a series of drawings during the 1970s in which he presented, in detail, some dreamlike, dystopian and techno-futuristic scenes concerning the imminent destruction of nature (MoMA, 2020). In *Die ungebrochene Anziehungskraft der Natur* (1970-71) (fig. 2), Peintner envisioned Vienna's Ernst-Happel-Stadion crowded with people, surrounded by buildings and factories with large industrial chimneys spewing out smoke. On the pitch was a dense forest, guarded by men in black (fig. 3). Almost forty years later, Littmann

translated that image into a real scene. The trees would be real trees; the stadium, a real stadium; the public, a real public.



Fig. 2. Max Peintner, *Die ungebrochene Anziehungskraft der Natur* (1970-71).



Fig. 3. Ernst-Happel-Stadion. © Wiener Sportstätten.

Besides the undeniable visual impact of the project, the presence of a forest inside a stadium raises many questions. The most obvious: how is a project of this magnitude even possible? Without a doubt, Littmann's management skills were the key. Through his studio Littmann Kulturprojekte, Littmann has focused, over the last twenty years, on the development of exhibitions and artistic interventions in public spaces. These projects often insist on literalist representational strategies, which tend to merge the object and medium of representation, as well as using well-known formulas for defamiliarisation and recontextualisation.<sup>4</sup> Although they do not frequent the most respected circuits of contemporary art, Littman's projects entail large budgets and a strong mobilisation of material resources, acquired by the collaboration of public organisations and private capital.<sup>5</sup> As such, it is because of the association between institutional and corporate strategic interests, which are mainly transnational, that proposals such as those of Littmann Kulturprojekte can be developed.



Fig. 4. Presentation of the project For Forest. "Look at the forest full of trees!", in Kronen Zeitung, 6th October 2018. Photo: Uta Rojsek-Wiedergut.

*For Forest* (fig. 4) was agreed upon with the Klagenfurt authorities in March 2017. In her first statements, the Social Democratic mayor Maria-Luise Mathiaschitz spoke of a public expenditure of 35,000 euros (Heim, 2017b: 2). However, the first budget forecast was 1.5 million. By February 2019, the number had risen to 2.2 million (*StadiumDB*, 2019a). In September, it reached 10 million euros (*StadiumDB*, 2019b). The project, it was said, received not a single euro of public money, and was financed entirely with private funds, mostly companies in the real estate and construction industries.<sup>6</sup> However, its sheer vastness —Austria's largest public-space art project<sup>7</sup>— was not only a testament to Littmann's ability to manage big projects and surround himself with the right partners, but it also meant that an even more important issue was being overshadowed, i.e. how the little



city of Klagenfurt could possibly offer the material conditions to carry out such a project. Littman's answer was certainly contradictory:

*For Forest* could have taken place anywhere! It was difficult to find a stadium that would allow the project to take place for nearly 2 months. The main reason [...] is that [in Klagenfurt] the stadium [...] was not used to its full capacity. (*For Forest*, 2020a).

Indeed, *For Forest* could be *imagined* anywhere, but *realising* it was an entirely different matter. Its feasibility depended on whether there was even such a thing as a large, underused football stadium —and the fact that Littman found one means that this, paradoxically, is his most accomplished site-specific piece. It is therefore important to understand why Klagenfurt could be that *site*. Thus emerges the link between the world of football, the construction industry and politics.

Austria and Switzerland were the organisers of UEFA Euro 2008, and Klagenfurt was one of the eight Austrian venues. Between 2005 and 2007, the Klagenfurt municipality paid for the construction of the Wörthersee-Stadion, and it was built on the site of the original (fig. 5) (*StadiumDB*, 2020a). UEFA, the Austrian federal government and the city of Klagenfurt heralded their construction as a major public investment to promote the economic development of the region.<sup>8</sup> The initial cost, from public funds, was 66 million euros, although the final figure would reach 96 million (Playthegame, 2015: 62),<sup>9</sup> making it one of the most expensive stadiums in Austria and the second-largest in terms of capacity (*StadiumDB*, 2020b). The decision to build the new venue fell to the governor of Carinthia, Jörg Haider, the historic leader of the far-right FPÖ, which at that time ruled the *Land* under the BZÖ. The proposal also had the financial support of the now-defunct Hypo Alpe Adria Bank International. In return, between 2007 and 2010,<sup>10</sup> the stadium was renamed the Hypo-Arena, although in Austria it became known as “Haider's monument” (Heim 2017b: 2) (fig. 6).

The new stadium, owned by the municipality, was undoubtedly excessive for the city, a paradigmatic example of what David Harvey calls neoliberal “spatial fix” (2001),<sup>11</sup> and of the ways in which states support investments in “emblematic” infrastructures through mega-events —such as the European football championships— without addressing issues of sustainability, nor the daily needs of the affected populations (Hachleitnera, 2010: 949). However, the public discourse of the institutions involved in the operation ensured that, by closely following sustainability criteria, the stadium would be scaled down after the competition, according to the true needs of the municipality (UEFA, 2008: 33). Thus, the entire second tier of grandstands was designed as a temporary structure to facilitate its dismantling. The non-permanent steel structures could therefore be resold after disassembly, and the capacity would be reduced from 32,000 to

12,000 people, allowing the city to recoup part of the budget (*StadiumDB*, 2013).



Fig. 5. Klagenfurt, Wörthersee-Stadion, c. 1960.



Fig. 6. Wörthersee-Stadion c. 2015.

In 2013, the Wörthersee had to close its doors. The dismantling works had not yet started, but the stadium was already at risk of collapse. After the closure, in a predictable discursive U-turn, corporate optimism gave way to

economic pragmatism (Kennedy, 2015: 10). By that point it was known that reducing the capacity of the stadium would cost an additional 20 million, plus there were no buyers for all that steel. Additionally, the strengthening of its temporary structures would cost even more: another 30 million euros. And it was said, in the end, that the Austrian federal government was willing to forget the previous agreements and share 50% of the expenses with the city, as long as the stadium maintained its overblown capacity (*StadiumDB*, 2013). Klagenfurt, ruled at the time by the far-right Christian Scheider (FPÖ-BZÖ), thus began the works that would make the temporary structure permanent.

Of course, the scale of the stadium exceeded the size indicated by every legally required environmental impact report (Hachleitner, 2010: 849). In 2015, a civil lawsuit was filed to demand the stoppage of the structure's consolidation work and take these reports into consideration (*Klagenfurt*, 2015), and in September a ruling ensured the annulment of the work and the closure of the upper tier. However, in January 2016, a local appeal court reversed that sentence and sided with the municipality, and so the stadium was able to reopen permanently (Sadjak, 2016). Therefore, and to this day, the underlying problem remains unsolved: the needs of the city by no means justify the existence of the stadium.

The maintenance costs of the Wörthersee-Stadion reach two million euros per year. Furthermore, it is difficult to work out the additional costs for Klagenfurt, insomuch that they own a stadium with enough seats for 30% of the local population, whilst the city's own SK Austria Klagenfurt, a modest second division team that struggles on mid-table, can barely attract a thousand spectators to each match (*Worldfootball*, 2020) (fig. 7). This is why the public management company Sportpark Klagenfurt is constantly looking for gigantic events with which to keep the stadium structure as full as possible: concerts, UEFA matches, ice hockey (*Sportpark-Klagenfurt*, 2020)... and art installations.





Fig. 7. Supporters of the SK Austria Klagenfurt cheering on their team. Source: <https://www.youtube.com/watch?v=k53B8gwmLQA>

In the end, this is how Littmann came across his opportunity to perform his particular tribute to the forest. Objectives were set, numbers were crunched, and the same logic that led to the very construction of the Wörthersee-Stadion was reactivated. While the entry to *For Forest* would be free, many activities in the parallel programme would charge a fee. Despite the neighbours' doubts, from the very date of its approval (Littman, 2019: 18), it was claimed that the project would bring economic benefits for Klagenfurt and Carinthia, even if the football team's matches would have to be sacrificed (Heim, 2017b: 3).

The consultancy, supervision and installation of the forest was carried out by Enzo Enea and his studio Enea Landscape Architecture.<sup>12</sup> Based in Switzerland, Enea designs gardens for museums, hotels, buildings and luxury resorts. His most ambitious and personal project, the Enea Tree Museum, is a 75,000 square metre park located on the shores of Lake Zurich in Rapperswil-Jona (fig. 8). Enea considers himself a “tree collector” whose vocation came to him “in the garden that his grandfather owned on the outskirts of Bologna, where [...] he experienced an ‘almost mystical’ moment” (Ezquiaga, 2020). As a tree expert, he conceived Littmann's forest from “the colours and textures of a European mixed woodland” (*For Forest*, 2020b). He came up with a selection of fourteen species that, over the



course of the exhibition, would change colour, to display all their botanical exuberance. 299 trees, grown and cared for in nurseries, and between eight and fourteen metres tall, were planted in the Wörthersee. To minimise costs, and the risks of transporting the trees, Enea worked with three local nurseries (Wank, 2019). But the relationships were not as harmonious as one might expect: recently, one of these nurseries filed a lawsuit for non-payment, after having looked after a hundred trees that were subsequently not used (Mandler, 2020). And even today, the conflict persists: the far-right mayor Wolfgang Germ, of the FPÖ, demands answers from Maria-Luise Mathiaschitz, the former Social Democrat mayor who backed the Littman project so that “the name of Klagenfurt [could go] around the world” (Heim, 2017b: 3).<sup>13</sup>



Fig. 8. Enea Tree Museum. Source: <https://www.enea.ch>

Furthermore, the project's links to the construction industry did not end after it came to a close. The trees, it was said, would be “carefully replanted on a public site in close proximity to Wörthersee Stadium at a scale of 1:1 and remain as a living ‘forest sculpture’”, much in the style of Enzo Enea's Tree Museum. A pavilion would also be built to house the project's documentation, as a permanent memorial for the grateful city of Klagenfurt.<sup>14</sup> However, the plans seem to have changed: two hundred trees were temporarily moved to the Praskac nursery, near Vienna. And the remaining trees were cared for in a Klagenfurt nursery, waiting to be reused for a new project in Carinthia that was due to be announced sometime in 2020. In the coming months, as stated on the project website, an architecture competition will be launched for the construction of the *For Forest Campus*, to be located in the city of Tullnerfeld, where the two hundred trees in Praskac are supposed to go (For Forest, 2020a). Littmann

is happy to tweak and scale back his environmental concerns: in terms of his ecological commitment, he lets the bricks do the talking.

Furthermore, it is curious that the project developers' powerful PR department has been so reluctant to share any information regarding the forest's dismantling, its current status and the aftercare of the trees. Thus, the Twitter profile, @forforest\_art, has not provided any details about the project since its closing date. On the contrary, its pinned tweet between October 2019 and July 2020 reads "That's a Wrap!", on one of the photos of the forest that circulate online (fig. 9). While essential information from this ecological project is vanishing, *For Forest* becomes a "global initiative" with the subtitle *The Voice for Trees*, to sponsor the Austrian World Summit climate conference, organised by the Austrian federal presidency and its illustrious fellow citizen Arnold Schwarzenegger.<sup>15</sup>



Fig. 9. Pinned tweet of the account @forforest\_art (June 2020).

The PR strategy is thus consistent with one of Littmann's main goals: that "this picture [...] stays in people's minds" for their entire lives (Booker, 2019). By means of a striking image, it was all about "challeng[ing] our perception of nature and sharpen[ing] our awareness of the future relation between nature and humankind" —a relation that, if and when harmed by the ecological crisis, could be dangerously reduced in the future to

“admir[ing] the remnants of nature in specially assigned spaces, as is already the case with zoo animals” (*For Forest*, 2020c). But as a zoo, *For Forest* garnered somewhat modest numbers: 200,000 people came to see the installation itself, but only 40,000 attended the other events (*For Forest*, 2020a).

In terms of gauging its success, perhaps more than anything it was a triumph in PR. Identical descriptions and images could be read on dozens of trending pages, Facebook statuses, Twitter hashtags, and Instagram tags. They all praised the work's laudable intentions, as well as its ingenuity and the unusualness of the means employed. “A forest in a stadium”, in short, is clickbait in itself. Art functioned, like so many other times, as the ideal “social lubricant” for the circulation of images and imaginaries (Haacke, 1982) —a very refined form of exchange value, hurtling through social media. The picture does stay in the mind; and perhaps this even constitutes, in itself, the memorial so yearned for by Littmann.

### A contribution to the critique of ecological aesthetics based on *For Forest*

*For Forest* could be interpreted as a megalomaniac work that precludes, in each of the social relations of production that it establishes, and also in each strategic, aesthetic and discursive decision, any possibility of being read in terms of the most basic defence of the environment. The forest's disproportionate scale might seem, at first glance, to overshadow all the particular details of the ecological conflicts that the project was supposed to highlight. This becomes clearer when we make even the slightest effort to engage with basic environmental concerns, at least as a starting point that would allow us to determine an aesthetic of political ecology (Demos, 2013).<sup>16</sup> However, the image of a forest in a stadium has certain clout —it stays, as Littmann puts it, in the “memory”.

Thus far, our reading of this matter has deliberately put questions of representation to one side, in order to focus on the links between material and discursive practices. In a sense, we have resisted the image. In what follows, we first want to consider the current relevance of the methodological framework proposed by Marx, and systematised by the so-called “metabolic rift school” as materialist political ecology, in order to shift the discussion about *For Forest* towards the historical constitution of the difference between nature and society under capitalism. As such, we understand that, from Marx's unfinished project of political ecology, classic dilemmas of representation addressed by critical theory —such as the relationship between naturalism and fetishism, or defamiliarisation and emancipation— can be reworked today without the need to return to the

“critique of representation” framework, to thus regain critical effectiveness when it comes to understanding artistic practices from the perspective of political ecology. This is decisive when realising that what occupies the centre of contemporary debates in art and ecology, more than the products, images or “results”, are the social relations and visual epistemologies put forward by artistic practices —that is, the processes and the work, distribution and efficiency of the rifts, and the disputes come about within them.

Starting from this framework, and in contrast to it, we will later trace those elements that, in *For Forest*, reflect the imaginaries of the forest as being *pure* nature according to binary models that, while allowing us to think about the legitimacy of the dispossession and exploitation of land, also form a subject-object relationship which is divided according to ideal, abstract and ahistorical conditions. Imaginaries that are, ultimately, instrumental to the interests that serve as both institutional and cultural support for this idealistic aesthetic approach to the ecological question.

### 1. Marx and the forest: rift, dispossession and land

As outlined above, we will begin with a brief overview of those features of Marx's ecological thought, as well as certain Marxisms that may be of importance when addressing a critique of ecological aesthetics based on *For Forest*.

In this sense, the contribution of the so-called “metabolic rift school” stands out. This approach, developed by John Bellamy Foster, starts from the unfinished critique of Marx's political economy and links it to the research it contains on the ecological question. As such, this school of thought borrows the notion of metabolic rift from an expression in volume III of *Das Kapital*, where Marx pointed out that capitalist property relations and their tendency towards accumulation “provoke an irreparable rift in the interdependent process of social metabolism and natural metabolism prescribed by the natural laws of the soil”.<sup>17</sup> Foster (2004 [2000]) expanded upon Marx's late studies into the metabolic link between the natural and social fields, to highlight how this link “took on [...] a specific ecological meaning” via the interaction contained in “the concrete organization of human labor” (Foster, 2000: 158).<sup>18</sup> Thus, there would have been a rift in the conditions of the metabolic interaction between the natural and the social, with the historical development of the capitalist mode of production, under the processes of dispossession, enclosure and accumulation which, in short, brought about the disproportionate spatial separation between country and city. Although an interest in expropriation processes is already present in Marx's earliest work, from the study of legislative changes related to the forest that



institutionalised the theft of the commons that lies behind private property (Marx, 1975 [1842]),<sup>19</sup> it is from his later research into the “so-called primitive accumulation” (Perelman, 2000) that Marx would systematise the specific historical relationship that exists between the privatisation of land and the commodification of its resources under capitalism. It is in this alienation between nature and society —the peasant being dispossessed of his means of subsistence, expelled to the urban space and forced to sell his labour power to survive— where Marx observed a central aspect at the origin of the rift between country and city that is produced under capitalist conditions. In this way, as Raymond Williams would note, country and city appear not only as categories “of ideas and experiences, but [also] of rent and interest, of situation and power” (1973: 7). And in the field of culture, this separation would also appear as a reconfiguration of the relationship between nature and society, in which the “idea of nature” is permeated with “an extraordinary amount of human history” (Williams, 2005 [1980]: 67).

As Kohei Saito (2017) has pointed out, this concern is prevalent throughout Marx’s writings, i.e. that of the historical relationship, within capitalism, between property —based on the framework of expropriation— and the resulting alienation between society and nature —based on the framework of exploitation. It reaches its peak in his later work thanks to his dedication to the study of natural sciences, where he would find a scientific expression of the antagonism between country and city.<sup>20</sup> This is how Marx would elaborate a critique of political economy in relation to the depletion of the soil in capitalist production, based on the accumulation of large properties and the “disturb[ance] [of] the metabolic interaction between man and the earth”, as a result of the ever-increasing “preponderance” of “the urban population” that deepens the rift between country and city, and ends up “destroy[ing] at the same time the physical health of the urban worker, and the intellectual life of the rural worker” (Marx, 1982 [1867]: 637). Marx would become interested, in his later studies, in deforestation —as part of the deterioration of the soil due to the intensification and extension of capitalist agriculture— in relation to desertification, as well as in the consequent climatic changes to which this leads, due to the “radical reorganiz[ation] [of] the universal metabolism of nature from the perspective of capital’s valorization” (Saito, 2017: 250).

These underlying links, such as the one between deforestation and desertification, the product of extensive historical processes of expropriation and exploitation, as well as the resulting relationship between collective territory rights and the access to its resources, and social and ecological justice, have been extensively developed in recent decades, both within the most unorthodox trends of Marxism and within other currents of thought in dialogue with that school. These concerns, of course, involve aspects related to social domination under capitalism which, aside from the central

position of labour in its antagonism with capital, but also in relation to it, explore areas that are equally integrated into the relations of power and subordination that capital reproduces and generates as a functional part of its logic, such as those related to gender (Fraser, 2014; Federici, 2010 [2004]; Bhattacharya, 2017), race (Taylor, 2016; Nishime and Hester Williams, 2018), ethnicity or nationalism (Anderson, 2010; Brenner, 2018). In this way, the outlined disputes have situated the dispossession of life itself (be it through “non-productive” work, care, health, physical integrity or territory) at the heart of the ecosocial criticism of capitalism.

One of the most significant recent contributions on dispossession relates to the indigenous question, a field of study with particular relevance throughout the entire American continent, with different characteristics depending on the region. With regards to colonial settlement and dispossession in North America, social critique has deftly exposed the need to reformulate the notion of dispossession itself and the authority to speak about it, in order to develop an all-encompassing critique of the historical conditions that constitute and legitimise private property amid processes of colonial domination. Thus, for example, Robert Nichols starts from the long history of grievances over the territory and original populations of Standing Rock, up to the most recent struggle against the approval of the Dakota Access Pipeline. He suggests that we rethink the concept of dispossession as a critical category “in its own right” —that is, freed from its “historically subordinated role within the broader theory of primitive accumulation” (Nichols, 2020: 55), which, in turn, also allows us to rethink the category of land.

In line with reinterpretations of primitive accumulation, such as those by Rosa Luxemburg and contributions from Frantz Fanon,<sup>21</sup> Nichols suggests a shift, in terms of dispossession, that allows us to transcend the limitations of the domain of capitalist and colonial thought, and recover the idea of land in relation to work. This vision allows him to oppose both the pristine idea of wild nature, and the understanding of work (and its product) within the logic of mercantile exchange (Nichols, 2020: 74). For the worker, “the earth is his original larder, so too it is his original tool house” and it is “available without any effort on his part as the universal material for human labour”, writes Marx (1982 [1867]: 284-85). And as Nichols points out, “nature is not eternally self-same but is itself the product of previous generations of human praxis”, resulting in “a necessarily temporal and historical character” (Nichols, 2020: 76). The land, in short, links nature and work, indicating thus a specificity that is not only *historical*, but also *spatial*.

By revisiting *For Forest* from the methodological perspective as offered by the Marxian categories, it is possible to question the ways in which its visual

epistemology relates to concepts such as metabolic rift, dispossession and land, in order to expose the sham—even more notorious than its institutional audacity— of its supposed ecological claim.

## 2. A new naturalism for an old idealism

In the dominant visual culture, the construction of the forest obeys an epistemology that makes it an untamed space of *wild* nature, a blank slate that lends itself to its design and *improvement*—to the planning and productive exploitation typical of the instrumental rationalism of capitalism.<sup>22</sup> *For Forest* emphasises the abundant imaginaries of the forest that are part of this systemic cultural matrix that articulates, under capitalist conditions, the relationship between the country and the city. Thus, it is relatively easy to detect, in *For Forest*, a series of particular forest-like qualities that Littmann blatantly exploits: innocence, virginity, impotence, femininity, fertility, passiveness, stillness, primitivism, essentialism and exoticism. Essentially, a kind of parochial idea of the forest, a type of mystifying idealism, one that has been *naturalised* for so long by the dominant discourse that even Marx confronted it by challenging the “true socialists” (Foster, 2004: 195-198).

In this sense, it is unsurprising that, in his reflections, Littmann suggests that *For Forest* is a dystopian vision analogous to the zoo. For him, the zoo is the final refuge of a living nature at danger of extinction, whose freedom has sadly been taken away in order to preserve its existence. However, the zoo is a historical device of animal exhibition, pertaining to the colonial visual epistemology. Littmann’s botanical zoo would like to be a reminder of the looming drama, but it is nothing but the structural survival of an age-old fetish that activates a totally depoliticised sentimentality.

Besides, this analogy with the zoo obscures the piece’s closer links with other examples from the same history of Western visual culture, i.e. with works that more clearly show the relationships between Eurocentric essentialism, dispossession, violence and the struggles for social and ecological justice. This is the case, for example, of the epistemology of the circus and the instrumentalisation of Native American survivors, as happened with the Sioux and their Ghost Dance, for a fetishistic spectacularisation of the social violence that was exerted, fundamentally, on the right to the territory (Denzin, 2013; Raheja, 2011). As a visual device, *For Forest* revives, in a certain way, that same literal sense of the spectacle, aimed at provoking both fascination and abstract compassion—a kind of sweetened botanical archive that, framed by the stadium, serves as an instrument to legitimise the logic of enclosure and exploitation of the land.<sup>23</sup>

In any case, *For Forest* is not only linked to the nineteenth-century modes of exhibition of the natural sciences and their cultural variants, but also to naturalism itself in the arts. The overwhelming literality of the forest in Littmann's work, which seems to merge the object of representation with material means, allows us to resume the discussion about the differential features between naturalism and realism. According to a classical formulation by Williams (1977), a contradiction between literality and historicity underlies the conflict between these two currents. Thus, while naturalism “merely reproduce[s] the flat external appearance of reality with a certain static quality”, realism would be characterised by its desire to show “the essential historical movements, [...] the dynamic reality” (Williams, 1977: 65).

Therefore, Littmann's piece proposes a kind of new naturalism: in its literal replica of a forest, it detaches itself from history, production relations, social conflicts and the metabolic rift that underlies its image of nature. But also, going against the naturalistic tradition, in which literality is a strategy for bypassing cultural mediation, *For Forest* extols this very mediation: by confronting the spectator with a defamiliarised scene —the image of a forest inside a football stadium— Littmann provides the piece with its specific discursive intentionality.

Thus, we could summarise *For Forest*'s aesthetic strategies based on three interrelated axes. In the first place, the piece is within a naturalistic tradition, understood in both senses of the word: as part of a colonial visual epistemology founded on violence, dispossession and exploitation, and as part of an aesthetic strategy anchored in the power of literalism. Secondly, *For Forest* boosts the aesthetic effectiveness of literalism thanks to modernist strategies of decontextualisation. However, these strategies are not understood as that exercise in emancipatory vocation of modern aesthetics, for which defamiliarisation in the interests of “pure form” would mean a break with forms of fetishistic domination (Groys, 2014). On the contrary, in *For Forest* this decontextualisation is an operation of the forest's abstraction and fetishisation, emphasising the perpetual rift between country and city, between nature and society. Finally, the literality of the proposal means that it must be realised on a 1:1 scale —in the case of a forest, these are colossal dimensions. But this large-scale work is not carried out due to any desire for phenomenological confrontation with the presence of the viewer, nor for a problematisation of the possibilities of tackling the spatial and temporal magnitude of the ecosocial crisis from representation. Instead, its scale expresses the dynamics of growth, accumulation and systemic replication of the large properties, and its logical continuation can be found in the “spatial fixes” of mega-events.



Naturalistic literalism, defamiliarisation and large scale are thus a series of aspects in line with the rifts and reconfigurations of the relationship between nature and society that are typical of capitalist epistemology. Furthermore, their probability of occurring in the same time and place is so scarce that, as mentioned above, they could only ever be found via a consideration of the work as a site-specific piece. Even so, and despite its specificity, *For Forest* offers valid analysis categories for other artistic proposals due to the relationship it establishes between aesthetic choices and the dominant poetics, useful for the ahistoricity of so-called “green capitalism”. These categories are also helpful for understanding the mechanisms of sentimental fetishisation that set hegemonic cultural imaginaries in motion, either thanks to instrumental institutional politics or through other sectors of greater “cultural sophistication”.<sup>24</sup>

But good intentions are never enough. *For Forest*’s vision of the forest as a sacred place, threatened by the imminent destruction of Earth’s ecosystem and turned into a reserve, is built upon specific practices: ones that derive from the disruption between the country and the city under the historical conditions of the capitalist exploitation and dispossession of land. The production and exhibition of a piece like Littmann’s, a piece whose *raison d’être* is based on these very practices that it avoids mentioning, allows a radical critical reflection on the specificity of these conditions. And then we can make out, right there, in this misty realm where institutional aesthetic operations and great works of capital overlap, how the real opportunities to build a forest, like the one hoisted in *For Forest*, come about.



Fig. 10. Klaus Littman, *For Forest. The Unending Attraction of Nature* (2019). Photo: Gerhard Maurer.  
Source: <https://forforest.net/presse/>

## Bibliography

Anderson, Kevin (2010). *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Anderwald, Karl, Filzmaier, Peter and Hren, Karl (eds.) (2005), *Kärntner Jahrbuch Für Politik 2005*. Kärntner Druck- und Verlagsgesellschaft. Available at <https://www.jahrbuchkaernten.at/fileadmin/jahrbuch/Downloads/JBDP2005.pdf>, accessed 15<sup>th</sup> May 2020.

Bhattacharya, Tithi (ed.) (2017), *Social Reproduction Theory. Remapping Class, Recentering Oppression*. London: Pluto Press.

Booker, Christopher (2019), "An Austrian Art Exhibit Explores the Value of Nature", in PBS NewsHour, 7<sup>th</sup> September 2019. Available at <https://www.pbs.org/newshour/show/an-austrian-art-exhibit-explores-the-value-of-nature>

Brenner, Erica (2018), *Real Existing Nationalisms. A Post-Communist View from Marx and Engels*. London: Verso.

Burkett, Paul (2014 [1999]), *Marx and Nature. A Red and Green Perspective*. Chicago: Haymarket Books.

Burkett, Paul and Foster, John Bellamy (2017), *Marx and the Earth. An Anti-Critique*. Chicago: Haymarket Books.

Christie's (2019), "Ralph Rugoff's Moment." Available at <https://www.christies.com/features/Ralph-Rugoff-curator-Venice-Biennale-2019-9866-1.aspx>, accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

Clemente Vega, Paula (2018), "The 2017 Venice Biennale and the Colonial Other", Third Text Online, 1<sup>st</sup> November 2018. Available at <http://thirdtext.org/vega-2017-venice-biennale>, accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

Coulthard, Glen Sean (2014), *Red Skins, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Demos, T. J. (2013), "Contemporary Art and the Politics of Ecology", in Third Text, vol. 27, no. 1, pp. 1-9. DOI: <http://doi.org/10.1080/09528822.2013.753187>

Denzin, Norman K. (2013), *Global Commodification of Native America in Performance, Art, and Museums*. Walnut Creek, California: Left Coast Press.

Ezquiaga, Mercedes (2020), "Enzo Enea, el paisajista que comenzó salvando árboles y terminó fundando un museo", in *Telam*, 25th January 2020. <https://www.telam.com.ar/notas/202001/426930-enzo-enea-zuiza-museo-del-arbol-lago-zurich.html>, accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

Federici, Silvia (2010 [2004]), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.

For Forest. Das Kinoprogram (2019). Originally downloadable at <https://forforest.net/en/press/>, accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

For Forest (2020a), "Facts and Figures". Available at <https://forforest.net/en/fakten-for-forest/>, accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

For Forest (2020b), "F.A.Q.". Available at <https://forforest.net/en/faq/>, accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

For Forest (2020c), "For Forest. The Voice for Trees". Available at <https://forforest.net/en/start/>, accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

Foster, John Bellamy (2000), *Marx's Ecology*. New York: Monthly Review Press.

Foster, John Bellamy (2020). *The Return of Nature. Socialism and Ecology*. New York: Monthly Review Press.

Foster, John Bellamy and Clark, Brett (2020). *The Robbery of Nature. Capitalism and the Ecological Rift*. New York: Monthly Review Press.

Foster, John Bellamy, Clark, Brett and Holleman, Hannah (2020), "Marx and the Indigenous", in *Monthly Review*, vol. 71, no. 9, February 2020, pp. 1-19.

Foster, John Bellamy, Clark, Brett and York, Richard (2010), *The Ecological Rift. Capitalism's War on the Earth*. New York: Monthly Review Press.

Fraser, Nancy (2014), "Behind Marx's Hidden Abode", in *New Left Review*, no. 86, March-April 2014, pp. 55-76.

Groys, Boris (2014), "On Art Activism" in *e-flux journal*, no. 56, June 2014.

Haacke, Hans (1982) "On Social Grease", in *Art Journal*, vol. 42, no. 2, pp. 137-143.

Hachleitner, Bernhard and Manzenreiter, Wolfram (2010), "The EURO 2008 Bonanza", in *Soccer & Society*, vol. 11, no. 6, pp. 843-853.

Harvey, David (2001), "Globalization and the 'Spatial Fix'", in *Geographische Revue*, no. 2, 2001, pp. 23-30.

Heim, Christoph, "Stadion und Wald werden zum Gesamtkunstwerk", in *Basler Zeitung*, 31<sup>st</sup> March 2017b, p. 2.

Heim, Christoph, "Ein Laubwald steht im Fussballstadion", in *Basler Zeitung*, 31<sup>st</sup> March 2017a, p. 2.

Judah, Hettie (2019), "There's a Flood of Climate Change-Related Art at the Venice Biennale. Can It Make a Difference — Or Is It Adding to the Problem?", in artnetnews, 6<sup>th</sup> May 2019. Available at <https://news.artnet.com/art-world/climate-change-venice-biennale-1532290>, accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

Kennedy, Peter (2015): "Using Habermas to crack the European football championships", Sport in Society, vol. 20, issue 3, 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/17430437.2015.1088722>

Klagenfurt (2015), "Stadion: Der Ball liegt beim Landesverwaltungsgericht", Klagenfurt, 9<sup>th</sup> September, 2015. Available at [https://www.klagenfurt.at/\\_Resources/Persistent/f92c3e6a07b693b69a0d6a909e7431e7536f32aa/150909\\_15.pdf](https://www.klagenfurt.at/_Resources/Persistent/f92c3e6a07b693b69a0d6a909e7431e7536f32aa/150909_15.pdf), accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

Landsberg, Torsten (2019), "How Austria's far right turned the stadium artwork 'For Forest' into a campaign issue", in DW, 13<sup>th</sup> September 2019. Available at <https://www.dw.com/en/how-austrias-far-right-turned-the-stadium-artwork-for-forest-into-a-campaign-issue/a-50414886>, accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

Lesser, Casey (2019), "Inside the Indoor Beach Opera That's the Talk of the Venice Biennale", in artsy.net, May 14, 2019. Available at <https://www.artsy.net/article/artsy-editorial-inside-indoor-beach-opera-talk-venice-biennale>, accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

Littmann, Klauss (ed.) (2019), For Forest Projektzeitung. Downloadable at <https://forforest.net/en/press/>, accessed 30<sup>th</sup> May 2020.

Littmann, Klaus (2020a), "Definición". Available at <http://www.klauslittmann.com/es/definicion>, accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

Littmann, Klaus (2020b), "Real Fiction Cinema, Suiza 2010-2012/China 2015-2016". Available at <http://www.klauslittmann.com/es/proyectos/real-fiction-cinema-suiza-2010-2012-china-2015-2016>, accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

Littmann, Klaus (2020c), "List of Activities (Selection)." Available at <http://www.klauslittmann.com/en/definition/activities>, accessed 22<sup>nd</sup> May 2020.

Malm, Andreas (2017). The Progress of This Storm. Nature and Society in a Warming World. London and New York: Verso.

Mandler, Anja (2020), "For Forrest Prozess geht weiter: Platzmiete für Bäume nicht bezahlt", in 5min.at, 20<sup>th</sup> January 2020. Available at <https://www.5min.at/202001256346/for-forrest-prozess-geht-weiter-platzmiete-fuer-baeume-nicht-bezahlt/>

Marx, Karl (1982 [1867]), *Capital. A Critique of Political Economy*. Volume 1. London: Penguin, 1982 [trad. cast. *El capital*. Mexico City: Siglo XXI editores, 2008].



Marx, Karl and Engels, Frederick (1975 [1842]), "Debates on the Law of the Theft of Wood", in Karl Marx and Frederick Engels: Collected Works, Volume 1. New York: International Publishers [trad. cast. *Los debates de la Dieta Renana*. Barcelona: Gedisa, 2007].

Melis, Alessandro; Davis, Michael John, and Balaara, Allan (2017), "The history and invocation of the Arche in Austrian Radical architecture thinking", in *Cogent Social Sciences*, vol. 3, no. 1.

MoMA (2020), "Max Peintner, Take-Off, project (Perspective), 1974". Available at <https://www.moma.org/collection/works/831>, accessed 15<sup>th</sup> July 2020.

Nichols, Robert (2020), *Theft is Property. Dispossession and Critical Theory*. Durham and London: Duke University Press.

Nishime, Leilane and Hester Williams, Kim D. (2018), *Racial Ecologies*. Washington, University of Washington Press.

Perelman, Michael (2000), *The Invention of Capitalism. Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*. Durham and London: Duke University Press.

Playthegame (2015), "UEFA Euro Stadiums." Available at [http://www.playthegame.org/fileadmin/documents/World\\_Stadium\\_Index\\_5\\_UEFA\\_Euro.pdf](http://www.playthegame.org/fileadmin/documents/World_Stadium_Index_5_UEFA_Euro.pdf), accessed 28<sup>th</sup> April 2020.

Reuters (2009), "Austria nationalises ailing Hypo-FinMin", 14<sup>th</sup> December 2009. Available at <https://www.reuters.com/article/bayernlb-hypo-rescue/austria-nationalises-ailing-hypo-finmin-idUSWEA535020091214>, accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

Raheja, Michelle H. (2011), *Reservation Reelism. Redfacing, Visual Sovereignty, and Representations of Native Americans in Film*. Nebraska, UNP.

Sadjak, Patrick M. (2016), "Gericht lehnt Klage gegen Wörthersee Stadion ab", on [meinbezirk.at](http://meinbezirk.at), 13<sup>th</sup> January 2016. Available at [https://www.meinbezirk.at/klagenfurt/c-lokales/gericht-lehnt-klage-gegen-woerthersee-stadion-ab\\_a1603134](https://www.meinbezirk.at/klagenfurt/c-lokales/gericht-lehnt-klage-gegen-woerthersee-stadion-ab_a1603134), accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

Saito, Kohei (2017), *Karl Marx's Ecosocialism. Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. New York: Monthly Review Press.

Sportpark-Klagenfurt (2020), "Wörthersee Stadium." Available at <http://sportpark-klagenfurt.at/en/soccer/woerthersee-stadium/>, accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

StadiumDB (2020a), "Wörthersee Stadion." Available at [http://stadiumdb.com/stadiums/aut/hypo\\_group\\_arena](http://stadiumdb.com/stadiums/aut/hypo_group_arena), accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

StadiumDB (2020b), "Stadiums in Austria." Available at <http://stadiumdb.com/stadiums/aut>, accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

StadiumDB (2019a), "Austria: Forest to Grow on the Field in Klagenfurt." Available at [http://stadiumdb.com/news/2019/02/austria\\_forest\\_to\\_grow\\_on\\_the\\_field\\_in\\_klagenfurt](http://stadiumdb.com/news/2019/02/austria_forest_to_grow_on_the_field_in_klagenfurt), accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

StadiumDB (2019b), "Austria: Forest Replaced Field, Football Left Outside." Available at [http://stadiumdb.com/news/2019/09/austria\\_forest\\_replaced\\_field\\_football\\_left\\_outside](http://stadiumdb.com/news/2019/09/austria_forest_replaced_field_football_left_outside), accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

StadiumDB (2013), "Austria: Klagenfurt Stadium to be Renovated by Late 2013." Available at [http://stadiumdb.com/news/2013/05/austria\\_klagenfurt\\_stadium\\_to\\_be\\_renovated\\_by\\_late\\_2013](http://stadiumdb.com/news/2013/05/austria_klagenfurt_stadium_to_be_renovated_by_late_2013), accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

Sun & Sea (Marina) (2019a). "Handout." Available at <https://www.sunandsea.it>, accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

Sun & Sea (Marina) (2019b). "Press Release." Available at <https://www.sunandsea.it>, 10<sup>th</sup> June 2020.

Sun & Sea (Marina) (2019c). "Libretto." Available at <https://www.sunandsea.it>, accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

Tavares, Paulo (2018), "La naturaleza política de la selva: políticas de desplazamiento forzado de pueblos indígenas durante el régimen militar en Brasil", in *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, vol. 5, no. 9, pp. 86-103.

Taylor, Keeanga-Yamahatta (2016). *From #BlackLivesMatter to Black Liberation*. Chicago: Haymarket Books.

Thompson, E. P. (1993 [1991]), *Customs in Common. Studies in Traditional Popular Culture*. New York: The New Press [trad. cast. *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica, 1995].

Thompson, E. P. (1975), *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*. New York: Pantheon Books [trad. cast. *Los orígenes de la Ley Negra*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010].

UEFA (2008), "UEFA Euro 2008 Sustainability Report", November 2008. Available at [https://www.uefa.com/MultimediaFiles/Download/Competitions/EURO\\_/77/42/52/774252\\_DOWNLOAD.pdf](https://www.uefa.com/MultimediaFiles/Download/Competitions/EURO_/77/42/52/774252_DOWNLOAD.pdf), accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

Wank, Luise (2019), "A Curator Has Moved a Forest to a Soccer Stadium as a Warning About Climate Change. Here Is a First Look at the Epic Artwork", in artnet, 5<sup>th</sup> September 2019. Available at <https://news.artnet.com/exhibitions/klaus-littmann-installation-2019-1641940>, accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

Williams, Raymond (1977), "A Lecture on Realism", *Screen*, vol. 18, no. 1, pp. 61–74. DOI: <https://doi.org/10.1093/screen/18.1.61>

Williams, Raymond (1973), *The Country and the City*. London: Chatto & Windus.

Williams, Raymond (2005 [1980]), *Culture and Materialism*. London and New York: Verso.

Worldfootball (2020), "Austria » 2. Liga 2019/2020 » Attendance » Home matches." Available at <https://www.worldfootball.net/attendance/aut-2-liga-2019-2020/1/>, accessed 10<sup>th</sup> June 2020.

## Websites

<https://forforest.net/en/start/>  
<https://www.austrianworldsummit.com>  
<http://www.klauslittmann.com>  
<https://www.moma.org/collection/works/831>  
<https://es.uefa.com/insideuefa/news/newsid=259797.html>  
<https://www.enea.ch>

---

## Notes

<sup>1</sup> Significantly, *For Forest*'s film programme opened with the screening of Werner Herzog's *Fitzcarraldo* (1982). *For Forest. Das Kinoprogramm*. Originally downloadable at <https://forforest.net/en/press/>

<sup>2</sup> It should be noted that, although Littmann does not mention it, *For Forest* has certain links with Joseph Beuys' *7,000 Oaks*, presented at Documenta 7 in 1982. See <https://www.7000eichen.de/index.php?id=2>. Littmann's "carelessness" is even more striking considering that he is a self-professed disciple of Beuys (Littmann, 2020a).

<sup>3</sup> This is a school whose conception of nature has certain concomitances with ecofascist discourses (Melis, 2017: 15).

<sup>4</sup> See, for example, *Real Fiction Cinema* (2010-2016), held in cities in Switzerland, Italy and China (Littmann, 2020b).

<sup>5</sup> The exhibition *Kultort Stadion (The Stadium as a Place of Worship, 2003)*, for example, pre-empting his fascination with sports architecture, was organised alongside the German Football Federation and funded by UEFA. <https://es.uefa.com/insideuefa/news/newsid=259797.html>

<sup>6</sup> *For Forest*'s production plan had key points: fundraising through the "Adopt a Tree" project (5,000 euros per unit); contributions in the form of private sponsorship (such as the company Sportpark Klagenfurt, manager of the sports venue); and the capital contribution of a small group of patrons, notably including real estate companies businesses (*For Forest*, 2020a).

<sup>7</sup> This is how Peter Kaiser, Governor of the *Land* of Carinthia, describes it in *For Forest Projektzeitung* (2019: 18).

<sup>8</sup> For the then-mayor, Harald Scheucher, the added value in infrastructures of the city could be calculated in earnings of about 50 million euros, plus 45 million in increased purchasing power. In

addition, the stadium would have “an effect on the employment of around 1,500 new jobs per year” (Anderwald et al., 2005: 74-75).

<sup>9</sup> Other sources put the initial expenditure at 72 million euros, after acknowledging unforeseen increases in the budget (Hachleitner and Manzenreiter, 2010: 849).

<sup>10</sup> The Hypo Alpe Adria Bank was an Austrian private bank whose criminal financial activities grew exponentially in the 1990s, until it declared bankruptcy. The bank was rescued and dismantled in December 2009 by the Austrian government (Reuters, 2009).

<sup>11</sup> Harvey defines “spatial fix” as “capitalism’s insatiable drive to resolve its inner crisis tendencies by geographical expansion and geographical restructuring” (Harvey, 2001: 24), “achieved through fixing investments spatially, embedding them in the land, to create an entirely new landscape [...] for capitalist accumulation” (28).

<sup>12</sup> For further information, see <https://www.enea.ch>

<sup>13</sup> In the days before the opening, Littmann denounced acts of violence and intimidation instigated by BZÖ sympathisers and militants (Landsberg, 2019), which gives an idea of the ideological unrest in which *For Forest* was entangled. Littmann has said about his work that it is “an opportunity to come to terms with the past” and that it “denazifies Carinthia” (Raymund Spöck, in Littman, 2019: 14).

<sup>14</sup> This information was on the project’s homepage until April 2020. It has since disappeared. It remains, however, at Littmann, 2020c.

<sup>15</sup> <https://www.austrianworldsummit.com/partners>. It should be noted that, alongside these events, Klaus Littmann also announced, through social media, his new climate “awareness” project: *For Water*.

<sup>16</sup> T. J. Demos defines this as “a political ecology based on a commitment to environmental sustainability, biodiversity, social justice, human rights, economic equality and democratic practice — which identifies the overarching criteria for consideration of the artistic practices and critical positions” (Demos, 2013: 7).

<sup>17</sup> This passage reads like this in the original writings prior to the edition prepared by Engels, just as they have been recovered by Kohei Saito (2017: 206). Foster’s reading (as with the translations available in Spanish) is based on Engels’ edition, which obscures the relationship between social and natural metabolism mediated by the soil (Marx in Foster, 2004: 240).

<sup>18</sup> Among the extensive literary production of this school, linked to the magazine *Monthly Review*, it is worth highlighting Burkett (2014 [1999]); Burkett and Foster (2017); Foster, Brett and York (2010); Foster and Clark (2020); and Foster (2020).

<sup>19</sup> Similarly, E. P. Thompson, regarding the dispute between the common law of the plebs and the legislative changes of the elites in the transition to capitalism in England (1993 [1991]), became interested in the origin of the Black Act, which introduced the death penalty for those who, with their faces painted black, would go to the forests at night to cut down trees, hunt or fish (Thompson, 1975).

<sup>20</sup> See the role of the German chemist Justus von Liebig first, and then that of the agronomist Carl Fraas, in this development of Marx in Saito (2017).

<sup>21</sup> Fanon’s influence is also highly relevant, from the title itself, for another significant contribution to this same field of studies, as is Coulthard (2014). In response to this work, and as an important contribution to the debate, see Foster, Clark and Holleman (2020).

<sup>22</sup> A criticism, in this sense, can be found in Tavares (2018), whose work incorporates otherwise neomaterialist perspectives. For a reply to these positions from approaches with affinities to the metabolic rift school, see Malm (2017).

<sup>23</sup> The material dimension of the operation is even more disturbing given the fact that forests take up 61% of the land surface in Carinthia (*For Forest Projektzeitung*).



---

<sup>24</sup> In fact, despite its negligible impact on the art world, there is a significant coincidence between this series of aspects in *For Forest* and others that can be traced in quite a few pieces also proposed on ecological issues, but closer to the interests of the art world as legitimised by the institutions of the contemporary medium. Although it goes beyond the scope of this article, see, for example, the case of *Um sagrado lugar (A Sacred Place)* by Ernesto Neto and the critique by Clemente Vega, 2018—which investigates the marked depoliticisation when comparing the 2015 and 2017 editions of the Venice Biennale—; or *Sun & Sea (Marina)* by Rugilė Barzdžiukaitė, Vaiva Grainytė and Lina Lapelytė, winner of the Golden Lion at the Venice Biennale 2019 (*Sun & Sea*, 2019a and 2019b; Lesser, 2019). In the latter case, it is also meaningful that the curator of this edition, Ralph Rugoff (who just a few months earlier had curated the exhibition *Among the Trees* at the Hayward Gallery in London, full of great stars of contemporary art, to “explore our relationship with trees and forests”) decided on *May You Live in Interesting Times* as the title for the Biennale because with “a title like *Life in the Anthropocene* everyone’s going to look at every work through that” (Christie’s, 2019). It is worth noting that various local and international environmental organisations publicly expressed their discomfort that neither the exhibitors nor organisers of the Biennale contacted them to minimise the environmental impact of the event (Judah, 2019).

## Commons, cosmopolitics and aesthetics of sustainability

Bernardo Gutiérrez

*Independent researcher* / [bernardobrasil@gmail.com](mailto:bernardobrasil@gmail.com)

Translated by Bernardo Gutiérrez and George Hutton

---

### Abstract

When Turkey and Brazil joined the cycle of global revolts in 2013, it brought about a social ecosystem of resistance based on the defence of the urban and natural commons, with green spaces as the main field of action. The Brazilian protests went from an initial demand to lower public transport fares, to a call for an expansion in the right to the city, denouncing the unsustainability of the main cities and the country's low quality of democracy. The occupations by the Movimento Parque Augusta in São Paulo, and the Aldeia Maracanã in Rio de Janeiro, among others, echoed the cosmopolitics that challenges narrow-minded thinking and seeks to reverse the division between culture, nature and politics. In both Brazil and Turkey, the aesthetics of a new eco-communitarian sustainability were developed, which simultaneously preserves social and environmental balance. The Brazilian struggles put forward a new approach to the commons, from indigenous cosmopolitical perspectives.

### Keywords

commons; indigenous; cosmopolitics; park; sustainability; occupation; Turkey; Brazil.

---

### 1. Introduction

During the protests that demanded the conservation of the Gezi Park in Istanbul, a site under threat from the construction of a shopping centre, one of the images that went viral (Figure 1) contrasted two photographs. The first showed a clean Gezi park with neat rubbish bags; the second, all the trash left behind on Istanbul's Kazlıçesme Square after a rally in support of Recep Tayyip Erdoğan, the Prime Minister of Turkey. The act of cleaning the park was associated with the collective action of the occupiers,<sup>1</sup> whom Erdoğan had defined as *çapulcu*, i.e. "thieves" or "vandals". The ecosystem of the Turkish protests soon appropriated the term *çapulcu* and turned it into a positive identity marker.



Figure 1.

Framed as visual responses to the government's stigmatisation of them, the images of the "vandals" were acts of resistance, but above all they showed an alternative way of inhabiting the public space. *The Aesthetics of Protest*<sup>2</sup> project revealed that the images of the day-to-day life in the Gezi Park campsite were more significant than any of the iconographic elements.<sup>3</sup> While the media focused on police violence, many images taken by the occupiers themselves portrayed activities like eating, sleeping, cleaning, reading or gardening. The images that captured the non-action of the protest, those between-times and intervals, at the same time constructed the aesthetics of the sustainability of green space, and of the movement itself. Although images of the camp's day-to-day life had been recurrent in the movements in Egypt, Spain or the United States (Figures 2 and 3), the occupation of Gezi Park was inscribed somewhat differently, given that this was an environment that included biodiversity. Firstly, the *Diren Gezi* ("Resist Gezi") movement introduced the defence of "the commons" or "common goods"<sup>4</sup> into the cycle of global revolts. The occupied park was not a mere stage for the movement, but its main *raison d'être*. *Diren Gezi* triggered, all across Turkey, similar struggles in defence of the "urban commons" (Gidwani and Baviskar, 2010). Secondly, the visual output of the *Diren Gezi* movement was largely inspired by plant life, and it formed a peculiar hybridisation of human bodies and trees, suggesting an eco-communitarian kind of sustainability that went beyond the physical space they were defending. In *Diren Gezi*'s visual universe, people do not occupy the world, but rather they inhabit it, weaving their own paths and bodies into a constantly evolving fabric of life.<sup>5</sup>



Figure 2. Cleaning in Tahrir Square in Cairo (02/24/11, Caravan), Madrid's Puerta del Sol (06/12/11, Juan Plaza) and Istanbul's Taksim Square (06/02/2013, Nar Photos).

Figure 3. Left: Recycling point at the campsite in Sol, Madrid. Photo: Virginia Dorta. Right: Allotment at the campsite in Sol. Photo: Santi Vaquero.

Brazil connected with the Turkish revolts like no other country. In June 2013, a few days before the protests by the Movimento Passe Livre (MPL) that called for the reduction of the urban transport rate, the Fica Ficus collective from Belo Horizonte held an online debate with the campers at Gezi park. From that point on, the Turkish-Brazilian relationship became increasingly close. The connection between the Movimento Parque Augusta de São Paulo and Diren Gezi was especially fruitful. The movements co-released the manifesto *Reclaiming Our Parks*,<sup>6</sup> and they promoted a global alliance in defence of the “urban commons” and the community management thereof.

The aesthetics and narratives in defence of the “urban commons” of Brazil’s cities included worldviews of indigenous peoples. The Aldeia Maracanã in Rio de Janeiro, an indigenous occupation attached to the Maracanã football stadium, introduced indigenous peoples’ ways of doing things into the cycle of protests. In turn, this facilitated an evolution in “cosmopolitics” (Stengers, 2007), understood as a politics in which the “cosmos” refers to the unknown, made up of multiple and divergent worlds. “Cosmopolitics”, in Latin America, subsequently appeared as “cosmopolitical discourse” (Kopenawa and Albert, 2010; Sztutman, 2019), “indigenous cosmopolitics” (Schavelzon, 2013), “cosmopolitical communities” (De la Cadena, 2017), “cosmopolitical struggles” (Tible, 2010), “cosmopolitical performance” (Viveiros de Castro, 2015) and “cosmopolitical territory”.



This article seeks to draw connections between the images and imaginaries that arose from the protests in Turkey and Brazil. On the one hand, we will analyse how the defence of “the commons” brought about an atmosphere for protest in Turkey, as well as the aesthetic and narrative complicity with the Brazilian movements. In the case of Brazil, we will see how the cosmopolitical universe facilitated articulations between global “populist citizenship” (Gerbaudo, 2017) and other worldviews. In both Brazil and Turkey, the emerging aesthetics of eco-community sustainability went beyond protecting the environment.

As a way of defining the collective subject of the occupations and social action of the 2011-15 protest cycle, I will borrow the concept “global crowd” from Susan Buck-Morss (2013). The “global crowd” does not place the crowd’s focus (Negri & Hardt, 2004) upon the multiplicity of experiences and multicultural identities, but rather on a certain synchronicity of heterogeneous practices. The “global crowd” is associated with the concept of “translocal commons”, which has to do with a local and global production of the commons.

## 2. Urban commons, natural commons



Figure 4. A still from the project *Mapping the Commons Istanbul*, Pablo de Soto & Hackitectura, 2012.

Scene 1. A grey-haired woman speaks in a circle, in Gezi Park: “There is one condition for them to build a building: the park to be empty. So, friends, occupy it!”, she concludes.

Scene 2. The trunk and branches of a tree in Gezi Park, covered by multi-coloured fabrics, resemble a person. Superimposed onto the audiovisual image of this tree is a phrase: *We have a common space at the heart of the city*.

These scenes are from the video *Taksim Square (Istanbul Commons)*,<sup>7</sup> one of the audiovisual pieces produced during the *Mapping the Commons* seminar, directed by the architect Pablo de Soto in late 2012. *Mapping the Commons*<sup>8</sup> uses the antagonistic conception of the “common” put forward

by the philosophers Antonio Negri and Michael Hardt (2009). For these authors, the “common” intertwines the material world (air, water, land, forests) with the social production necessary for human interaction. The “common” is everything that belongs to everyone and no-one at the same time, but it is also a successful strategy for building up a human collective’s skills (Lafuente, 2007).

The theoretical hypothesis of *Mapping the Commons* is committed to enriching the field of the “urban commons”, a field which is less prolific than that of “common goods”. David Harvey (2012) considers that when people occupy squares, parks and streets to make political demands, public space becomes an “urban common good”. Ana Méndez de Andes uses the term “urban commons” to refer to the emerging systems of organisation and management that combine “material and immaterial elements, which resemble traditional communities of production and care, as well as those communities dedicated to knowledge and socialisation, and which are situated halfway between autonomy and institutionalisation”.<sup>9</sup> For their part, Vinay Gidwani and Amita Baviskar consider that the “urban commons” include:

Air, parks and public spaces, public transport, public health systems, public schools, waterways. But also wetlands, bodies of water and river beds; streets where people work, live, love, dream and disagree; and bazaars.<sup>10</sup>

The Istanbul edition of *Mapping the Commons* took place just as the city was undergoing sweeping privatisations and gigantic construction works. The Turkish documentary *Ekümenopolis*<sup>11</sup> denounced, since 2011, a neoliberal urbanism that had caused Istanbul to exceed its ecological, economic and population limits. Half a year before the Gezi Park protests, *Mapping the Commons* thought up, acted, and created an audiovisual language to reclaim the “urban commons”. The video *Water (Istanbul commons)*<sup>12</sup> is about the privatisation of water. *For-rest*,<sup>13</sup> meanwhile, denounces the fact that the construction of a third bridge over the Bosphorus Strait would mean the disappearance of the Belgrade Forest.

Although various different complaints against the Erdoğan government led to the occupation of the Gezi Park, the defence of the park itself was always the central issue. Unlike other outbreaks of the “global crowd”, which turned into multifaceted revolts, the defence of the “natural commons” was the great Turkish mantra. The visual artist Edam Acar argues that it all started with a tree:

It all started with a tree. When those protecting the trees were attacked with tear gas, we saw it on the Internet and we couldn’t stay at home. It all started with a tree. Sensitive people who went to Gezi Park started pitching tents. We all had different worldviews, but the same goal: the right to live.<sup>14</sup>



Figure 5. From left to right: posters by *Hummus for Thought*, *Ozde Cayir*, *Everywheretaksim.net*, *OccupyDesignUK*, *DeniseMartins*, *Gabriel Soares* and *Ster Farache*, *Ozg* and *Adbusters*.

During the camping, Gezi Park became a self-proclaimed Republic of Gezi,<sup>15</sup> a world of worlds where Kurds, gay people, anarchists, communists, environmentalists and football fans could share the same space (figure 6). In the middle of the park, fine arts students erected a “vandal tree” (figure 7), made from pieces of fencing and tree trunks that had been uprooted by bulldozers, so that the campers could nail their wishes to it.<sup>16</sup> The vandal tree was not an ornament, but rather a symbol and strategy for the construction of a place to “live-in” the trees, configuring a “being-between” identities, worlds and dissensions.<sup>17</sup> The raised fist, historically related to popular struggles, was transformed into a tree trunk, or into something taking root (figure 5). The tree trunks were humanised, becoming visual elements of a pro-park and pro-community resistance. Some of the images associated with the *kirmizili kadın* (the “woman in red”), one of the great icons of the revolt, depicted her with branches for hair.

The so-called “spirit of Gezi”<sup>18</sup> spread to other neighbourhoods and cities in Turkey. The images and graphics produced by the Gezi camp inspired actions of resistance and the birth of groups in defence of parks and forests. In turn, the narrative of defending the “natural commons” led to Diren Gezi forging links with specific collectives engaged in ecological struggles, especially in Brazil. On 9<sup>th</sup> June 2013, a few days before the riots broke out in Brazil, the Fica Ficus collective<sup>19</sup> held the *Ato Turquia Livre* meeting that included a digital debate with some Gezi campers. After months of trying to prevent the trees on an avenue in Belo Horizonte from being uprooted, Fica Ficus got involved with global struggles. Meanwhile, in the streets of Rio de Janeiro people shouted “acabou a modormia, o Brasil vai veir uma Turquia” (the good life is over, Brazil is going to become Turkey). Why was the spirit of Gezi a reference for the Brazilian protests? What specificities did Brazil contribute?

Figure 6. Gezi Republic. Image: [postvirtual.wordpress.com](http://postvirtual.wordpress.com)

Figure 7. Çapul tree. Thomas Campean/Rex Features.

Figure 8. Left: Activity at Aldeia Maracanã. Photo: Vírus Planetário. Right: urban gardens. Photo: Catalytic Communities.

### 3. An indigenous village in front of the Maracanã football stadium

During the second eviction of the Aldeia Maracanã (i.e. the “Maracanã Village”) occupation in Rio de Janeiro, the indigenous leader José Guajajara perched on top of a tree. For twenty-six hours, his wife, Potira Kricati, along with a group made up of indigenous people, punks, black blocs and activists in Anonymous masks (figure 9) tried to circumvent the police siege in order to take him water and food.<sup>20</sup> That ascent to the top of the tree was, for the visual artist Flávia Meireles, the “action with the effect of a performance” of Ocupa Árvore<sup>21</sup> (i.e. “occupy the tree”), and it would inspire future actions from treetops.

The Aldeia Maracanã was born in 2006, when seventeen ethnic groups came together to occupy the old Museum of the Indian, located next to the



Maracanã football stadium. Having been abandoned three decades beforehand, the building was in ruins: plants and moss covered the walls, and humidity had corroded the floors and tiles.<sup>22</sup> Since the building's occupation, Aldeia Maracanã served as a space for coexistence between indigenous people from all over Brazil and urban youth who joined “that singularity, that way of seeing reality that differs from the material and financial search”.<sup>23</sup> The monthly event of songs and dances, *Contaço de histórias indígenas*, was frequented by the neighbours. The prayer house of Iara, the healer, became a kind of sanctuary, attracting people from all over Rio de Janeiro.<sup>24</sup>



Figure 9. From left to right: posters by Sedat Geber, Anonymous (Devian Art), Titi Cernelos and OccupyDesignUK.

Figure 10. Encounter at the Aldeia Maracanã. João Lima, 20/01/2013.

In March 2013, the Government of the State of Rio de Janeiro ordered the first eviction of the Aldeia Maracanã. Against the backdrop of the 2014 World Cup, the entire Maracanã stadium complex was passed into the hands of a private consortium. From the outbreak of the Brazilian protests in June 2013, the cries of *o Maraca é nosso* (“Maracanã is ours”), against the privatisation of the Maracanã stadium, got louder and stronger. In the article “Nem do estado, nem do mercado, or Maraca é nosso!”,<sup>25</sup> Alexandre Mendes argued that the fight against the privatisation of the Maracanã was articulated with the “affirmation of the indigenous difference and its territorialities and with the ways of life of the users”. The author defines

Maracanã as a "common" not reducible to public management, but rather from the infinite fabric itself that produces worlds and lives, wealth and social multiplicity.

After the first eviction in March 2013, the Museu do Índio was occupied again. In the Aldeia Maracanã, the indigenous people held open assemblies, poetry events, cinema, Tupi language classes, women's conversation rounds and gardening sessions to replant the building's surroundings.<sup>26</sup> The asphalt that surrounded the old Museum of the Indian had become cracked, giving way to urban gardens (figure 8) and bamboo structures. Through the exchange of learnings, and open sessions, the Indigenous Intercultural University was born, run by indigenous people, thus breaking with five centuries of state tutelage over them. The indigenous movement of the Aldeia Maracanã sought a "speaking place" to express their demands.<sup>27</sup>

The Aldeia Maracanã had links with new occupations in Rio de Janeiro such as #OcupaCabral. The images of Aldeia members in political demonstrations or assemblies reinvigorated the so-called "June movement" (figures 11 and 12). The ways of doing of the Aldeia entered into dialogue with the imaginaries, practices and governance mechanisms of what Paolo Gerbaudo (2017) calls "populist citizenism". However, the Aldeia contributed its own visions and ways of doing. One of the Aldeia's most visually enduring slogans, "the management is indigenous" (figure 13), provides clues. The "indigenous management" of the Aldeia would be a kind of self-government that comes from a community's manual use of the elements in the surroundings, such as objects, instruments, spiritual rites, personal relationships or plant/animal matter.



Figure 11. Indigenous people from Aldeia Maracanã in front of a banner with the slogan *Aldeia Maracanã Resists*, in Rio de Janeiro. Photo: Diego Felipe.

Figure 12. An indigenous leader poses with Batman da Baixada, a character who became popular in the wave of protests in 2013. In 2015, Batman da Baixada disappointed social movements by supporting the impeachment against Dilma Rousseff.

Figure 13. Left: picture from Mônica Lima's Facebook profile, from Resistência Aldeia Maracanã, 28/06/2014. Right: Maynymi Guajajara's Facebook profile, 29/05/2014.

### 3.1. The cosmopolitical performance



Figure 14. Montage, #IndioResiste (anonymous), activists in the evictions of Parque Augusta, São Paulo (Danilo Verpa / Folha Press) and Fernanda Silva's performance in Rio de Janeiro (Coletivo Clap).

Ever since the French anthropologist Bruce Albert and the Yanomami shaman Davi Kopenawa published *La Chute du ciel: Paroles d'un shaman yanomami* (2010), the concept of “cosmopolitics” has taken new directions in Latin America. Various authors developed Amerindian becomings and narratives for the “cosmopolitics” that the philosopher Isabelle Stengers (1997) had coined as a politics of a cosmos in which multiplicity and divergence manage to be articulated. Stengers’ “cosmopolitical” proposal is to slow down reason and awaken a different consciousness. “Cosmopolitics” aims to include both the world of the non-human and so-called nature in the struggle.<sup>28</sup> “Cosmopolitics” politicises nature, since the cosmos embraces everything, including non-human entities that make humans act.<sup>29</sup>

Before the 2015 translation of *La Chute du ciel* into Portuguese, several Brazilian authors highlighted the cosmopolitical character of the Yanomani leader's speech. Jean Tible linked Davi Kopenawa's “cosmopolitical discourse” with the “cosmopolitical struggles”<sup>30</sup> of indigenous peoples. In his book *Marx Selvagem*<sup>31</sup> (2013), Tible reviews how “indigenous cosmopolitics” cultivates social relations beyond the dualism of nature/ecology and culture. For his part, Renato Sztutman, also from Brazil, highlights that Stenger's “cosmopolitics” proposes a reactivation and resumption of links, of ways of bringing about connections and resisting the imposition of a univocal ontology.<sup>32</sup> In turn, other Latin American voices are opening new doors for “cosmopolitics”. The Argentine Salvador Schavelzon speaks of “indigenous cosmopolitics” and “cosmopolitical communities”, and he asserts that “[cosmopolitics] opens the possibility of thinking about the world without a

vision based on the opposition culture/nature, anthropocentric and oriented to economic growth and the constitution of a centralized political power separated from the community”.<sup>33</sup> The Peruvian Marisol de la Cadena<sup>34</sup> describes how Andean indigenous civilisations invoke a culture that includes both nature and the “earth-beings” (mountains, rivers, rocks, lagoons) who have no voice in political language.

In the introduction to the Brazilian version of *La Chute du ciel: Paroles d'un shaman Yanomami*,<sup>35</sup> the anthropologist Eduardo Viveiros de Castro considers the words of the Yanomami shaman as an authentic “cosmopolitical performance”. Kopenawa's speech is a performance in which the description of the Yanomami universe portrays white people as “people of commodity”, and also depicts their unhealthy relationship with the land. The “cosmopolitical performance” is, for Viveiros de Castro, a shamanic session, a political treatise and a compendium of Yanomami philosophy that make up a very strong speculative oneirism. In “cosmopolitical performance”, images have all the force of concepts, and the extrospective experience of the hallucinatory journey takes the place of the meditative introspection of enlightened modernity. Kopenawa's mental images burst forth like a torrent, able to activate bodies, relationships, desires, and images of resistance.

José Guajajara's “action with the effect of a performance”, at the top of a tree in the Aldeia Maracanã, was part of a “cosmopolitical performance” of speculative visions. José Guajajara there in the treetop made visible a multiple world, a way of inhabiting the earth, an “other relationship” with the cosmos. José Guajajara's “cosmopolitical performance” would inspire different actions. One of them occurred in November 2016, when the transgender actress and theatre director Fernanda Silva began her performance *Somos involuntários da pátria porque outra é a nossa vontade* (“We reject our homeland because we want a different one”)<sup>36</sup> from the top of a tree, in a cultural space in Rio de Janeiro. The choice of the tree as a frame was a rereading of José Guajajara's performance, to guarantee “the memory and the right to space of a large part of the Brazilian population”.<sup>37</sup> The text that was read/performed, the *Involuntários da pátria* discourse in which Eduardo Viveiros de Castro considers all the natives of Brazil to be indigenous, was no accident: “Indians are the members of peoples who are aware of their historical relationship with the indigenous who lived in this land before the arrival of the Europeans. Considering all Brazilian Indians, Viveiros de Castro pointed to a broad cosmopolitical alliance of resistance: “We here feel like the Indians, like all the indigenous people of Brazil.” Fernanda Silva's “cosmopolitical performance” reaffirmed that “the Earth is the body of the Indians, and the Indians are part of the body of the Earth”.<sup>38</sup>





Figure 15. Distance markers to other parks or spaces of resistance placed within the Parque Augusta de São Paulo during its occupation. Left: Bernardo Gutiérrez. Right: Ricardo Matsukawa.

#### 4. Living well, producing the commons and existential territories

During the occupation of Augusta Park in São Paulo, signs attached to a wooden post pointed the way to the emblematic places of the Movimento Parque Augusta.<sup>39</sup> Other parks in Brazil that were experiencing resistance processes appeared on the signage, such as the Gomm Park in Curitiba or the Cocó Park in Fortaleza, as well as iconic campsites like Cinelândia in Rio de Janeiro or Taksim Square in Istanbul. One of the arrows pointed towards the Santuário dos Pajés, an indigenous space in Brasília in which indigenous people share their experience with urban youth. The practices and imaginaries of the cycle of revolts of the “global crowd”, 2011-15, and the “indigenous management” and “cosmopolitical visions” of the Santuario dos Pajés or the Aldeia Maracanã, were all present in Augusta Park.

The main objective of Movimento Parque Augusta was the conservation of Parque Augusta, a private park with the city’s last virgin forest of the Mata Atlântica. The threat of construction in the park triggered a collective resistance that was also fighting for alternative ways of managing space and thinking about the city.<sup>40</sup> The Movimento Parque Augusta claimed that “a public park constitutes a common good, belongs to the social fabric of the city and cannot be at the mercy of private and speculative interests”.<sup>41</sup> During its occupation, inside the park there were tents, reading areas, a recycling area, tents for political debates, bamboo constructions, yoga classrooms, temporary swimming pools and exhibitions of photographs and posters. The images of a collective daily life (figure 16) pieced together an aesthetic of living in tune with the world’s other occupied spaces. In an open assembly, one of the rotating spokespeople emphasised that horizontality, pluralism, public space, permaculture, direct democracy, respect and generosity were the key values of the movement.<sup>42</sup> The Movimento Parque Augusta, as well as the diverse ecosystem of movements that emerged after the June 2013 revolts, dialogued with the cycle of global protests. Despite this, it still had a strong indigenous character.



Figure 16. From left to right (top to bottom): Adriano Vizoni / Folha Press, Bernardo Gutiérrez, Movimento Parque Augusta and Ricardo Matsukawa.

To define Augusta Park, the anthropologist Alana Moraes borrowed Félix Guattari's concept (1989) of “existential territory”. An “existential territory” enables the ethical-political articulation between the three ecological registers (environment, social relations and human subjectivity) that Guattari called “ecosophy”. Augusta Park has been a “witching territory” in which to think about “the body and the possibilities of producing a collective body with our differences”,<sup>43</sup> a precarious and singular “existential territory” capable of bifurcating life based on praxis that make it habitable for a human project. The word “ecology”, for Guattari, is no longer linked to a minority of nature lovers, and instead is an eco-logic of daily social life. The “existential territories” are governed by the multipurpose logic of mental ecologies and by the “group Eros principle of social ecology”.<sup>44</sup>

Hybridisations of human bodies and vegetation abound in the posters of São Paulo's Movimento Parque Augusta (figures 19 and 20), as well as the humanisation of leaves, trunks and branches. In the daily life of the Augusta Park occupation, bodies are entangled with vegetation and natural elements in multiple ways. Looking for the current of the underground rivers in São Paulo (figure 21), one of which passes under the Augusta Park, community is rescued and built around water, because “water connects us to bodies, which are water”.<sup>45</sup> In April 2014, during one of the activities of the FestiATO festival, hundreds of people hugged the park's centennial rubber mill (figure 16), a gesture in support of indigenous peoples. In the “existential territories” of the Brazilian parks, the indigenous approach to “living well” articulates and shapes «the commons that give us life and allow us to conserve what is alive” from a plurality of life forms.<sup>46</sup> The “living well” (figure 22) of the Brazilian communal parks is the basis of

an ecosophy that is practical and speculative, ethical-political and aesthetic.<sup>47</sup>

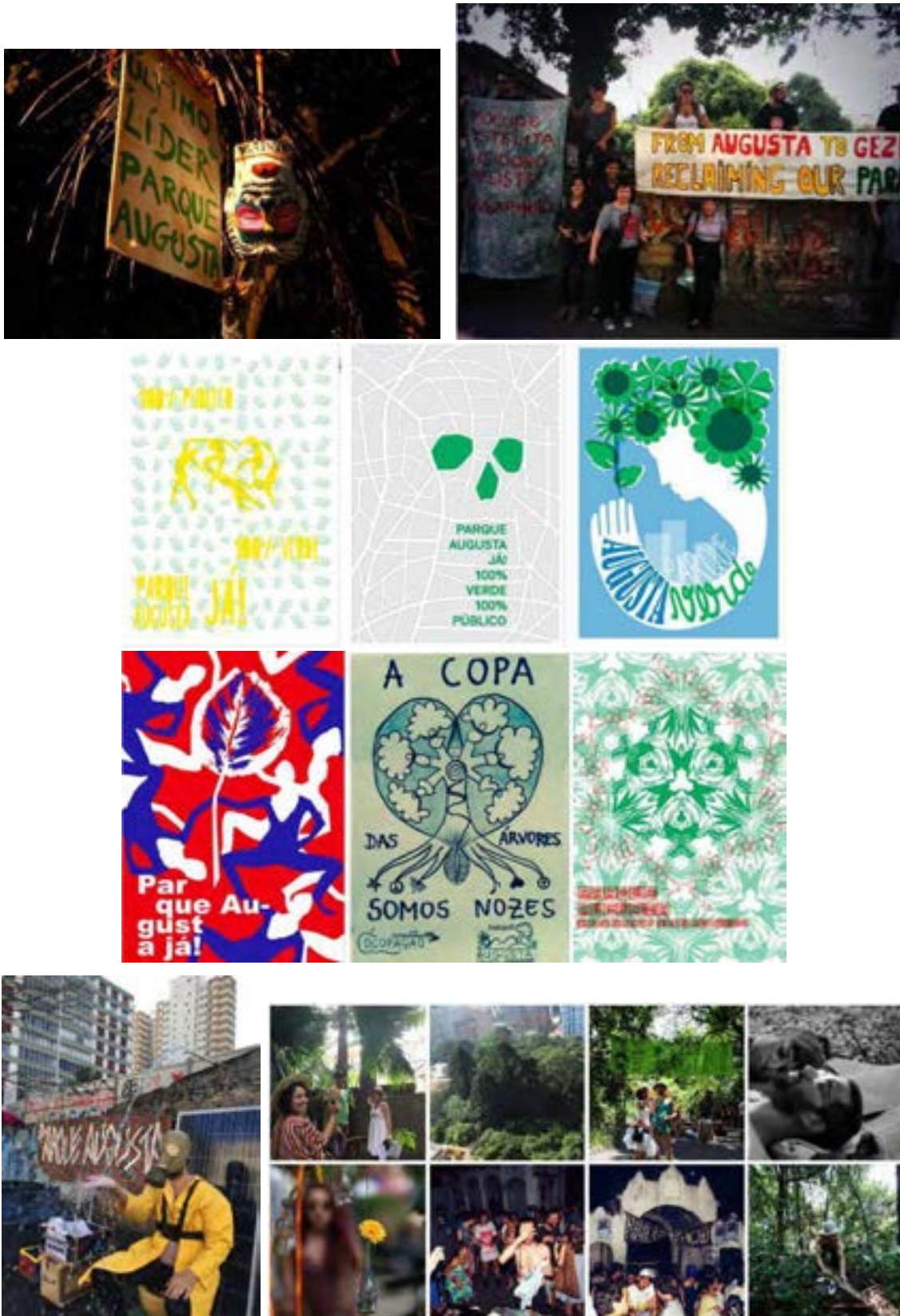




Figure 17. Photo: Bernardo Gutiérrez.

Figure 18. Visit to the Augusta Park of São Paulo by activists from Diren Gezi (Istanbul), Ocupe Estelita (Recife) and Isidoro (Belo Horizonte) Photo: Movimento Parque Augusta.

Figure 19. Left and centre: Denise Martins, Gabriel Soares and Ster Farache. Right: Lorena de Paula.

Figure 20. From left to right, posters by Manuela Eichne, Letícia Mourão and Guilherme Laureate.

Figure 21. Mobile Aquatic Park of the SeCura Humana collective. Community performance of the extraction of water from below the water table of Augusta Park (July 2018).

Figure 22. Everyday life in Augusta Park. Source: @TakeTheSquare (Twitter).

It would be somewhat forced to claim that the indigenous struggles were closely related to the Movimento Parque Augusta. Even so, there was a growing synergy with indigenous causes and views. At the first edition of the Parque Augusta's Forum, the Guaraní leader Sônia Aramari shared the problems and self-organisational forms of the Terra Indígena Jaraguá. During the 2014 FestiATO, *indio é nós* ("we are Indians") was the common cry. The "cosmopolitical connections"<sup>48</sup> of the Movimento Parque Augusta would gain clout from 2017. The Parque Augusta Forum for Environmental Ecology<sup>49</sup> linked "cosmopolitical" theory and practice with the resistance of São Paulo's green spaces.

During this Forum, the anthropologist Renato Sztutman stated that the struggle of the Guaranís in the São Paulo context is necessary if the city is to continue to exist. Sztutman insisted on the need to "reactivate connections with the land in cities to protect themselves from the curses of capitalism". Djera Mirim, chief of the Jaraguá village, suggested a union between the Guaraní and the Movimento Parque Augusta. In turn, Yakuy Guaraní Tupinambá established similarities between the struggle of the park and that of the Tupinambas of Bahia, highlighting the importance of "conserving a space with a social and spiritual relationship with nature." The urban walk organised by the collective Cosmopolitical Territory, to receive the witch Starhawk<sup>50</sup> (figures 23 and 24), travelled through a territory in which politics is demanding to be thought with "the cosmos, in a world in which many worlds fit, as say the Zapatistas".<sup>51</sup>







Figure 23. Fica Ficus movement, Belo Horizonte. Photos: O Tempo (left) and anonymous.

Figure 24. Walk with Starhawk "the witch", São Paulo, 21<sup>st</sup> May 2017.

Figure 24 (b). Tour with the "witch" Starhawk in São Paulo, 21<sup>st</sup> May 2017. Photo: Salvador Schavelzon.

## 5. Conclusions: Towards a cosmopolitical aesthetic of sustainability



Figure 25. Interventions by LabLUXZ\_ in Terra Indígena Jaraguá (São Paulo). Photos: José Moreau.

On the day of the police eviction of the Augusta Park occupation, a group of people resisted in a treetop. One of them was the visual artist Paulinho Fluxus, who, dressed in pink, was symbolically fighting against the police forces. From the top of a tree, resisting in an act of non-combat, a new episode of the performance *Occupy Árvore* made visible the non-urban sphere of the São Paulo megalopolis and its cosmopolitical sensibilities. Fluxus<sup>52</sup> maintains that the idea of a life in the trees came from conversations with Korubo, an indigenous person in the Santuario dos Pajés in Brasília. Korubo, who had spent part of his life above the treetops and ended up moving to the Aldeia Maracanã. After the eviction, the “existential territory” of the Augusta Park lived on in a deterritorialised way, producing subjectivities, shaping relationships and worlds. Four years after the eviction, the São Paulo City Council made the Augusta Park property public again.<sup>53</sup> The world deployed<sup>54</sup> by the Movimento Parque Augusta for years anticipated the legal protection of many green spaces of the Rede Novos Parques SP. At the same time, it made other ways of life visible, and it fostered connections with different indigenous movements, especially with the Jaraguá indigenous land.<sup>55</sup>

The LabLUXZ\_, in which Paulinho Fluxus participated, used “nomadic guerrilla technologies” to carry out light-based interventions in support of the Guaraní Mbyas tribe of Jaraguá (figure 25). By placing high-tech technology at the service of ancestral Guaraní visions, LabLUXZ\_ “reinforced the shields and strengthened the arrows of a symbolic-spiritual war”.<sup>56</sup> The rays of the LabLUXZ were aesthetic shots, skins of images of age-old wisdom, cosmopolitical flashes, extrospective images to combat the world of the “commodity man”.

The Turkish and Brazilian struggles over the “urban commons” went beyond the goal of protecting green spaces. The day-to-day visualisation of the Turkish and Brazilian communal parks had a performative “world-building”

function, which extolled the pleasure of social ties and connections between people.<sup>57</sup> The images of the day-to-day life of the communal parks reinforced the sustainability of the new collective subject/body, and built a new architecture of the imaginaries.<sup>58</sup> The “being-between” during the occupations helped form “communities of feeling” (Appadurai, 2001) and “land-practices” right in the heart of the megalopolises.

In the case of Brazil, the existence of the Aldeia Maracanã in Rio de Janeiro revealed that any policy can be included within a cosmic or cosmopolitical policy that takes into account non-human actors. In the Brazilian protests, cosmopolitics was present as a “politics open to the cosmos that sees the world as necessarily populated by worlds”.<sup>59</sup> From the practices of resistance and the creation of the common good of the rebellious parks in Brazil, a possible broad alliance arises around some “cosmopolitical common goods” that reactivate magic and retake the land, nourishing social relations and making new subjectivities blossom. From this alliance the aesthetics of a new (cosmopolitical) sustainability is born, connecting indigenous prophetism to urban struggles, connecting the spirit-inhabited jungle-land to new calls for resistance, in order to break the curse of capitalism.<sup>60</sup>

The “cosmopolitical aesthetic” outlines a new narrative, a new script, a new tone, style, feeling, a new way of being in the world. The new “cosmopolitical aesthetic” is a spiritual insurrection that sparks a new sense of beauty.<sup>61</sup> If the environmental concept can be considered by some to be a mistake that ignores earth-beings,<sup>62</sup> artificially separating the human species from the natural world, then the environmental movement should do more than just defend nature. The environment is not that idealised wilderness, the natural world that marked a radical separation between nature and a problematic human being.<sup>63</sup> The environment is not *The World Without Us* (2007) as claimed by Alan Weisman – it is not a planet that will be reborn, in good health, after the near-extinction of the human species. The environment is a world-with-them, with all non-human actors, and a politics that articulates their relationships and shapes worlds. The “cosmopolitical aesthetic” does not deal only with the defence of nature, but also with “a politics focussed on the destiny of humanity”.<sup>64</sup> Why invent new words such as ecology, as David Kopenawa would say, if we are all indigenous people who “were born in the center of ecology and there we grew up”.<sup>65</sup>





Figure 26. Action *Copa nas copas*, in Porto Alegre, 16th February 2013. Photos: Elenita Malta Pereira.

## Bibliography

Appadurai, Arjun (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la modernización*. Montevideo: Ediciones Trilce.

Borges, Fabiana (2014). "Da Aldeia Maracanã na Copa do Mundo" in *COPAS*, São Paulo: Invisíveis Produções, pp. 82-87.

Buck-Morss, Susan (2013, 31<sup>st</sup> October). "On Translocal Commons and the Global Crowd", conference at Boğaziçi University, Turkey.

Canofre, Fernanda (2013, 19th December). "Uma coruja sobe na árvore: Líder indígena resiste a invasão da polícia no Rio de Janeiro" in *Global Voices*.

Carvalho, Bárbara, et al. (2015, 7th May). "Fica Ficus" in *Piseagrama* magazine (unnumbered).

Da Costa Rebuzzi, Daniele (2014, July-December). "A aldeia Maracanã: um movimento contra o índio arquivado" in *R@U*, 6 (2), pp. 71-86.

Danowski, Deborah, and Eduardo Viveiros de Castro (2014). *Há mundo por vir? Ensaio sobre medos e fins*. São Paulo/Florianópolis: ISA/Cultura e Barbárie.

De la Cadena, Marisol (2020, January-March). "Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política»" in *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, no. 33, pp. 273-311.

Escobar, Arturo (2016, January - April). "Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur". *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, Volume 11, No. 1, pp. 11-32.

Gerbaudo, Paolo (2017). *The Mask and the Flag: Populism, Citizenism and Global Protest*. New York: Oxford University Press.



Guattari, Félix ([1989]2000). *The Three Ecologies*. London, New Brunswick: Athlone.

Gutiérrez, Bernardo (2015, 4th April). "El efecto Gezi frente a la deriva represora de Erdoğan". [https://www.eldiario.es/internacional/gezi-park-represion-erdogan\\_1\\_4296473.html](https://www.eldiario.es/internacional/gezi-park-represion-erdogan_1_4296473.html) (accessed 5th October 2020).

Gutiérrez, Bernardo (2020). *Saudades de Junho*. Porto Alegre: Liquid Books.

Gidwani, Vinay and Baviskar, Vinay (2011, December). "Urban commons" in *Economic & Political Weekly EPW*, Vol 46, no. 50, pp. 42-43.

Hardt, Michael and Antonio Negri. *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. Madrid: Debate, 2004.

Hardt, Michael, and Antonio Negri (2009). *Commonwealth*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Harvey, Penelope (2007). "Civilizing Modern Practices. Response to Isabelle Stengers". Paper presented at the 106th Annual Meeting of the American Anthropological Association, Washington, 28<sup>th</sup> November – 2<sup>nd</sup> December.

Ingold, Tim (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. New York: Routledge.

James, William (2009). *Un Universo Pluralista: Filosofía de la experiencia*. Buenos Aires: Cactus.

Kopenawa, Davi and Albert Bruce ([2010] 2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lafuente, Antonio (2007). "Los cuatro entornos del procomún" in *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura*, no. 77-78, pp. 15-22.

Latour, Bruno (2018, April). "Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck" in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, no. 18, pp. 427-441.

McGarry, Aidan et al. (2019). "Beyond the iconic protest images: The performance of 'everyday life' on social media during Gezi park" in *Social Movement Studies*, 18(3), pp. 284-304.

Meireles, Flávia (2015). "Ocupa Árvore" in Giselle Ruiz (ed.), *Articulações*. Rio de Janeiro, Viveiros de Castro Editora, pp. 64-78.

Mendes de Andes, Ana, Aparicio, Marco and Hamou, David (2019). "Códigos Comunes. Herramientas jurídicas para comunalizar la ciudad y democratizar lo público". Barcelona, Observatorio DESC, 2019

Mendes, Alexandre. “Nem do estado, nem do mercado, o Maraca é nosso!”. <https://uninomade.net/tenda/nem-do-estado-nem-do-mercado-o-maraca-e-nosso/> Accessed 22<sup>nd</sup> May 2020.

Rancière, Jacques (1996). *O Desentendimento*. São Paulo: Editora 34.

Schavelzon, Salvador (2016). “Comunidad cosmopolítica, feminismo comunitario y ontologías en Bolivia: registro de algunos debates y posibilidades constituyentes” in “Cosmopolíticas e ontologias relacionais entre povos indígenas e populações tradicionais na América Latina”. *Revista de antropología*, University of São Paulo, volume 59, no. 3, pp. 115-149.

Silva de Oliveira, Maria de Lourdes (2019). “Parque Augusta na luta pelo comum urbano: uma etnografia de redes e ruas”. Master's dissertation, University of São Paulo.

Schmitt, Carl ([1932] 1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Stengers, Isabelle ([1932] 1991). *Cosmopolitiques*. París, La Découverte.

Stengers, Isabelle ([1997] 2005). “The Cosmopolitical Proposal” in: Bruno Latour & Peter Weibel (eds.). *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge: MIT Press, pp. 994-1004.

Sztutman, Renato (2018, April). “Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers”, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, no. 18, pp. 338-361.

Sztutman, Renato (2019). “Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers” in *Mundo Amazónico*, 10(1).

Tible, Jean (2010). “Lutas cosmopolíticas: Marx e os Ianomami” in *Revista Global Brasil*, no. 12.

Tible, Jean (2013). *Marx selvagem*. São Paulo: Anna Blume.

Vega, Óscar (2011). *Errancias: apertura para vivir bien*. La Paz: Muela del Diablo Ediciones.

Vergnon, Gilles (2005, March). “Le poing levé, du rite soldatique au rite de masse”. “Le Mouvement Social”, *La Découverte*, no. 212, pp. 77-79.

Weisman, Alan (2007). *The World Without Us*. New York: Thomas Dunne Books/St. Martin's Press.

---

## Notes

<sup>1</sup> The occupation in Gezi Park took place between 28<sup>th</sup> May and 15<sup>th</sup> June 2013.

<sup>2</sup> <http://www.aestheticsofprotest.com/> (accessed 10<sup>th</sup> October 2020).

<sup>3</sup> Their project talks of icons, referring to the multiple graphic icons that arose, during the revolt, based on photographs or other images. See Figure 5. Aidan McGarry et al. (2019): "Beyond the iconic protest images: the performance of "everyday life" on social media during Gezi Park", in *Social Movement Studies*, 18(3), pp. 284-304: p. 292.

<sup>4</sup> The commons are something that exceeds the public and the private and belongs to everyone. The commons encompass the governance mechanisms of these common goods, as well as the communities that guarantee their existence.

<sup>5</sup> Tim Ingold, *Being Alive: Essays on Movement Knowledge and Description* (New York: Routledge, 2011), p. 10.

<sup>6</sup> Bernardo Gutiérrez, *Saudades de Junho* (Porto Alegre: Liquid Books, 2020), p. 162.

<sup>7</sup> Taksim Square (Istanbul Commons). Accessed 22<sup>nd</sup> May 2020  
[https://www.youtube.com/watch?v=1EwdMmnS\\_k8](https://www.youtube.com/watch?v=1EwdMmnS_k8)

<sup>8</sup> <http://mappingthecommons.net/>

<sup>9</sup> Ana Méndez de Andés, Marco Aparicio and David Hamou, "Códigos Comunes. Herramientas jurídicas para comunalizar la ciudad y democratizar lo público". Accessed 27<sup>th</sup> May 2020  
<https://observatoridesc.org/es/codigos-comunes-herramientas-juridicas-para-comunalizar-ciudad-y-democratizar-publico>

<sup>10</sup> Vinay Gidwani and Amita Baviskar, "Urbans commons", *Economic & Political Weekly EPW*, Vol 46, n 50, December 2010): 43.

<sup>11</sup> <http://ekumenopolis.net/>

<sup>12</sup> "Water (Istanbul Commons)". Accessed 22<sup>nd</sup> May 2020  
<https://www.youtube.com/watch?v=8h589hD9now>

<sup>13</sup> "For-rest". Accessed 22<sup>nd</sup> May 2020  
[https://www.youtube.com/watch?v=dyr4U3fLNpg&feature=emb\\_title](https://www.youtube.com/watch?v=dyr4U3fLNpg&feature=emb_title)

<sup>14</sup> Selda Asal and Zeyno Pekünlü (eds.), *Stay with me* (Istanbul: Saha, 2014), p. 54.

<sup>15</sup> "Historical Atlas of Gezi Park". Accessed 17<sup>th</sup> April 2020  
<https://postvirtual.wordpress.com/2013/06/27/historical-atlas-of-gezi-park/>

<sup>16</sup> Luke Harding, "Turkish protesters embrace Erdoğan insult and start 'capuling' craze", *The Guardian* (10<sup>th</sup> June 2013).

<sup>17</sup> Jacques Rancière, *O Desentendimento*, (São Paulo: Editora 34, 1996), p. 136.

<sup>18</sup> Bernardo Gutiérrez, "El efecto Gezi frente a la deriva represora de Erdoğan", *eldiario.es* (4<sup>th</sup> April 2015).

<sup>19</sup> Bárbara Carvalho et al., "Fica Ficus", *Piseagrama* (Belo Horizonte, 7<sup>th</sup> May 2015). Accessed 22<sup>nd</sup> May 2020 <https://piseagrama.org/ficus>

<sup>20</sup> Fernanda Canofre, "Uma coruja sobe na árvore", *Global Voices* (19<sup>th</sup> December 2013).

- 
- <sup>21</sup> Flávia Meireles, "Ocupa Árvore", in Giselle Ruiz (Ed), *Articulações* (Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora, 2015): pp. 64-78.
- <sup>22</sup> Daniele da Costa Rebuzzi, "A aldeia Maracanã: um movimento contra o índio arquivado", *R@U*, 6 (2) (July/Dec 2014): pp. 71-86): p. 72.
- <sup>23</sup> Fabiana Borges, "Da Aldeia Maracanã Copa do Mundo", in *COPAS: 12 cidades em tensão* (São Paulo: Invisíveis Produções, 2014).
- <sup>24</sup> Rebuzzi, "A Aldeia Maracanã", p. 75.
- <sup>25</sup> *Mapping the Commons*, in its Rio de Janeiro edition, republished the article, adding a question in the introduction: "Is Maracanã our Taksim?" Accessed 4<sup>th</sup> June 2020 <http://mappingthecommons.net/en/blog/2013/08/03/estadio-maracana/>
- <sup>26</sup> Meireles, "Ocupa árvore", p. 68.
- <sup>27</sup> Rebuzzi, "A Aldeia Maracanã", p. 72.
- <sup>28</sup> Renato Sztutman, "Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers", (São Paulo, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n 18, April 2018, 338-361): p. 340.
- <sup>29</sup> Bruno Latour, "Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck", (São Paulo, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, no. 18, April 2018, pp. 427-441)
- <sup>30</sup> Jean Tible. "Lutas cosmopolíticas: Marx e os Ianomami", *Revista Global Brasil*, no. 12, 2010
- <sup>31</sup> Jean Tible, *Marx selvagem* (São Paulo: Anna Blume, 2013), pp. 168 – 169.
- <sup>32</sup> Sztutman, "Reativar a feitiçaria", pp. 356 – 357.
- <sup>33</sup> Salvador Schavelzon, "Comunidad cosmopolítica, feminismo comunitario y ontologías en Bolivia: registro de algunos debates y posibilidades constituyentes", in "Cosmopolíticas e ontologias relacionais entre povos indígenas e populações tradicionais na América Latina", *Revist. antropol*, São Paulo, v 59 n. 3, pp. 115-149, 2016: p. 127.
- <sup>34</sup> Marisol de la Cadena, "Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la política", *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, 273-311, January-March 2020: p. 293.
- <sup>35</sup> Eduardo Viveiros de Castro, "O recado da mata", in *A queda do céu: palavras de um xamã Ianomami* (São Paulo: Companhia das Letras, 2015), pp. 11-42.
- <sup>36</sup> "Involuntários da Pátria" is in fact a play on words with "voluntários da pátria", i.e. the "volunteers", mostly indigenous and black, who went to war in Paraguay (1864-1870). Accessed 22<sup>nd</sup> May 2020 <http://www.ihu.unisinos.br/185-noticias/noticias-2016/554056-povos-indigenas-os-involuntarios-da-patria>
- <sup>37</sup> Julia Baker, "Do alto de uma árvore". Accessed 22<sup>nd</sup> May 2020 <https://labcritica.com.br/do-alto-de-uma-arvore/>
- <sup>38</sup> Viveiros, "Involuntários da Pátria".
- <sup>39</sup> The Movimento Parque Augusta brings together different actors, some of whom were already working for the protection of Augusta Park, such as the Augusta Park Agency (OPA). The occupation took place between 22nd January and 4th March 2015.
- <sup>40</sup> Maria de Lourdes Silva de Oliveira, "Parque Augusta na luta pelo comum urbano: uma etnografia de redes e ruas", (Master's dissertation, Universidade de São Paulo), p. 161.
- <sup>41</sup> Gutiérrez, *Saudades de Junho*, p. 172.



---

<sup>42</sup> Ibid., p. 171.

<sup>43</sup> Silva de Oliveira, "Parque Augusta na luta pelo comum", p. 160.

<sup>44</sup> Félix Guattari, *The Three Ecologies* (London, New Brunswick: Athlone, [1989] 2000), p. 67.

<sup>45</sup> Andrea Valêncio Pesek, Fórum Parque Augusta de Ecología Ambiental. Accessed 23rd May 2020 [https://www.youtube.com/watch?v=N55l0btI\\_mE](https://www.youtube.com/watch?v=N55l0btI_mE)

<sup>46</sup> Oscar Vega, *Errancias: apertura para vivir bien* (La Paz: Muela del Diablo Ediciones, 2011), p. 83.

<sup>47</sup> Guattari, *The Three Ecologies*.

<sup>48</sup> Silva de Oliveira, "Parque Augusta", p. 162.

<sup>49</sup> Fórum Parque Augusta de Ecología Ambiental. Accessed 23<sup>rd</sup> May 2020 <https://www.youtube.com/watch?v=mk1Ub75MZZ8>

<sup>50</sup> Starhawk (Miriam Miller) is one of the leaders of the neo-pagan Wicca religion. She was involved in organising the Seattle protests against the WTO in 1999, and is the founder of Earth Activist Trainings (EAT).

<sup>51</sup> "Territorio Cosmopolítico. Recorrido con Starhawk". Accessed July 8<sup>th</sup> 2020 <https://www.facebook.com/events/s/territorio-cosmopolitico-percu/242476979564536/>

<sup>52</sup> Personal interview with Paulinho Fluxus

<sup>53</sup> Raquel Rolnik, "Parque Augusta 100% público". Accessed 24<sup>th</sup> April 2020 <https://raquelrolnik.blogosfera.uol.com.br/2019/04/05/parque-augusta-100-publico/>

<sup>54</sup> Ananda Apple, "Prefeitura diz que vai inaugurar dez novos parques até 2020", *g1.globo.com* (September 27<sup>th</sup>, 2019)

<sup>55</sup> Marília Brito, "Jaraguá é Guarani", *diplomatie.org.br*, Accessed April 24<sup>th</sup>, 2020 <https://diplomatie.org.br/jaragua-e-guarani/>

<sup>56</sup> Paulinho Fluxus, "LabLUXZ\_ versus Antropoceno. Empírico ou experimentais". Accessed May 23<sup>th</sup> 2020. <https://revistas.um.es/reapi/article/view/403291/273691>

<sup>57</sup> McGarry et al., "Beyond the iconic protest images", p. 299.

<sup>58</sup> José Luis Brea, *Las tres eras de la imagen: Imagen-materia, film, e-image*, Estudios visuales 6. (Madrid: Akal, 2010), p. 131.

<sup>59</sup> Schavelzon, "Comunidad cosmopolítica", p. 127.

<sup>60</sup> Renato Sztutman, "Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers". *Mundo Amazónico*, 10(1), 2019: p. 21.

<sup>61</sup> Kalle Lasn and Media Foundation (Organization). *Guerra de memes: La destrucción creativa de la economía neoclásica* (Nueva York: Interzone Industries, 2012). Libro sin paginación. Extracto del capítulo *Una nueva estética*.

<sup>62</sup> De la Cadena, "Cosmopolítica indígena", p. 294.

<sup>63</sup> Deborah Danowski and Eduardo Viveiros de Castro. *Há mundo por vir? Ensaio sobre medos e fins* (São Paulo/Florianópolis: ISA/Cultura e Barbárie, 2014), p. 39.

<sup>64</sup> Guattari, *The Three Ecologies*, p. 67.

<sup>65</sup> Viveiros, "O recado da mata", p. 15.

## All that is solid (melts into air)

Extractivism and necrolandscape in northeast Mexico<sup>1</sup>

Oswaldo Ruiz

*National System of Art Creators, Mexico* / [oswaldo.r@gmail.com](mailto:oswaldo.r@gmail.com)

Ariadna Ramonetti

*National System of Researchers, Mexico* / [ariadna.ramonetti@udem.edu](mailto:ariadna.ramonetti@udem.edu)

Translated by Oswaldo Ruiz, Ariadna Ramonetti and George Hutton

---

### Abstract

Through a set of images taken by Oswaldo Ruiz between 2019 and 2020 in the Monterrey metropolitan area, we seek to investigate the production of landscapes of death. These landscapes often accompany the range of extractive economies that are dedicated to the exploitation of the stone materials in Monterrey's mountainsides, in a city which has historically been configured to become the industrial capital of Mexico.

We propose the term *necrolandscape* to critically allude to the geological extractive processes that irreparably damage the natural landscape and its lifeforms, causing a death cycle in which nature and territory are reduced to low-cost goods at the service of the interests of big capital. These interests ensure that the same space from which the stone material was extracted is occupied with public and private infrastructure, as seen in the images below. This leads to a deprived landscape of exclusion.

### Keywords

extractivism; necrolandscape; peri-urban communities; landscapes of exclusion; extractive economies; Northeast Mexico; Monterrey (Mexico).

---

### Breathe the mountain: The broken landscape of the Mexican Northeast

Since the early 20th century, the slopes of various mountain ranges that cross the state of Nuevo León have been at the mercy of the extraction of stone materials. These materials are used for the production of cement<sup>2</sup> and ready-mixed concrete, which is exported internationally by large corporations from Monterrey —these businesses have established a geological economy based on the appropriation, commodification and exploitation of environmental common goods that are impossible to regenerate.

From 1905 onwards, various cooperatives and companies were granted authorisation by the government of the state of Nuevo León to obtain stone aggregates of sedimentary origin.<sup>3</sup> This is the term used, in the industry, to refer to limestone rocks and clays which are then exploited in various stages. There is stripping, which involves completely lifting the topsoil, eroding the ground and causing dust emissions; then there is blasting, with explosives at heights of over 230 m, and later the crushing, grinding, screening, calcination and sale of the pulverised mountain, which will eventually be turned into a product for use in housing construction or infrastructure.



Figure 1: Old abandoned stone quarry on the southwest face of the Cerro de las Mitras, to the west of the city, 2019.



Figure 2: San Ángel stone quarry. It is still in operation at the western end of the Cerro de las Mitras.  
This photograph shows the limestone extraction device, the crushers and chutes  
to turn them into fine sand, 2020.





Figure 3: Concrete bridge, near sand-selling businesses in the Cerro del Topo Chico area, 2019.

This process is carried out by various types of companies, ranging from small, precarious stonemasonry businesses to large-scale international corporations, which shift from mountain to mountain when the quarries (locally known as “pedreras”) are used up, or when local exploitation and operation licenses expire (see Casas, 2020; Hernández, 2018). These companies take advantage of the legal loopholes in the Regulatory Law of Constitutional Article 27 in Mining Matter, which does not apply to “rocks or products of their decomposition that can only be used for the manufacturing of materials for construction or ornamentation, or that are destined directly for those purposes.” (Art. 4, III), or when the composition of the mineral deposits is the same as that of the exploited land (see Art. 2), which is the case of the limestone mountains in northeast Mexico.

Despite being prohibited within the Monterrey metropolitan area since 1982, under Decree 187 (which established the relocation of the city’s quarries; see HCNL, 2013), the extraction of stone for the manufacture of construction materials has not stopped. Quite the opposite: it has moved towards the edges of the city, in an attempt to slip under the radar. This normalises the presence/absence of a broken landscape that dissolves into the night to the sound of explosives that turn it into powder, before being

scorched at temperatures of 1,450°C to obtain cement. We breathe the mountain.

In southern and central Mexico there has long been *campesino* and/or indigenous resistance against mining, because the social ownership of the land is usually of a communal and agrarian nature. In Monterrey and its metropolitan area, however, the situation has been somewhat different. From 1876 to 1970 there was a gradual impoverishment of the rural working class and thus an accelerated process of metropolisation, whereby the accumulation of capital was incentivised, thanks also to tax conditions that favoured the development of the steel and construction industries (see García, 2007, 39-41). The *campesinos* in this region did not seek agrarian endowments in order to set up some type of communal property, which is what happened in central Mexico with the *ejido* (i.e. common land) and the large number of social organisations that emerged from the distribution of land after the Mexican Revolution. Instead, in the northeast, an urban proletariat and subproletariat were established. In some cases they arose in the working-class neighbourhoods built around large industrial complexes, otherwise they took shape as populous *colonias*<sup>4</sup> that sprang up on the disorderly outskirts of the city. The historical struggles and resistance that Monterrey has experienced are directly associated with the forming of popular urban movements that sought access to basic services and decent housing, rather than demanding the social ownership of land, or defending the environment and non-renewable natural assets, such as the mountains. Only in recent years have isolated complaints emerged, i.e. from citizens concerned about the lack of environmental impact studies, the irregularities in authorisation permits for the extraction of non-metallic minerals, the use of dynamite and the contamination caused by the detonations on the hillsides that surround the city. One complaint received by the Federal Attorney's Office for Environmental Protection (PROFEPA) in June 2018 mentions that: "With the powerful winds in this area, dense dust clouds rise up. This affects vision, and forces nearby people to breathe in the dust from the exploitation of said material, with the resulting physical and health damage. There is also noise pollution and other damage caused by the shaking, which includes disturbing the fauna and the deterioration of the existing flora, due to the effects of this pollution." (PROFEPA, BP / 711-18).

Within the metropolitan area of Monterrey, twelve stone quarries are still active (see ASEC, 2020 and SGM, 2018). The mountains and urbanisations contained in this visual essay are located in these quarries, mainly at the foot of the Cerro de las Mitras, the Cerro del Topo Chico, the Sierra El Fraile and the Sierra de San Miguel. They all have a declaration as Protected Natural Areas and so they should be subject to ecological conservation, but this is not the case (*Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Nuevo León*, 24/11/2000, no. 141, volume CXXVII).



Figure 4: The region's self-built architecture mainly uses materials extracted from the quarries.  
Colonia Tierra y Libertad, Cerro del Topo Chico, 2019.





Figure 5: Old stone quarry of Cerro de las Mitras. In the background you can see the main building of the Colinas del Valle subdivision. Being so close to the city, the abandoned quarries were sold to build luxury housing that contrasts with what might have been the main office or resting place for the workers of the old stone quarry, 2019.

## Necrolandscape, or the Landscape of Death

With regards to the Mexican context, the neologism *necrolandscape* (i.e. “necropaisaje”) was coined by Ramonetti (2019) in her PhD thesis *At the Mouth of the Water, on the Shore of the Centre: Territory, Agency and Politics on the North-Eastern Shore of Lake Texcoco*. The term describes the process involved in the extraction of stone materials of volcanic origin, in the surroundings of the Basin of Mexico. These materials were used in the construction of the New International Airport of Mexico City (NIAM), a project since cancelled.

In order to lay the foundations of the airport in such a geologically complex terrain as is Lake Texcoco, the private companies that won the contracts to clean and clear the ground were given the task of removing more than 3 million cubic metres of wet mineral sediment. This had accumulated over hundreds of years, in an area of 1,147 hectares, and was to be replaced by over 23 million cubic metres of tezontle, which, being a very porous



volcanic rock, would, in theory, absorb the water and help to compact the land. This would be aided by the installation of drains for drying the surface water, as well as draining the water accumulated in the muddy bottom of the wetland.<sup>5</sup> This also required almost 11 million cubic metres of basalt, another volcanic rock, to generate weight and help remove the water from the entire area over three years (see, Ramonetti, 2019; 257-258).<sup>6</sup>

With these volcanic stones, the aim was to completely dry out Lake Texcoco,<sup>7</sup> which had been contaminated, partly, by the infiltration of sewage from Mexico City. Meanwhile, the muddy bottom of the lake was being pumped, with no sanitary measures in place, into the cavities left in the mountains, as the volcanic rock at their core was being extracted to dry up the “lake” itself, thus producing a circular landscape of death. Furthermore, various *war machines* (Mbembe, 2012) were deployed to deal with the administration of life and the environment, based on the discretionary limitation of freedoms and rights imposed by some agents who were at the service of capital, over other agents who were not. Their aim was to impose the airport project on the inhabitants of the surrounding towns, through the exertion of structural and political violence, with the presence of *white guards*<sup>8</sup> and taskforces who guarded the entrances to the mountains surrounding the Basin of Mexico (see Ramonetti, 2019).

We therefore propose to recover the term *necrolandscape*, as in the research briefly described above, and adapt it to the context of Nuevo León, in order to critique the predatory manner in which certain extractive processes, of both an economic and geological nature, are established in the northeast of Mexico. We are inspired by the notions of *necropolitics* and *necropower* as enunciated by Achille Mbembe, who refers to those contexts in which sovereign figures are in charge of the administration of life, based on the discretionary limitation of freedoms and rights of some citizens over others (see Mbembe, 2012). However, it should be noted that in the case of the Mexican Northeast, we are alluding to an extraction method that radically deteriorates the natural and urban landscape, but does not necessarily use the logic of the *war machine* for this purpose. This is because we have not yet been able to detect, in our investigations in this field, the presence of *white guards* or armed cartels that protect these quarries, as in the case of the New Airport, nor that they directly extract and loot natural assets, as is currently the case on the Mexican Pacific coast. There, local organised crime brings together multiple different functions for the regulation of death and life, among them, illegally extracting copper and other minerals to exchange them for methamphetamine precursors in China (Conde and Paredes, 2017).

Based on these approximations to the term that have been applied to other regions of central Mexico, where mountain systems have been damaged by the incursion of physical methods for the destruction of common property, to make way for infrastructure works, we reaffirm the term *necrolandscape*. We use it to speak from an extractive and geological place of enunciation, also based on the destruction of human and non-human lifeforms and the disruption of a natural landscape, leading thus to scenarios of exclusion, but to the benefit of big capital and real estate speculation.



Figure 6: Hillside of the Cerro de las Mitras that has been drilled with grooved, right-angled cuts, causing the loss of its native vegetation layer.

Thus, the mountains of the Mexican Northeast have undergone aggressive open-pit extraction methods, such as drilling with explosives, which leaves vertical gaps in the natural landscape that are irreparable, since this method blasts large right-angled cuts into the slopes until there is nothing left to extract. The pits are then abandoned by the same companies that exploit them, companies which do not have an evident reforestation program that specifically sets out to repair this erosion on the surface of the mountains, even though all of them are a declared Natural Protected Area and supposedly, by law, they should be subject to ecological conservation

(*Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Nuevo León*, 24/11/2000, no. 141, volume CXXVII).



Figure 7: Another limestone quarry, located in the Lázaro Cárdenas *colonia*, at the foot of the Cerro del Topo Chico mountain.

These actions have caused irreversible decay, which has affected not only the landscape, understood as a place where the natural elements link human and non-human agents, thanks to these elements' specific functions (see Descola, 2005), but it has also endangered the health of the peri-urban communities who live around these mountains and hollows.

Paradoxically, these marginal communities are sustained and employed by the extractive geological economy, which brings about a social landscape (see Gutiérrez-Aristizábal, 2017; 16-27) that entails all the same excluding logics of neoliberal urbanisation, condemning the natural and geographical environment to extinction.

These limestone mountains also serve as filters that decant the water to the subsoil, thus allowing aquifers to be refilled —thus, instead of a prosperous life cycle for humans and nonhumans, the actions described above lead to a death cycle culminating in the construction of public and private infrastructure throughout the city and, sometimes, inside the quarries. Due to the lack of a state programme for decent housing, these large pits began to be filled by makeshift human settlements, or else they were offered up for speculation by the state authorities themselves. The authorities sell on



these previously non-existent plots of land for the construction of luxurious properties, built with the substrate of the same material ultimately extracted to make cement blocks, as these images show.



Figure 8: These old quarries still have the functional structures in which the crushers, conveyor belts and hopper were housed.

This operation, which, furthermore, is dressed up in the one-track logic of progress and its relationship with the work and savings culture that has always permeated Monterrey's industrial imaginary, is one that we also consider to be extractive. This is because "[...] the meaning of extraction does not refer only to the technical process [...] but also to the social process of private appropriation, by large business corporations, of natural assets that were previously common or private property, whether individual or small, that served the social reproduction of local life or were part of the territorial habitat" (Taddei, Algranti et al., 2012; 28). Cement production, and other industrial developments such as steel or glass, have transformed the city of Monterrey into one of the main industrial nodes in the country, with the respective negative implications for local politics and the environment.

Despite what we have described, Monterrey is popularly known as "the city of mountains". In the local imaginary there is pride and admiration for the mountains, which, apparently, is only symbolic, because it has not been strong enough to spur citizens into challenging these processes of environmental destruction and stop the unregulated extraction of stone materials from their slopes. From our perspective, this is because the local citizens are not engaged in any conscious, organised reflective process about the issue—they seem unaware that limestone extraction is a non-



metallic mining activity that destroys the landscape and impacts both the environment and health of humans and non-humans, just as open-pit metal mining negatively affects the surroundings.

### All that is solid (melts into air)

These images offer a powerful reflection on the extractive —and geological — character of capitalist accumulation, which here is based on the destruction of life forms and the disruption of social reproduction inside and around these quarries, especially those which are located at the foot of the Topo Chico mountain to the northeast of the city, in *colonias* now known as Tierra y Libertad Sector Heroico, Junio 1 and Lázaro Cárdenas. The first *posesionarios*<sup>9</sup> of the *colonias* depicted here arrived in the 1970s —they were migrants from the rural areas of Nuevo León and the states of San Luis Potosí, Zacatecas and Coahuila, mostly artisans and masons who began to occupy wastelands, some of which were close to the quarries:

The urban actions of the popular organisations, of the *posesionarios* and unions, were due, on the one hand, to the growth in the migrant demographic of the Monterrey metropolitan area, which reached its peak in the 1960s; and on the other hand to the precarious economic conditions suffered by most of the migrants who come to Monterrey seeking their integration into the urban productive apparatus, and even by the majority of the already settled proletarian families. Given the limited capacity for response that the government had, until 1973, to the popular classes' demands for land and housing, the protesting population organised under the direction of certain leaders to carry out land invasions, thus resulting in the first neighbourhoods of *posesionarios*. (García, 2007; 67).

As we have already mentioned, geographical and social segregation had worsened throughout the state of Nuevo León by the end of the 1970s, due to the impoverishment of the rural areas and the accelerated urban expansion following the industrialisation of Monterrey. In turn, this gave rise to a proletarian and sub-proletarian population with low income levels (barely twice the already-low minimum wage of those years),<sup>10</sup> and they suffered from tremendous social inequality with respect to those sectors of the population that formed part of Monterrey's industrial business community. This situation, along with a large deficit of housing and the scarcity of popular urban land, further exacerbated the illicit taking-over of land in the entire peri-urban region of Monterrey, something known in Latin America as *paracaidismo* (i.e. "parachuting", see García, 2007; 46-47, 63).

It is in this context that the Frente Popular Tierra y Libertad arises (i.e. the "Popular Front of Land and Freedom"), which, by 1973, had brought together over 350,000 people, including tenant associations, public

transport drivers, street vendors, rubbish collectors and *posesionarios* (see García, 2007; 68). Over the years, the Front founded new *colonias*,<sup>11</sup> and — with the help of Marxist-trained activists, who had been involved in the struggles for the autonomy of the universities, at the Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL) —they self-managed various forms of Maoist— inspired collective organisation. These forms were based on direct democracy, self-government and autonomous participation, and this became a paradigmatic case, internationally, in terms of the history of urban social movements in Latin America (see Castells, 1981; 18-113 and Sánchez, 2007; 164). Over time, the Front was divided and transformed into various organisations, some of which were co-opted by the political party system during the 1990s in Mexico.

Although the Tierra y Libertad movement was successful at the time in ensuring the right to housing for the large number of families who depended on the informal economy as their only form of subsistence, it later succumbed, in part, to the territorial planning strategies and patronage policies imposed locally by the Nuevo León state government in the early 1980s, through the regularisation program called *Tierra Propia* (see Vellinga, 1988).

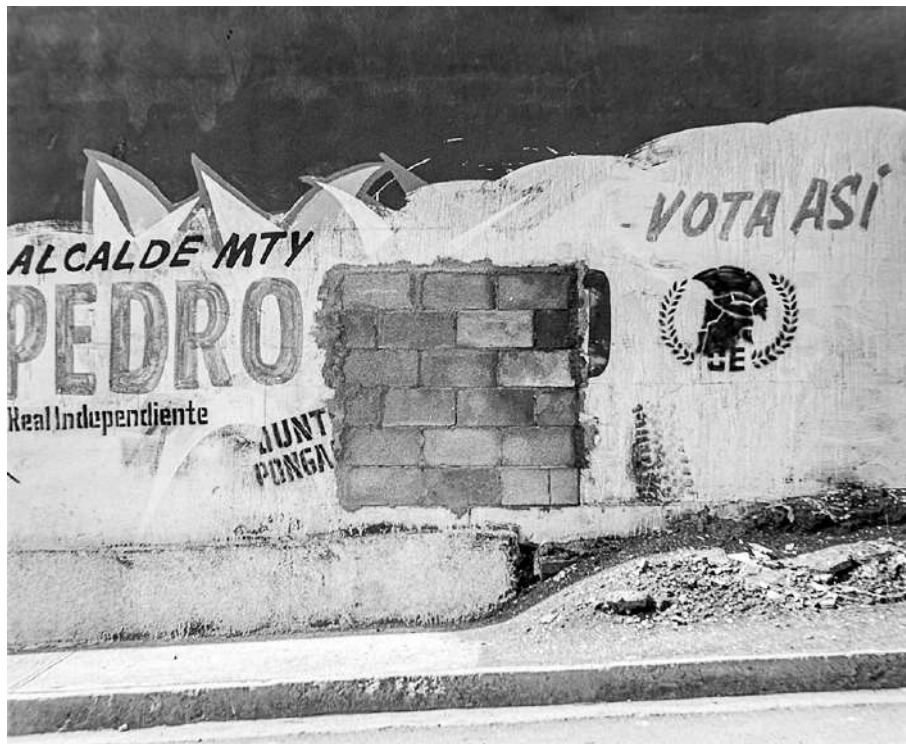


Figure 9.

As it stands, several of those artisans, who had come from other Mexican states or the nearby rural municipalities that had founded these *colonias* in the 1970s, still subsist on the slopes of the old quarries. Here, they used to

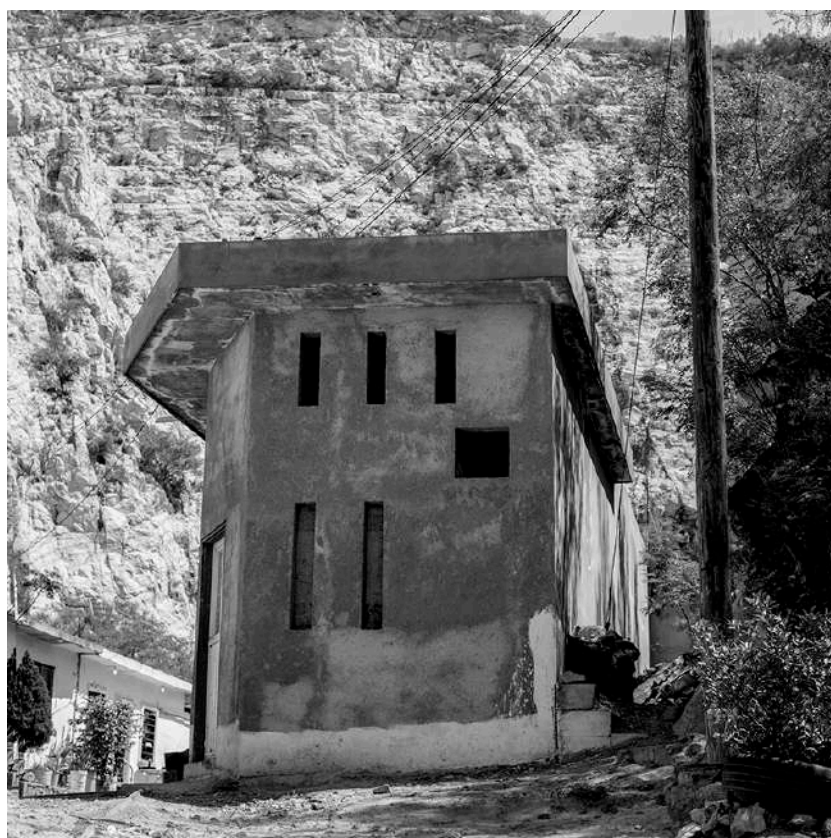
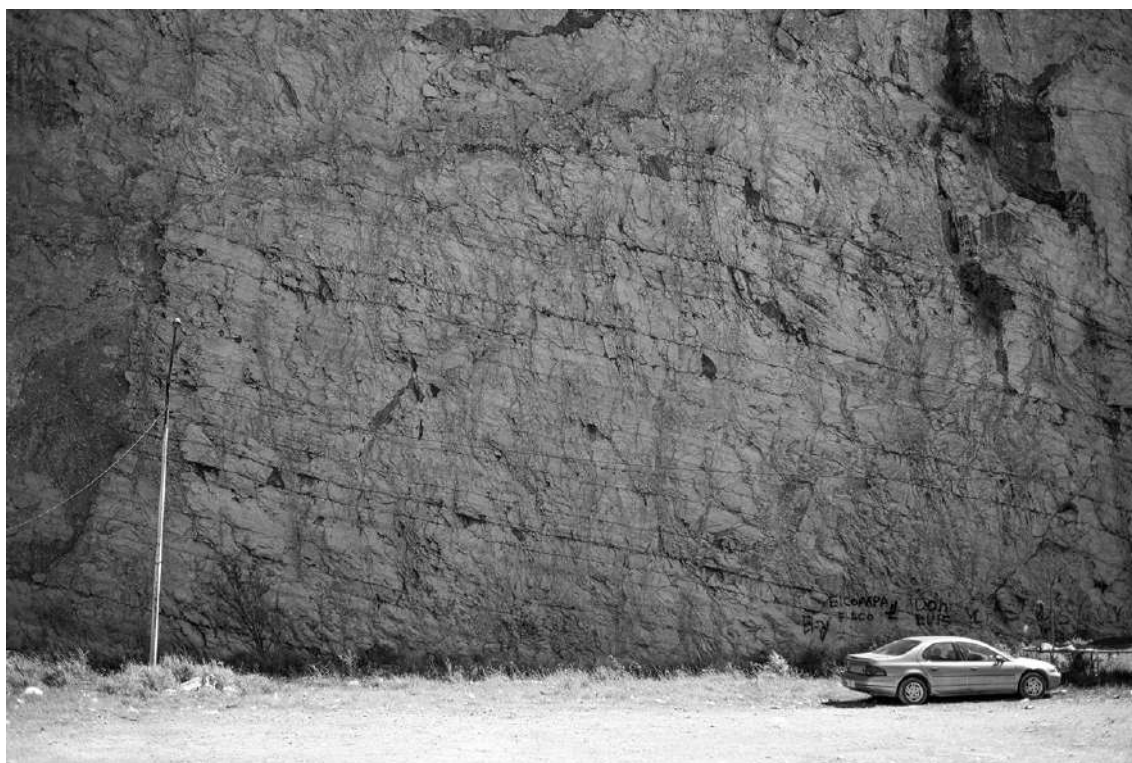
have direct access to recently extracted material for producing their decorative objects, some of which were inspired by Neoclassical and Greco-Roman designs, that would eventually adorn houses and other buildings. As the quarries moved to the far west of the city, the small artisan establishments remained in their old places, but with greater difficulty in accessing work material. Here (fig. 10) is a classical-style column with a Corinthian-esque capital, embedded in the concrete block walls of the house of one of the craftsmen. That is, the remnants of the quarries are used to manufacture artifacts that appeal, paradoxically bourgeois taste, bearing in mind the history of the struggles associated with the revolutionary thinking of the left, upon which the Popular Front was founded.



Figure 10.

The hollows and gaps, left behind by the quarries when they were partially relocated outside the city in the 1980s, gave rise to *colonias* within this same group of *posesionarios*, i.e. those linked to the origins of the Frente Popular Tierra y Libertad, such as the Junio 1 *colonia*. This human settlement was founded by territorial leaders within an old stone quarry on the Cerro del Topo Chico. The enormous vertical walls of this space, known colloquially as *El pozo* ("The Pit"), also form physical limits that establish private property—in this case (fig. 11)—, that of a nearby Christian church that uses this hole, left there following extraction processes, as a car park. Similarly, various houses occupy other sites of the quarry's old infrastructure, such as this house (fig. 12), built upon the water drainage channel of a quarry in the *colonia* of *Tierra y Libertad Sector Heróico*.





Figures 11 and 12.



The fragmented urban make-up of these human settlements is laid out also thanks to the pulverised mountain, taking the form of concrete blocks to erect walls, barriers and territorial enclosures. These new spaces function not only as housing, but also as provisional borders, aiding the control and surveillance of organised criminal groups. As such, other landscapes of death are produced, amid states of emergency, as suffered by these *colonias* between 2006 and 2012.

This wall (fig. 13) is located in the Lázaro Cárdenas *colonia*, which divides up the area where, more than three decades ago, a factory that extracts zinc from the subsoil, near an old stone quarry, was installed. The wall divides an area that has been particularly damaged by the violence that drastically impacted all of these *colonias* in Monterrey during the war on drug trafficking (2006-2012),<sup>12</sup> in which armed groups “raised” young men, between 15 and 22 years old, to incorporate them into the cartel's organisational structure. During this time, the hollows and the natural formations of the Monterrey mountains produced another type of *necrolandscape*: that of the biopolitical extermination of bodies by *war machines*.<sup>13</sup>

In this sense, it is worth revisiting the academic Jill H. Casid's use of the term *necrolandscaping* (2018). Following Achille Mbembe and Michel Foucault, Casid uses it to refer to the biopolitical optimisation of life that colonial occupation inflicts upon human and non-human bodies by means of necropower and capitalist accumulation. Without referring to any particular geopolitics, Casid suggests that the term could refer to the death landscape of anonymous graves, the result of forced disappearances in states of emergency. In the case of Mexico, in our view, the term may also serve to refer to the landscape of anonymous graves throughout the entire country, where the bodies of the more than 140,000 people disappeared in Mexico, due to the war against drug trafficking, perhaps lie.



Figures 13 and 14.

This bleak landscape of both marginalisation and extermination, for which the stone quarries in these images serve as a backdrop, changes drastically when they are located in essential places for real estate speculation, i.e. places that have been absorbed by the urban area of Monterrey and its strategic hubs. The result of these operations of extraction, i.e. emptiness, ultimately contradicts itself: often, this emptiness is in fact filled with exclusive apartment buildings and suburban houses, as is the case of the Colinas del Valle development, located in the old abandoned stone quarry of Cerro de las Mitras. The development had barely any services when construction began in the second half of the 2000s, and today it reaches market prices of up to 11 million pesos. The fenced development, guarded 24 hours a day, with CCTV inside and a main building in the centre, completely separated from the other houses and with its own camera system and private security elements, occupies what was the most devastated area of the old quarry, which has another adjacent development, of lower income, called Cumbres del Valle.<sup>14</sup>

In this image (fig. 15) the huge vertical cuts of the mountain are visible, completely eroded by blasting, and the houses and luxury apartments that overlook the quarry are also made of cement and concrete. In this suburban architecture, the pulverised mountain is reconfigured back into solid forged matter, ready for the real estate economy. An economy that, of course, is also geological and extractive.





Figure 15.

Marx and Engels reflected on the idea of evanescence when they wrote “all that is solid melts into air”.<sup>15</sup> In this visual essay, the idea has been used literally, to explicitly depict the death cycle in which mountains are reduced to dust, to then come back to life as a low-cost commodity. This configures a social landscape of deficiencies and erosions, where the human factor, historically pushed out to the edges of the post-industrial city, must live on between the precariousness and desolation that end up merging with the holes left in the mountains by the quarries once their useful life has come to an end, in radical contrast with the luxurious developments that we have briefly described above.

In all of these visual metaphors there is an extractive place of enunciation, based also on the destruction of life forms and the disruption of social reproduction. We would like to address this via the notion of *abyssal thinking*, defined by Boaventura de Sousa Santos in his text *Descolonizar el saber* (2009) as a system of visible and invisible distinctions, a line — sometimes imaginary or metaphorical, and sometimes physical— that is produced by dichotomous Western thought. Such an approach tends to divide the experiences and knowledge of social reality into two: a hegemonic reality that is “inside” the line because it is useful, intelligible, regulated and appeals to reason, and another that is the complete opposite. This division is so radical that anything “outside” the line tends to be socially produced as non-existent: this is where to find what has been forgotten, what is perceived as violent or dangerous, the subaltern and the



marginal —anything not regulated by scientific knowledge, and what thus must be made invisible.

As these images show, there are deep lines, inscribed by abyssal thinking, all over the landscape of Nuevo León. They are forged in a system of the hierarchical distinction of postcolonial space, where the invisible lines form the argument of the visible ones. These lines divide reality into two universes, of inclusion and exclusion, and over time they have led to the circular production of a landscape of death upon a ruined modernity, upon a dream of failed progress that has reduced nature to emptiness, thanks to the radical changes in the environment's relief and orography carried out to establish a necrolandscape at the service of big capital. A necrolandscape in which cities like Monterrey have been formed as a collective dimension of capitalist accumulation: a combination of territorial empowerment and command over the surrounding nature, moulded in the image and likeness of the aspirations of those who inhabit them thanks —in part— to the mountain's own substance. Its sacred side, present in the common imaginary of much ancestral knowledge, turns to dust, to become the mixture with which those same cities are built. The city's permanence itself is due to real estate speculation, the lack of decent housing programmes and territorial planning —in turn, this produces human displacements and ruins, configuring thus a deteriorated, broken and precarious landscape.

## Bibliography

### Books

Bermann, M. (1988): *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Mexico: Siglo XXI.

Castells, M. (1981): *Crisis urbana y cambio social*. Mexico: Siglo XXI, p. 18.

Chevalier, J. and Gheerbrant, A. (1999): *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, p. 722.

Descola, P. (2005): *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Ediciones, p.29.

Farmer, P. (2003): *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor*. Berkeley: University of California Press.

González Rodríguez, S. (2014): *Campo de guerra*. Barcelona: Anagrama, pp. 44-45.

López Bárcenas, F. (2017): *La vida o el mineral. Los cuatro ciclos del despojo minero en México*. Mexico: Akal.

Marx, K and Engels, F. (1969 [1888 translation]): *Manifesto of the Communist Party*. Moscow: Progress, pp. 98-137.

Mbembe, A. (2006): *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

Preciado, P. (2019): *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Barcelona: Anagrama, p. 149.

Seoane, J., Taddei, E. and Algranti, C. (2013): *Extractivismo, despojo y crisis climática. Desafíos para los movimientos sociales y los proyectos emancipatorios de Nuestra América*. Buenos Aires: El colectivo, p. 28.

### Articles

Del Conde, A. and Paredes, H (2017): "Violencias legales e ilegales mexicanas: política y crimen organizado. El caso de la minería en la sierra-costa de Michoacán", in *Islario. Agua, tierra, territorios*. 2017, vol. 2, pp. 71-90.

Gutiérrez-Aristizábal, A. (2017): "La noción de paisaje social. Un posible recurso para la valoración patrimonial", in *Revista de Arquitectura*. Website: <https://editorial.ucatolica.edu.co/index.php/RevArq/article/view/855>

Grove, D. C. (2007): "Cerros sagrados olmecas. Montañas sagradas en la cosmovisión mesoamericana" in *Arqueología Mexicana*, 2007, vol. 15, no. 87, pp. 30-35.

Vellinga, M. (1988): "Tierra y libertad: los pequeños márgenes del desarrollo autónomo", in *Relaciones 33. Estudios de historia y sociedad*, 1988, pp. 103-129.  
Vidaud, E. (2013): "De la historia del cemento", in *Construcción y tecnología en concreto*, November 2013, pp. 20-23.

## Press

Anguiano, D. (2017, 10th April): "Pedreras, ¿mayores culpables de la contaminación" in *El Financiero*:  
<https://www.elfinanciero.com.mx/monterrey/especial-pedreras-mayores-culpables-en-la-contaminacion>

Casas, D. (2020, 5th February): "Pedreras en Monterrey aumentan temblores en la zona" in *La Silla Rota*:  
<https://lasillarota.com/estados/pedreras-en-monterrey-aumentan-riesgo-de-temblores-en-la-zona-nuevo-leon-monterrey-temblores-pedreras/359113>

Hernández, I. (2018, 30th May): "Hay pedreras pirata en Nuevo León" in *El Horizonte*:  
<https://d.elhorizonte.mx/local/el-colmo-hay-pedreras-pirata-en-nuevo-leon/2192483>

[Editorial] (2020, 7th March): "Pedreras se unen al pacto ambiental de Nuevo León" in *Posta*:  
<https://www.posta.com.mx/nuevo-leon/pedreras-se-unen-al-pacto-ambiental-en-nuevo-leon>

[Editorial] (2009, 14th August): "Hallan narco cueva en Nuevo León" in *Proceso*:  
<https://www.proceso.com.mx/117828/hallan-narcocueva-en-nuevo-leon>

## Other online sources

Colectivo Frente Santa Catarina (2016, 26th June): "Acusan de corrupción a gobierno municipal":  
<https://www.colectivosantacatarina.com.mx/2016/06/26/acusan-de-corrupci%C3%B3n-a-gobierno-municipal/>

CEMEX (2020) (consulted 21<sup>st</sup> May 2020):  
<https://www.cemex.com/es/productos-servicios/productos/agregados>

CEMEX (2020) (consulted 21<sup>st</sup> May 2020):  
<https://www.cemex.com/es/productos-servicios/productos/cemento>

## Theses

Ramonetti Liceaga, A. (2019): *En la boca del agua, en la orilla del centro: Territorio, agencia y política en la ribera nororiental del `Lago de Texcoco´*, Departamento de Ciencias Sociales y Políticas, Universidad Iberoamericana, Mexico City, Mexico.

Guerra García, G. (1999): *Diagnóstico ambiental en la zona de pedreras de la Sierra de San Miguel, N.L.*, Facultad de Ingeniería Civil, UANL, Monterrey, Mexico.

Generación 1974-1977 (1979): *Política urbana en Monterrey. Posesionarios: caso Topo Chico*, Escuela de Trabajo Social Cervantes A.C., incorporada a la Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, Nuevo León, Mexico.

## Book chapters

de Sousa Santos, B. and Olivé, L. et al. (2009): "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes", in *Pluralismo epistemológico*. Buenos Aires: CLACSO.

Casid, J. H. (2018): "Necrolandscaping" in *Natura: Environmental Aesthetics after Landscape*, eds. Jens Andermann, Lisa Blackmore, and Dayron Carrillo Morell. Zurich: Diaphanes, pp. 237-64.

García Ortega, R. (2007): "La conformación del área metropolitana de Monterrey y su problemática urbana, 1930-1984", in *Nuevo León en el siglo XX, La industrialización: del segundo auge industrial a la crisis de 1982*, Vol. II. Monterrey: Fondo Editorial de Nuevo León.

Angel Sánchez, J. (2007): "Movimientos sociales en Monterrey" in *Nuevo León en el siglo XX, La industrialización: del segundo auge industrial a la crisis de 1982*, Vol. II. Monterrey: Fondo Editorial de Nuevo León.

Mbembe A. and Goldberg, D. T. (2012): "Necropolítica, una revisión crítica" in *Estética, violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas*. Mexico: UNAM-MUAC.

## Official documents

Nuevo León. *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Nuevo León*, 24/11/2000, Tomo CXXXVII, no. 141.

Nuevo León. H. Congreso del Estado de Nuevo León. *Ley Ambiental del Estado de Nuevo León*, 01/29/2020 Decree no. 252.

Nuevo León. Asociación de Extractores de Caliza (ASEC). *Directorio de empresas afiliadas*, 2020: <http://www.asec.mx/directorio/>



Nuevo León. *Dictamen de valores unitarios de suelo de los nuevos fraccionamientos y colonias*, R. Ayuntamiento de Monterrey, Gobierno Municipal, 2006-2009.

Nuevo León. Comisión de Medio Ambiente, LXXIII Legislatura, H. Congreso del Estado de Nuevo León. *Expediente No. 8016/LXIII*, May 2013:  
[http://www.hcnl.gob.mx/trabajo\\_legislativo/dictamenes/8016lxxiii/](http://www.hcnl.gob.mx/trabajo_legislativo/dictamenes/8016lxxiii/)

Mexico. Servicio Geológico Mexicano. *Panorama Minero del Estado de Nuevo León*, December 2018.

Mexico. Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. *Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente*, DOF, 5th June 2018.

Mexico. Senado de la República. Coordinación de Comunicación Social. *Comisión avala facultar a la Federación regular extracción de piedra caliza*, 10th December 2019, no. 731:  
<http://comunicacion.senado.gob.mx/index.php/informacion/boletines/47148-comision-avala-facultar-a-la-federacion-regular-extraccion-de-piedra-caliza.html>

Mexico. Secretaría de Economía. Coordinación General de Minería. Dirección General de Desarrollo Minero. *Perfil de mercado de la caliza*, December 2014.

Mexico. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Legislación Federal, *Ley Reglamentaria del Artículo 27 Constitucional en Materia Minera*, DOF 22nd December 1975:  
[http://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=4830110&fecha=22/12/1975](http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4830110&fecha=22/12/1975)

Mexico. Procuraduría Federal de Protección al Ambiente. Press, *La regulación y vigilancia de las actividades de las pedreras en Nuevo León no es competencia de la PROFEPA, sino del Gobierno del Estado*, BP/711-18, 28th June 2018:  
<https://www.gob.mx/profepa/prensa/la-regulacion-y-vigilancia-de-las-actividades-de-las-pedreras-en-nuevo-leon-no-es-competencia-de-la-profepa-sino-del-gobierno-del-estado>

Mexico. Secretaría de Comunicaciones y Transportes, Grupo Aeroportuario de la Ciudad de México. *Retos y soluciones del NAIM*, 2018, pp.71-73 Retrieved 20th November 2019  
<http://www.amivtac.org/xseminarioingenieriavial/assets/retosnaicm.pdf>

Mexico. Procuraduría Agraria, Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano. *Ley Agraria y glosario de términos jurídico-agrarios*, 2014.

---

## Notes

<sup>1</sup> Project benefited by the *System of support for creation and cultural projects* (FONCA).

<sup>2</sup> “Cement is a fine powder, obtained from the calcination at 1,450°C of a mix of limestone, clay, and iron ore. The product of the calcination process is clinker —the main ingredient of cement— that is finely ground with gypsum and other chemical additives to produce cement.” (CEMEX, 2020)

<sup>3</sup> “Aggregates are composed of geological materials such as stone, sand, and gravel and are used in virtually all forms of construction. They can be used in their natural state or can be crushed into smaller pieces.” (CEMEX, 2020)

<sup>4</sup> In Mexico, a *colonia* (literally “colony”) is a demarcated urban zone, albeit with no legal autonomy or representation. The word does not have the same (middle-) class connotations as *neighbourhood*, nor the administrative scope of other terms such as *borough* or *district*. As such, due to the lack of a relevant alternative, as well as the weight of the word in the context of Latin American history, it shall remain in Spanish throughout. [Translator’s Note]

<sup>5</sup> Secretaría de Comunicaciones y Transportes (SCT) / Grupo Aeroportuario de la Ciudad de México (GACM), no date, circa 2014-15. Retrieved 16<sup>th</sup> August 2020: Manifestation of Environmental Impact, Regional Modality. pp. II-25.

<sup>6</sup> *Retos y soluciones del NAIM*, SCT y GACM, 2018, pp.71-73. Retrieved 12th August 2020: <http://www.amivtac.org/xseminarioingenieriavial/assets/retosnaicm.pdf>

<sup>7</sup> Although the Basin of Mexico began to be drained from 1521, the water basin known as the Lago de Texcoco, which had degraded into a wetland over 400 years by various technical methods such as piping, forming pits and rechannelings, still contained large amounts of water both in the subsoil (the Texcoco aquifer) and in various bodies of water that were still on the surface when the airport works formally began in January 2015. The first such task was the cleaning of the land, stripping and removal of the muddy bottom that contained salty water contaminated with silt from the drains and rivers of Mexico City that flowed there (see Ramonetti, 2019; Levi Lattes, 1988).

<sup>8</sup> The “white guards” (i.e. *guardias blancas*) are armed, quasi-paramilitary groups who are seemingly paid to stop land (including, for example, entrances to mines and infrastructure works) from being taken over by *posesionarios* (see note 8) or similar. They are said to have links with the centre-right PRI party, and the police. For Paul Farmer (2003, pp. 106-8), they are essentially “paid hit squads” who operate “with complete impunity”. [Translator’s Note]

<sup>9</sup> In the Mexican context, a *posesionario* is somebody who makes use of or takes over available land (either public or privately owned) as if it were theirs. It may also refer to somebody granted limited use of an *ejido* (i.e. communal land). In English, a broad equivalent might be “squatter”, but this term has a narrower scope of meaning and a different set of connotations. Thus, *posesionario* shall remain in Spanish throughout. [Translator’s Note]

<sup>10</sup> The minimum wage in Mexico is one of the lowest among all of the countries in the OECD. Furthermore, since the late 1970s, it has suffered historical losses: “The accumulative loss in purchasing power over the last 30 years, as measured by the Canasta Alimenticia Recomendable (CAR [i.e. the Mexican “inflation basket”, for comparing prices]), is 80.08%. And in the analyses carried out over several years, it has been detected that three decades ago the minimum wage was enough to buy food and a bit more, but its purchasing power has not improved since then.” *La pérdida acumulada del poder adquisitivo en los últimos 30 años es de 80 por ciento: expertos de la UNAM*. Retrieved 27th October 2020: [https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2018\\_016.html](https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2018_016.html)

<sup>11</sup> The researcher Menno Vellinga recounts a critical moment in the formation of the movement as an organised front in relation to the quarries: “The police attacked the *Tierra y Libertad* neighborhood after the *posesionarios* hijacked a truck belonging to a nearby quarry, in order to be compensated for damages caused by the dynamite explosions that took place there.” (Vellinga, 1988; 119).

<sup>12</sup> “In 2010, the state of Nuevo León went from being one of the safest states to one of the three most dangerous in the country: extortion, robbery and attacks on businesses proliferated, there was also an increase in kidnappings, dispossession in rural areas, human trafficking, violent atmosphere and the number of victims. The gradual effect has been a crisis of governability, institutional ineptitude and corruption, a decrease in investments, changes in social routines, investments in security, closure of businesses, and exile.” (González Rodríguez, 2014; pp. 44-45)

<sup>13</sup> 15/08/2009 "A cave for drug traffickers is found in Nuevo León: The Attorney General's Office in Nuevo León located a cave that was allegedly used by organised crime groups to dispose of the bodies of their victims [...] The narco-cave, known as Tiro de Mina, is located in the Cerro de las Mitras at the height of the San Pedro 400 *colonia*, in the metropolitan municipality of Santa Catarina. However, to access the site, a 4x4 vehicle or walking is required, because you have to cross about 400 metres of dirt on the top of the mountain.". See <https://www.proceso.com.mx/117828/hallan-narcocueva-en-nuevo-leon> (accessed 26th October 2020).

<sup>14</sup> Information obtained from a field visit and the *Dictamen de valores unitarios de suelo de los nuevos fraccionamientos y colonias*, R. City Hall of Monterrey, Municipal Government, 2006-2009.

<sup>15</sup> The complete phrase in the Manifesto reads as follows: "All that is solid melts into air; all that is sacred is profaned, and man is at last compelled to face with sober senses his real conditions of life, and his relations with his kind" (see *Section I. Bourgeois and Proletarians*). Marshall Berman (1981) analyses it extensively, in a text of the same title, to reflect on how to hold onto something real even when everything vanishes in late modernity, given the inherent contradictions of global capitalism.

## The “End” of the *Tierra Caliente*

Gabriela De Castro Cancelado

Complutense University of Madrid / [decastrocgabriela@gmail.com](mailto:decastrocgabriela@gmail.com)

Translated by Gabriela De Castro Cancelado and George Hutton

---

### Abstract

This article outlines an analysis of the imaginary of tropical American nature as built from the colonial gaze, as a starting point for understanding the control and appropriation of nature. This has legitimised, since the dawn of Modernity and up to present-day Latin America (and specifically Colombia and its territories), a discourse based on dispossession and racial violence, in the interests of the further growth of the global capitalist system.

### Keywords

Decolonialism; nature; capitalism; Colombia; greenhouse; modernity; control; Enlightenment; Anthropocene; armed conflict.

---

*Imagine, my son, a man who never  
has seen a plum tree, small, incipient.  
A plum tree, that man would say, is a useless stem.  
That man does not know what a plum tree is,  
nor that it has a bone inside.  
The whirling dervish, Mevalana, says that if it didn't bear fruit,  
the tree would not be planted.  
When the man looks at the fruit, he understands the tree's reason for being,  
why it blooms, why it drinks up light, why it leans in the wind.  
Rather, the tree only grows because it has a tree made of dreams,  
the tree dreams of a cherry entering the winter.  
The future that carries is the cause of the past and not the other way around.*

Alfonso Cruz





Figure 1. “La nature dévore le progrès et le dépasse”.

The open call for this edition of *Re-visiones*, i.e. *The Political Ecology of Images: Energy Cultures and Decolonial Ecologies*, features an image of a locomotive being “devoured” by plants that are gradually climbing up it, entangling themselves with each other. The locomotive tries to poke through, but its structure and figure are completely engulfed. However, it seems that nature and the machine become one.

To think of nature as something ravenous and savage, that consumes and destroys everything in its path, is undoubtedly a myth—it is nonsense. We must bear in mind that the control over nature, and the distinction between what is *natural* and what is *human*, has developed over the centuries in such a way that what we now call “natural” is a decidedly ambiguous concept.

In order to trace a route through the various mechanisms and visual regimes that have contributed to the creation and representation of American<sup>1</sup> nature, this essay will seek to adopt a *decolonial* gaze, creating an ongoing dialogue with what Boaventura de Sousa Santos calls “decolonising knowledge”.

This form of confronting the imposition of the modern Western system must be based on decolonisation itself, as social and political emancipation. Sousa Santos proposes the “distancing from the Eurocentric critical tradition”, which necessarily entails a thinking based on the epistemologies of the South. This distancing is proposed in order to rethink the “other” knowledges that have been marginalised and made invisible within the Western tradition, in geo-corporate-political terms (Romero, 2015). Furthermore, this distance, that Sousa Santos proposes, necessarily applies to my own place of enunciation, since I am a body marked and

subjectivised based on the situated thinking about the tropical South of the colonial hemisphere to which I belong, there on the “other side of the line” (Sousa Santos, 2010, p. 29), built and laid out to suit the modern West.

This dividing of the world into two halves, East and West, is in turn proposed as a way of building and assembling the world from a neutral point, so that a universalised vision can thus be created. As such, everything could be renamed and restarted, as an “absolute epistemological beginning” (Castro-Gomez, 2010, p.25) —this is what Santiago Castro-Gomez calls *zero-point hubris*.

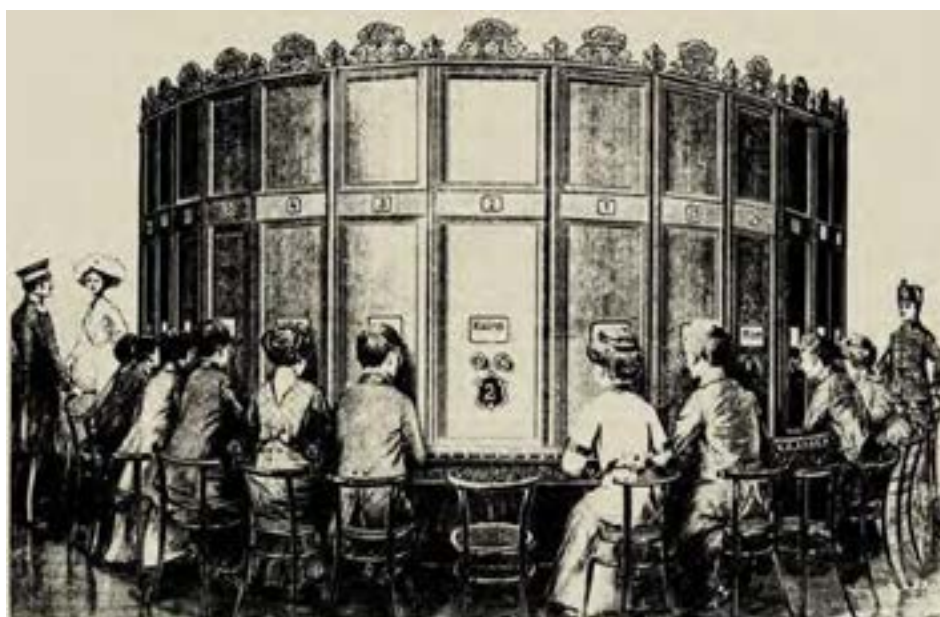


Figure 2. *Kaiserpanorama*, 1880.

This concept is extremely important in order to understand the exertion of colonial power. That is, *zero-point hubris* is represented as a universal point of observation: it determines which kinds of knowledge are either legitimate or illegitimate for the colonial project of modernity; it establishes a hierarchical order of the world and, as such, endorses the domination over those bodies and kinds of knowledge that inhabit supposedly “peripheral” geographical spaces. This emerged from the Enlightenment thinking of the 18<sup>th</sup> century, with its construction of the world-system, generating thus a geopolitical division and establishing Europe as the centre, and the rest of the world as the periphery. Castro-Gómez states that the scientific thinking of the Enlightenment paved the way, as a colonialist discourse, for the documenting of America as if it were an object of knowledge and study, thus legitimising the expansion of Europe into its colonies.

Abya Yala was not considered a “New World” —despite being named as such— since it was, on the contrary, an extension of the Old World. This encounter between Europe and America would not only propagate the idea

of finding an earthly paradise, but it would also change how the world was represented cosmographically at the time. The *orbis terrarum*, that great island in the middle of the ocean, made up of Africa, Asia and Europe, would vanish, and yet the Eurocentric view would still be reaffirmed. The world beyond the Pillars of Hercules, the so-called *plus ultra* —now with the unforeseen appearance of the American continent on the map— would not only change the organisation and construction of the globe, but would also strengthen the discourse of the modern world (Castro-Gómez, 2010). Europe had already been at man's disposal, following the expulsion from paradise —so what about this land that did not fit into the prevailing Western organisation of the world-system?

America would be built and imagined according to the specifications set out by the white European man, and, now that it was on the map, the foundations of modernity and global capitalism would be introduced there. The “New World”, established as a place of novelty and emergence (Segato, 2015), directly implied coloniality —it was an apparatus of domination to quench the desire for the new, so that the European ideals of modernity and capital could be founded there.

The decolonisation of America already took place once in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, with the colonies' independence processes, and their consolidation as nascent republics. However, this decolonisation was not completed in its entirety, since it sought only juridical-political independence from Europe, leaving intact the epistemic, racial and gender hierarchies that had been established during Modernity (Castro-Gómez and Grosfoguel, 2007). Decoloniality must therefore be approached as a second decolonisation, or a *decolonial turn* (Castro-Gómez and Grosfoguel, 2007), and not as a repeat of what has already happened. It needs to be regarded as a turning point and a re-reading of those past events, so that the present can thus be reconfigured (Segato, 2015).

For Anibal Quijano, the “Coloniality of Power” is a structure of domination in which the social classification and hierarchy of the world's population is the foundation upon which the bases of Eurocentrism are sustained, as “a mental construction that expresses the basic experience of colonial domination” (Quijano, 2014, p.777). This is the foundation of the colonialism that would be imposed from the 16<sup>th</sup> century onwards, and that would reach its peak in the naturalist and human sciences discourse during the period of the Enlightenment, in which ethnic categories would become the cultural matrix of the world-system (Segato, 2015), as a colonial invention for exploitation. Race is established as a scientific discourse or truth by the discoverer (Zavala, 1992), in which the *other* is regarded as inferior, and is dehumanised (Romero, 2015). With all the eagerness to

create and invent America, one of the pillars of colonialism was established: that of “race”.

Race and gender constitute a discursive model, fundamental for establishing a social and geographical order based on colonial difference. The physical and moral characteristics of people were closely linked to the geographical and environmental space in which they lived. David Arnold claims that *otherness*, proposed by Edward Said as a discourse of “the other”, based on 15<sup>th</sup>-century European thinking, has legitimised the ontological division of the world into peripheries and centres —the East where the sun rises, and the West where it sets. This sets up the imaginary that distinguishes between hot and more temperate lands, and it creates a direct relationship between nature and culture: the climate is posited as the main cause of civilising thought and development, by linking it to the influence it has on inhabitants.

There were two initial ways, as proposed by Belén Romero, that helped instigate the *zero-point* gaze for the representation and stereotyping of American nature (or, in this case, its tropical nature). The first was the story, i.e. the travel chronicles of European missionaries, explorers and conquerors. The second was via cartography or engraving, in which depicting landscapes was encouraged. This latter point would be crucial for unifying this gaze and control over the colonised, peripheral territories.

Therefore, the region of the *tropics* was created and established as a geopolitical space, defined from the colonial/modern conception of *otherness*. The tropics, besides being a physical place —that is, a geographical category, represented as the strip between the Tropics of Cancer and Capricorn— must also be considered as a conceptual space (Arnold, 2000).

It could be said that there is a *tropicality*<sup>2</sup> of the tropics, an envisioned representation of a hot place, of an exotic nature, with greener-than-green plant life, a “nest of reptiles and fevers” (Silva, 2015, p.73): the creation of a space based on colonial otherness, as a device, shorthand for what is different, what is alien, what is not considered Europe.

The tropics, referred to as the “hot land” (the *tierra caliente*), “burning land”, “green hell”, “El Dorado”, “fertile land”, “*terra firma*” and “virgin land”, in the various European chronicles, was a place imagined as somewhere pure, a land where all kinds of natural riches grew and where the gaze was lost among all the overwhelming green.

In some of the first chronicles of the Spanish colonisation, America was compared to Paradise and the Garden of Eden, since the nature they



described reflected an Edenic nature that had not yet been tainted by human hands and was therefore ripe for exploration. A virgin nature, ready to be penetrated (Romero, 2015).

The concept and definition of *tropical nature* was consolidated during the 19<sup>th</sup> century. According to Nancy Leys Stepan (2001), this came about through the natural history discourse, in terms of its approach to collecting and classifying species according to their geographical origin. As such, the *Systema Naturæ* model was imposed, a taxonomic system for the classification and cataloguing of plants proposed by Swedish naturalist Carlos Linneo, who wanted to create a universal language of nature. Therefore, any plant could be recorded, anywhere in the world, by using this particular system —meaning that other kinds of life, i.e. other types of knowledge and languages, were essentially nullified, since they were no longer legitimate.

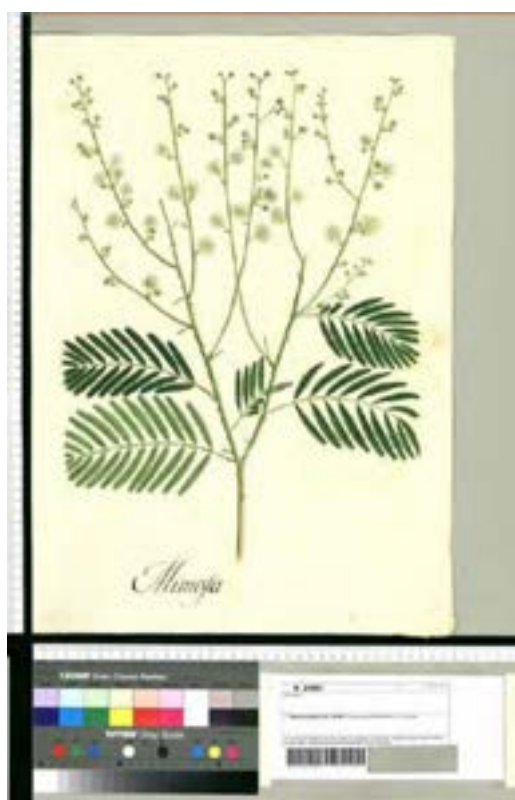


Figure 3. *Mimosa* sp.

The names of the “discovered” plants had to be in Latin, a language linked with the cultured elites of the time, and could therefore only be read by a privileged sector (Nieto Olarte, 2019). This distancing (Castro-Gómez, 2010), non-negotiable as it was, would create a universalisation of metalanguage and knowledge. Controlling nature includes the naming of it, and, as a result, possessing it. The power of controlling and dominating nature meant it was transformed into an object of study, integrating it into

a new “field of visibility” (Foucault, 1968, p. 133), formed by a network of fictions and inventions as a truth (Zavala, 1992), and thus excluding all other languages that were not part of that structure of what was deemed to be rigorous science.

One of the representational mechanisms that allowed for the appropriation of nature was botanical drawing. These images were produced throughout the various botanical expeditions to the American colonies during the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, establishing a single, unified view on the concept of nature, turning it into an object of study.

The prints and illustrations produced during this period “acted as visualisation projects” (Bleichmar, 2016, p.13) which, despite the distance, allowed nature to be mobile, so that one could get to know the “New World” via the measured observations of naturalists. These naturalists, such as Alexander Von Humboldt in the 19<sup>th</sup> century, contributed to the creation of tropical nature based on the globalised and universal gaze.

The imaginary of tropical nature would be relocated to these artificial spaces. Nature exhibited itself as an object of study that —much like the *wunderkammer*, or cabinet of curiosities— permitted a neutral observation point: the *deus absconditus*, the “hidden God”. The exhibition and constructed space, that the observer is faced with, created a representation of the present sorted into epistemic categories and catalogue objects. This applied to the geographical origins of the plants, which were brought over from the various colonies.

Despite managing to glimpse this exotic American nature, in botanical illustrations, the expedition members faced the impossible task of preserving the natural. The vast distance and the climate conditions would hinder the transporting of the species collected from the colonies, as proof of that productive and useful other world of the colonies in America. This is why glass greenhouses were invented and built, as well as botanical gardens —they were devices to reproduce the natural world. *Wardian cases* were created in the mid-19<sup>th</sup> century, i.e. small glass containers or terrariums based on the glass greenhouse model, so that plants could be transported in their “natural” state.



Figure 4. A tree enclosed inside the Crystal Palace.

The construction of the Crystal Palace, in 1851, in London's Hyde Park, to house the first Great Exhibition, would mark the arrival of modernity and progress, and the origin of buildings and structures made of glass and iron (Benjamin, 2004). In its interior, all the objects were exhibited on the same level of perception, and, in turn, great importance was given to the construction of gardens with exotic plants, brought over from the various European colonies, to be put on display. Under the central dome there was an elm tree that had not been cut down, which had already been standing in Hyde Park before the construction of the central pavilion. Paxton, its architect, had created an Edenic and dreamlike garden, a garden that fulfilled its true function: to delimit and enclose.

The glass greenhouse would recreate the idea of the *wilderness*,<sup>3</sup> an untouchable and paradisiacal nature, free from human intervention, a natural space that references the Edenic place to which white, Western man wants to return. Nature was turned into the raw material of a capitalist system that has been gradually forged ever since, and which still poses great problems when it comes to thinking of a sustainable and co-inhabitable ecology. The practices established during the period of modernity still underlie how we understand the natural world, legitimising the hegemonic discourse and differentiating the human from the natural, as validated by the representation of the “nature/other” (Romero, 2015).

But returning to the Garden of Eden as the world's bright hope for humans, a place free from sin, where “Western Man may begin again the first journey” (Haraway, 1984, p.20) entails a greater concern: the world is only considered as such when the white man turns up. This suggests that the

world is made for man and with man, representing himself outside of nature, since he considers it part of the past. The Crystal Palace, as an apparatus for exhibition, reflected a kind of nature acclimatised with living “arche-fossils” (Danowski and Viveiros de Castro, p.135), understood and represented based on the difference between the human and the non-human.



Figure 5. Tropical Plants in the Crystal Palace.

The acclimatisation of plants, as well as the uprooting and shipment to which they were subjected, would not only allow them to be preserved, but it also propagated the idea that white men, under “appropriate conditions”, could indeed inhabit those areas that had otherwise seemed so rough and savage (Sutter, 2014). This requires the expansion and adaptation of the biosphere, producing specific environmental changes so that the “conditions” demanded by white men can be created without intermediaries. Furthermore, they can thus be implemented under the excuse of the discourse for development and civilisation, fostering the idea that nature can be quantified and mathematised. As such, this positions man himself — let's keep talking in the masculine— as the only living being capable of bringing about geological change in the territory, and he thus brings about, via this kind of thinking, the current narrative in which we find ourselves, i.e. the Anthropocene.





Figure 6. Calle Observatorio. Bogotá, 1842.

This idea of the destruction and appropriation of territory, under the logic of the domination of nature, is reflected in the first daguerreotype taken in 1842 in Bogotá, Colombia. The picture shows houses and mountains with very little vegetation. Deforestation, in some areas of the hills of Bogotá, was the result of the colonial-era exploitation of the mountains surrounding the city, since everything that came from the mountains served as a resource, under capitalist logic. Furthermore, all those elements that were once sacred or part of the belief system and rituals of central Colombia's indigenous populations, such as the Muisca people, were eradicated and dismissed as "pagan" —this included water, trees and the mountains.

In order to carry out the project of civilisation that the city would undergo as a Spanish colony, everything that had symbolic or sacred value for the indigenous communities had to be eradicated, such as the native trees of the Andean forest where the Muisca and Chibcha communities lived, in Bacatá, now known as Bogotá. This was achieved by subjecting the many subjectivities to an epistemological change, controlling the imaginary about the social world of the "subaltern", as well as the identities of the colonised and the coloniser (Castro-Gómez, 2005, p.20).

In the year 1520, the Spanish conqueror, explorer and chronicler Juan de Castellanos ordered the destruction of the forests surrounding Bogotá, causing many of the native trees of the area to be felled. With this, foreign

species were introduced into the ecosystem, such as willows in 1540, by decree of Charles I of Spain.

In the indigenous cosmogony of the Muisca people, nature was seen as sacred. The world, as well as the origin of the human, comes and rises from the sacred land. For the Muisca community, in particular, life emerged from water, with which the world was formed —lagoons, for example, were places of worship, sanctuaries, politicised spaces and shelters. History is built together with nature, so the mountain is human, the river is human, the tree is human and the animals are human too, living together from multiple subjectivities. By considering everything that surrounds us as human, the Anthropocene is rejected, since it rejects the idea of the human species as some kind of special event that has come to give meaning to the universe and transform it (Danowski and Viveiros de Castro, 2019, p.135).

This destruction of the world, as suffered by the indigenous Amerindian communities, was the end of the world for them, yet it marked the beginning of the modern world for Europe. “Without the plundering of the Americas, there would be no capitalism, nor would there have been, later, the industrial revolution; therefore, perhaps, there would not be the Anthropocene either” (Danowski and Viveiros de Castro, 2019, p.194).

This destruction of territory, to which I referred in the previous case, and the epistemic violence exerted against the diverse subjectivities of indigenous peoples, have not completely disappeared —this situation is ongoing with regards to the supposedly Edenic nature in America, and I will focus here on the specific case of Colombia. The objectified view of nature —from the *zero point*— as fostered since the 15<sup>th</sup> century, can be complemented with what Juan Camilo Cajigas-Rotundo (2007) has termed the “biocoloniality of power”,<sup>4</sup> set out with the dawn of globalised capitalism and the current production of nature as a resource. Given the current economic growth and the new economic models in post-industrial society, the Edenic nature has persisted. However, it has now turned into the discourse of sustainable development, to help large foreign multinationals achieve the capitalisation of the territory, a turn which has brought grave consequences to the country, in the midst of an armed conflict that has dragged on for over 50 years.

The current situation in Colombia is critical: since the signing, in 2016, of the Peace Agreement between the Colombian government and the Revolutionary Armed Forces of Colombia (the FARC), 971 leaders and human rights defenders have been killed, according to the Indepaz report,<sup>5</sup> and 64 land and environmental activists were killed in 2019, the highest number of murders against environmental activists ever recorded, anywhere in the world, by the Global Witness report.<sup>6</sup>

One of the main causes of this increase in killings since the implementation of the Peace Agreement has been the presence of paramilitary groups in the areas formerly inhabited by the FARC guerrillas,<sup>7</sup> areas where a large number of *campesino* and indigenous communities live, i.e. those which have been the most affected by this whole situation. In turn, the national government's breaching of the agreements, and the multiple attempts to "shatter the peace agreement",<sup>8</sup> have put those who were calling for restorative peace in a vulnerable position, making them the object of persecution. But, above all, these systematic murders of social leaders occur and have occurred in Colombia for many years, because these leaders are, above all, political agents who have offered resistance in order to defend life.



Imagen 7. Demonstration against the assassinations of social leaders, Bogotá, July 2018.

In terms of the whole continent, Colombia is the country with the highest number of murders due to the defence of human rights, where people are killed for defending land and its restitution, as well as bodies of water and moors, and for fighting against illegal mining and deforestation.

A few days ago, the Colombian government signed the renewal of the "Plan Colombia", now called "Colombia Crece" (i.e. "Colombia Grows") by the Duque-Trump alliance. Plan Colombia has used the U.S. discourse of the war on drugs, drug trafficking and illegal coca fields. This plan, which over

15 years has spent 93.3% of its budget on the war, and 6.6% on social investment, has been shown to be an extractivist plan that benefits from and uses the discourse of peace-building as an excuse. It merely reproduces the state's paramilitary apparatus in order to displace, murder and abuse indigenous and *campesino* communities in their territories, because they are seen as a hindrance for the wider project of the appropriation of land, which is earmarked for the planting of monocultures (used for cultivating the coca plant). Their natural resources are also coveted by the multinationals, so they can access the genetic resources present there (Cajigas-Rotundo, 2007, p. 181). "Colombia is the world's fifth largest coal exporter and has important oil, gas and palm oil producing sectors",<sup>9</sup> according to the Global Witness report.

With this type of alliance, the Colombian state continues to legitimise the discourse of development and extractivism in Latin America, allowing intervention and capitalisation into its territories. Furthermore, it undoubtedly undermines the efforts to once again prioritise life in Colombia. The state contributes to the same discourse of displacement that, since the beginning of modernity and until the 18th century, as we have seen throughout this article in terms of the strengthening of the global capitalist system and the development discourse, has perpetuated violence and "the conquest of territories and people for their ecological and cultural transformation based on a logocentric perspective" (Escobar, 2010, p. 77).

Perhaps we should now ask ourselves how we can prioritise life again, and whether the actions and transformations proposed to address the ravages of climate change are diverse enough. It is worth noting that in the Latin American context the concept of Anthropocene has been the source of much debate, since it is considered that this concept is framed in a global way, ignoring the great many local, social, environmental and economic issues that Latin America is going through and that "[require] global responses, which demands global-local actions and interventions" (Ulloa, 2017, p.60). As we have seen in the case of Colombia, the environmental damage is located in the midst of an armed conflict, forced displacement and dispossession, the capitalisation of territory, neo-colonialism and extractive industries. The changes that need to be made, therefore, must entail the least anthropocentric gaze possible, looking in from the peripheries, to include the other ways of life and ontologies that have been marginalised.

The Anthropocene appears to be the end of an era, but in turn it implies that the human being is the greatest catastrophe of all. We forgot that the greatest threat of all was ourselves, hidden under the iron and glass shelter of capitalism, which so suddenly and quickly collapses before our eyes, allowing us to see the devastating present left behind by the construction of modernity that we thought would last forever. The beginning is the end,



and like a snake that bites its own tail, the future is in a constant spin in terms of what is yet to happen, but what is inevitable in the near future.

*The Crystal Palace burned down in one day.*



Figure 8. Fire at the Crystal Palace, 1936.

As such, the solid ground, which was to be our garden, was gradually created, and it became decent enough to house life on a larger scale. Man then arrived to continue the work of nature. Escaping alive from the interior, happy to have saved his skin, he built a shelter with reeds, then a wooden hut and finally a baked-clay brick hut. (Eden, 2019, p. 20).

## Images

Figure 1. Anonymous photograph, reproduced as an illustration for the article by Benjamin Péret: "La nature dévore le progrès et le dépasse", *Minotaure*, No. 10, Winter 1937, p. 20. Source: *Constellations* by Susan Buck-Morss and *Re-visiones*.

Figure 2. *Kaiserpanorama*, 1880. Public domain image.

Figure 3. *Mimosa sp.* Project of digitalisation of the drawings of the Royal Botanical Expedition of the New Kingdom of Granada (1783-1816), directed by José Celestino Mutis: [www.rjb.csic.es/icones/mutis](http://www.rjb.csic.es/icones/mutis). Real Jardín Botánico - CSIC.

Figure 4. A tree enclosed inside the Crystal Palace, unknown author. Image public domain.

Figure 5. Delamotte, P. (1852-1860) Interior of Crystal Palace, Sydenham [photo]. From: <https://collections.vam.ac.uk/>

Figure 6. Lous Gros, J.B (1842). *Calle Observatorio. Bogotá, 1842*, [daguerreotype], from: *Historia de la Fotografía en Colombia*, Eduardo Serrano. Museo de Arte Moderno, Bogotá, undated. <https://www.villegaseditores.com/historia-de-la-fotografia-en-colombia-aribo-y-primeros-experimentos>

Figure 7. Demonstration against the assassination of social leaders, Bogotá July 2018. Personal file.

Figure 8. Fire in the Crystal Palace, 1936. Author and source unknown. From: <http://intranet.pogmacva.com/>

## Bibliography

Arnold, David. (2000): *La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión de Europa*. México: Fondo de Cultura Económico.

Benjamin, Walter (2004): *Libro de los Pasajes*. Madrid: Ediciones Akal.

Bleichmar, Daniela (2016): *El imperio visible: expediciones botánicas y cultura visual en la Ilustración hispánica*. México: FCE - Fondo de Cultura Económica.

Cajigas-Rotundo, Juan Camilo (2007): "La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo" in Castro-Gómez, Santiago (Ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 169-193). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Castro-Gómez, Santiago (2005): *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Castro-Gómez, Santiago (2010): *La Hybris del Punto Cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, Santiago (2007) and Grosfoguel, Ramón (2007): "Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico" in Castro-Gómez, Santiago (Ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-21). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Correa Rubio, François. (2005): "Sociedad y Naturaleza en la mitología muisca" in *Tabula Rasa*. (No.3), pp. 197-222.

Danowski, Déborah and de Castro Viveiros, Eduardo (2019): *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra Editora

Eden, Frederic (2019): *Un Jardín en Venecia*. España: Gallo Negro Ediciones.

Escobar, Arturo (2007): *La Invención del Tercer Mundo: Construcción y Deconstrucción del desarrollo*. Caracas: El Perro y la Rana.

Escobar, Arturo (2010): *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envió Editores.

Foucault, Michel (1968): *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Argentina: Siglo Veintiuno.

García, Tristan and Normand, Vincent (2019): *Theater, Garden, Bestiary: A Materialist History of Exhibitions*. Berlin: Sternberg Press.

Haraway, Donna J. (1984): "Teddy Bear Patriarchy: Taxidermy in the Garden of Eden, New York City, 1908-1936" in *Social Text* no. 11 (winter 1984-85). Durham, N.C. and London: Duke University Press, pp. 20-64.

Harvey, David (2018): *Justicia, naturaleza y geografía de la diferencia*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.

Nieto Olarte, Mauricio (2019): *Remedios para el Imperio: Historia Natural y la apropiación del Nuevo Mundo*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Pinzón Martínez, Felipe (2016): *Una cultura de invernadero: trópico y civilización en Colombia (1808-1928)*. Madrid: Editorial Iberoamericana.

Quijano, Aníbal (2000): "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" in Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 246.

Quiñonez Grove, Santiago (2016). "Plan Colombia: decivilization, genocide, ethnocide and Afro-Colombian exile" in *Nomads* (Col), (45), pp. 75-89. ISSN: 0121-7550. Available at: <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105149483007.pdf> [consulted 29th August 2020].

Romero Caballero, Belén (2015): *La colonialidad de la naturaleza. Visualizaciones y "contra-visualizaciones" decoloniales para sostener la vida*. Revista Extravío. Available at: <https://ojs.uv.es/index.php/extravio/article/view/4528> [consulted 29th August 2020].

Said, Edward W. (2008): *Orientalismo*. Barcelona: Editorial Debolsillo.

Segato, Rita (2015): *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Silva, José Asunción (2015): *De Sobremesa*. Bogotá: Ministerio de Cultura: Biblioteca Nacional de Colombia.

Sloterdijk, Peter (2019): *En el mundo interior del capital: para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid: Ediciones Siruela.

Stepan, Nancy Leys (2001): *Picturing Tropical Nature*. London: Reaktion Books

Sutter, Paul S. (2014): "The Tropics: A Brief History of an Environmental Imaginary" in Isenberg, Andrew C. (Ed.), *The Oxford Handbook of Environmental History*. New York: Oxford University Press, pp. 178-206.

Ulloa, Astrid (2017, May-August): "Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica?" in *Desacatos*. Retrieved from: <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/issue/view/102> [consulted 29th August 2020].

Villegas, Benjamín (2000): *Cerros de Bogotá*. Bogotá: Villegas Editores.

Zavala, Iris M. (1992): *Discursos sobre la invención de América*. Amsterdam: Editorial Rodopi.

---

## Notes

<sup>1</sup> Throughout this article I shall use "America" to denote the geopolitical space, referring to the continent as a whole.

<sup>2</sup> This term was introduced and studied by David Arnold, referring to how the representation and the imaginary of the tropics has been built upon a discourse implemented from the West: "Tropicality was the experience of the northern white people entering an alien world - alien in terms of climate, vegetation, people and diseases" (Arnold, 2000, p.130).

<sup>3</sup> The concept of wilderness contributed to the creation of the imaginary of the tropics. "The myth of the Edenic world today persists in the idea of wilderness, those spaces —which are ever reducing in number— of a pure nature, not corrupted by human presence, *horti conclusi* that attest to a past that would have survived "untouched" from primitive times to the present, but that today would be at risk of disappearing due to the blindly predatory action of Western civilisation". (Danowski and Viveiros de Castro, 2019, p.58).

<sup>4</sup> This notion is established as the basis for the argument of Anibal Quijano's *Coloniality of Power* concept.

<sup>5</sup> For the complete Indepaz report, see:

<http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2020/07/Informe-Especial-Asesinato-lideres-sociales-Nov2016-Jul2020-Indepaz.pdf>

For the complete list of murders, see:

<http://www.indepaz.org.co/lideres/>

<sup>6</sup> For the Global Witness report, see: <https://www.globalwitness.org/es/defending-tomorrow-es/>

<sup>7</sup> In the mid-20th century, the first guerrilla groups in Colombia were beginning to take shape as *campesino* guerrilla groups. They were faced with an absent State, in the rural areas of the country, and after several violations of the agrarian reforms deployed by the United States towards Latin America, under the excuse of the continent's development, the *campesinos* demanded active political participation, and they formed unions. To date, 211 former Farc-Ep combatants have been killed, since the signing of the Agreement.

<sup>8</sup> This phrase, from former defence minister Fernando Londoño of the right-wing Centro Democrático party, from 2017, is echoed today, as we witness an increase in deaths in Colombia. Centro Democrático has complicated and hindered the peace process in Colombia.

To listen to Londoño's striking words, see:

<https://www.youtube.com/watch?v=vIRJK2d84-8>

<sup>9</sup> On this subject, Arturo Escobar writes the following about the case of the Colombian Pacific zone and the extraction of palm: "In recent years, researchers have interpreted the history of the Pacific as referring to a persistent extractive economic model inaugurated by the expansion of the gold mining frontier since the 17<sup>th</sup> century. From this perspective, the region's social and natural landscapes have mostly been shaped by production systems that depend on the exploitation of natural resources and work, so that the benefits of economic activity do not remain in the region" (Escobar, 2010, p. 92).



## Do you believe in what exists?

Claudia Rodríguez Ponga Linares  
*Escuela SUR, UC3M* / [claropo@yahoo.com](mailto:claropo@yahoo.com)

Translated by Claudia Rodríguez Ponga Linares

---

### Abstract

Avoiding epistemological extractivism, this essay tries to imagine a context that does not exoticize magical thinking or contemplate it exclusively within an ethnographic niche, seeking a Western animistic tradition. We propose so-called "dark ecology" as one of the keys to re-animate Western thought and transcend the modern separation between culture and nature, decolonizing thought and allowing us to value the knowledge of other culture-natures. Dialoguing with the work of various contemporary artists who are either interested in these issues or practitioners of forms of mediumship, one can glimpse an intricate mesh in which ecology, magic and decolonial thought come together.

### Keywords

Witchcraft; art; dark ecology; decolonization.

---

*Ecology is about relating not to Nature but to aliens and ghosts.*

Timothy Morton, *The Ecological Thought*

*Each of us can now see and recognize the damages - the eradication of ways of life, ways of feeling and thinking, and the disarray or hate it produces. But how are such damaging consequences to be avoided if we think of ourselves as more advanced than others, the first down a path that by rights is that of all humans.*

Isabelle Stengers and Philippe Pignarre, *Capitalist Sorcery*

## Introduction

In her essay *Wondering about Materialism*<sup>1</sup>, Isabelle Stengers attacks a type of scientific materialism that is conferring excessive authority to Science with a capital "C" and falling into a radical idealism for the sake of the future of the planet. The problem that Stengers sees in this type of trend is that it helps to perpetuate the extermination of knowledges (and bodies) that are deemed irrelevant from the scientific point of view, for instance magic. We already live on top of a graveyard of practices and knowledges, Stengers says. That's why we must strive to "stay with the trouble"<sup>2</sup> (as Donna Haraway puts it) and resist the temptation to gentrify knowledge by selectively eliminating those problem areas that we can easily disregard as unscientific. Talking about alienation in the context of capitalism is relevant, says Stengers, but is it not too comfortable? What if we were to talk, instead, about capitalist sorcery? Could this idea help us recognize that perhaps there is something to be learned from those supposedly obsolete practices? Wouldn't we deal better with the enchantment of Capital if we had some notions of sorcery to protect ourselves from it?

Written by Isabelle Stengers and Phillipe Pignarre, *Capitalist Sorcery*<sup>3</sup> hypothesizes that it is not within our modernized world that we will find the right term for the mode of domination to which we are subject, since the very modality of modernity "has imprisoned us in categories that are much too poor, oriented as they are around knowledge, error and illusion"<sup>4</sup>. Let us try, then, to work with the ideas that have been discarded. What system shapes wills until its subjects do, freely, what is expected of them? Outside the modern context, the answer is pretty straightforward: sorcery (or witchcraft, depending on the country and the definition). The mere mention of this taboo term meant, until a few years ago, abandoning any moderately respectable academic field; the possibility of self-defense became remote, except if the term was brought up within the ethnographic or metaphorical realm. Is it possible, our respectable colleagues would wonder, that a madman, a freak, someone capable of believing in something like witchcraft, has snuck in our midst? But, as Stengers and Pignarre remind us, sorcery can only be deemed a "supernatural" answer to the matter of capitalism if we insist on maintaining our notion of "the natural," which implies, in turn, having a set definition of what "nature" is. And it is precisely this notion that is now being questioned by contemporary thinkers and ecologists.

It is not, therefore, a matter of believing or not, but of refraining from applying, once again, the modern parameters that we are so used to. The

times when "we" could calmly decide "between what is natural and those beliefs in the supernatural from which we are happily free"<sup>5</sup> are gone. But even those of us who know this for a fact continue to operate with and within structures that at every turn threaten to overtake our processes of subjectivation. That is why I propose to begin by invoking the skeptic *epoché*: to suspend judgment, to hold matters in abeyance in order to speak of grim things like *the soul*. Are you already recoiling before its mere mention? Is it necessary to trip myself up like this? I immediately feel the imperative need to justify bringing up such a term and plead, in my defense, that Stengers and Pignarre are the ones who dare assume the risks of talking about the soul, associating it with the idea of capitalist sorcery: "To sell your soul, to be soulless, to have your soul eaten or sucked out, or captured"<sup>6</sup>. Moreover, according to them "our catch-all interpretations (symbolic effectiveness, suggestion, belief, metaphor and so on)" are weaker than the idea of the soul and are "incapable of approaching the power and craft of thought and action at work in sorcery which we believe we have destroyed whereas above all we have lost the appropriate means of responding to it"<sup>7</sup>. In this sense, capitalism is the perfect sorcery system because when magic is considered a mere superstition there is no possibility of articulating adequate means of protection from it.

Uttering the forbidden words can be a first step towards freeing oneself from an enchantment. As the well-known though remarkably discredited artist-channel Eulalia Valldosera says, purging oneself of the language of the victors is a painful processes: deprogramming a fear of speaking which is linked to an epigenetic, historical, social and cultural memory of torture and repression is a tough job. Which is why, as the neo-pagan witch Starhawk reminds us, "to utter the word *magic* is already an act of magic: the word puts to the test, compromises, exposes to sniggering. It forces us to feel what it is in us that balks and which is, perhaps, precisely what renders us vulnerable to capture"<sup>8</sup>. In this sense, "staying with the trouble" implies a certain openness to heresy and heterodoxy: you must feel the gaze of the inquisitors on the nape of your neck. To be clear, Stengers advocates the strictly non-metaphorical use of the term "magic". The challenge is to speculate about magic as a material reality (material, but neither scientific nor literal). To do this, one must invoke entities and ideas whose market value has reached rock bottom and revive *a certain state of ontological risk*. Besides, it turns out that, as Timothy Morton observes in *The Ecological Thought*, "risk" is the current state of affairs whether we want it or not, because "the end of the world has already happened"<sup>9</sup>: we have already sprayed our crops with DDT, we have already detonated nuclear bombs, we have already changed the climate. And yet, "today is not the end of history". Life goes on, but in a state of perpetual risk.

Indeed, the acceptance of risk is diametrically opposed to the end of the world. In this regard, Morton warns us against the apocalyptic drive of some environmentalist currents of thought: "A certain ecological language seems to rejoice, even with sadism, in imagining what the world would be like without us"<sup>10</sup>. The fantasy of our own extinction seems to provide comfort to some, says Morton, remarking on how unsettling he finds this. "Ecological thought is dark but not suicidal"<sup>11</sup>, he concludes. Beyond considering the role that Freudian death drive plays in this fantasy, we believe that the Apocalypse is too easy and too Western a solution. The Apocalypse is certainly a way of not "staying with the trouble"<sup>12</sup>, a radical cut of the Gordian knot that ignores "the mesh" and turns out to be a rather un-ecological solution precisely because it lacks this awareness. It is also, for that same matter, a rather un-magical solution. For two reasons: because both ecology and magic assume that all things are interconnected and, secondly, because witches are characteristically caretakers of life and "vital" forces<sup>13</sup>.

On the other hand, both magic and a certain current of ecological thought have it very clear that interconnection is not, in any way, a way to "clarify" but that, on the contrary, to venture into the mesh implies immersing oneself in mystery, facing and assuming (without understanding) the "strange stranger"<sup>14</sup> incessantly. Even what is closest and most familiar is hidden in shadows. Dark ecology is dark because the information itself is not the key: it cannot be read clearly and independently. Also, the enmeshed information requires a certain (sombre) environment to be interpreted. "Now we know exactly how much mercury we have in our bodies", "we know that plastic filters out dioxins", but "the more we know about the risks, the more these risks proliferate"<sup>15</sup>. In the darkness of the mesh information itself does not solve any issues, but rather accompanies us.

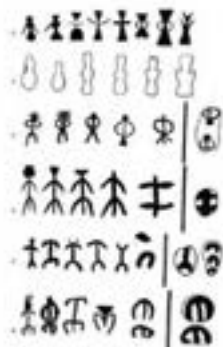
Darkness is a meeting point between witchcraft and ecology. As the Wiccan and ecofeminist activist Guadalupe Cuevas says, the Goddess that witches serve, that "cosmic feminine principle from which everything is born and to which everything returns incessantly", is, in short, "the dark Goddess", whether she is called Hecate, Inanna, Kali, Cerridwen or Mari. However, darkness is not, as this priestess reminds us, something negative, but a substantial part of our reality; a part we have lost contact with throughout centuries of impositions. "After hundreds of years of patriarchal mentality we have not won the sky, but instead we have lost the underworld, the generating power of darkness"<sup>16</sup>.





### A dark (eco) logic

It is interesting to ascertain the extent to which shadows pervade the creative universe of contemporary artists linked to what in this publication has been addressed as "energy cultures". For instance, in Eulalia Valldosera's trajectory, shadow becomes a path. An element that in the origin of her practice could be understood as a mere conceptual resource turned out to be an opening, a cave that the artist entered. Indeed, some of the most emblematic works of her series *Envases (Vessels)* already contained the seed of this transformation. Not coincidentally titled *El culto a la madre (The Mother Cult)*, these are simple assemblages of empty, plastic, cleaning product bottles whose magnified shadows remind us of female figures contained within each other. Valldosera reflects on how the vessels in the shape of women that once contained precious healing ointments now contain toxic products. Their shadows tell us an equally shady story. I can't help but remember the work of Sara Ramo, mainly those works in which shadow becomes sculptural matter, as we can clearly see in *Desvelo y traza (Wake and trace)* or in *Los Ayudantes (The helpers)*, in which darkness is the matrix from which the visible emerges much like the tip of the iceberg. As in Valldosera's work, it is shadow itself that tells us its story and allows for color and light to eventually emerge.



On the other hand, Regina de Miguel's work is a paradigmatic example of this dark logic that delves into the mesh and considers all its intricate aspects (even the inanimate ones) as life. In *Una historia nunca contada desde abajo* (*A Story Never Told from Below*), de Miguel works with a multi-ubiquitous female character who inhabits the strata of the earth and who guides us through multiple dimensions: the women behind the Cybersyn project, extremophile life forms, disappeared political prisoners in Chile, and the cosmos as a dark informational entity. De Miguel identifies the voice-over that guides us on this filmic journey with the figure of the undead, the revenant, the Lacanian lamella and with literary characters such as the female protagonist of Stanislaw Lem's *Solaris*<sup>17</sup>.

Perhaps these associations would be better understood if we explained that Cybersyn was a project of the pre-internet era that sought to generate an informational network that would facilitate the management of Chile during the Allende administration. But, lacking adequate technical means, the modern visualization room was in fact a totally analogical device, to the point that behind the screens there were female statisticians and graphic designers who drew the complex graphs that magically appeared on the screens of these extremely modern gentlemen. The status of women as machine cogs, as processors and transmitters of information, gives De Miguel the perfect opportunity to delve, on the one hand, into the idea of information as a strange immaterial matter common to living and artificial beings and, on the other, into the idea of the female body as a cosmic entity halfway between the living and the dead, as a "link", as the means, the media and the medium. But as a medium that has been forcibly "disappeared" like Valldosera's "erased" mother-vessels<sup>18</sup>: bodies submerged in shadows. A status which, for modernity, is comparable to invisibility.



Although he doesn't mention it, the "mesh" Morton talks about is gendered or, at the very least, it has a clear inclination. In her work, Valldosera becomes the spokesperson, mediator, medium or "correspondent" for this intricate web. The mystical activism of this artist intends to give voice to

different entities (a flower, a seed, water..., but also a Picasso or a Mondrian) using her body "as antenna and anchorage of a new language to mediate between the different layers of our reality"<sup>19</sup>, a process the artist refers to as "psychic archaeology". In Regina de Miguel's work, the voiceover that emerges from the darkness (from the underworld), is linked to the scientific search for forms of life which have generally remained buried and which present a great resistance to environmental conditions considered unfavorable to life<sup>20</sup>. In both cases gender becomes a key to establish a connection between different strata, to carry out this archaeological dig. In De Miguel's work, colonial processes, extractivism, violence against territory and violence against women are inscribed in the same cross section<sup>21</sup>. There is no way to cut the knot. In the same way, in Valldosera's *Plastic Mantra*, toxicity within the natural environment is interpreted as a reflection of our psychic toxicity. In the image assemblages which can be found on her website, her plastic virgins are aligned with pictures of floating plastic detritus which are in turn aligned with images of fleeing refugees drowning in the Mediterranean.





## Animating to decolonize thought

Because it thrives in forms of continuous or fluid thought that interconnect different layers of knowledge, the eco-logic we are speaking of here has a very clear animistic dimension to it. Bare in mind that what we have traditionally called animism and attributed to "Indians" and pagans has much more to do with a form of existence, of being immersed in the flow of reality. Before the witch-hunt which took place during the Reformation and Counter-Reformation and was exported to the colonies, this form of existence was also part of what we now call "the West". Animism has much more to do with the embodiment of a notion of "the mesh" than with confusing the properties of objects and subjects.

Decolonizing the idea of animism is something that Anselm Franke did magnificently in his exhibition *Animism*, which highlighted the flaws in the modern division between culture and nature. Tim Ingold<sup>22</sup> and Nurit Bird-David<sup>23</sup> have also made very valuable contributions to the decolonization of the idea of Animism, and it should be noted that all these reflections begin by dismantling the belief that we Westerners are not animists. On the contrary, animism was our idea: the aforementioned "soul" projected unto the ethnographic-others, says Bird-David; that somewhat abstract "life" that scientists search for in Mars, says Ingold; or Freudian narcissism combined with Tylor's idea of animism and turned against itself, says Franke. This last double somersault deserves an explanation of its own: first, anthropologist Edward Burnett Tylor coined the term "animism" defining it as the inability of some peoples to distinguish what had a soul from what did not, projecting souls where there could be none. Freud then argued that this behavior was the consequence of a narcissistic projection of one's own consciousness. If you give this some thought, you will realize it's a full-blown parapraxis: we are so narcissistic that we managed to define entire and completely alien cultures with an idea of our own making, projecting our own animistic tendencies and therefore our own "souls". A "Freudian slip" indeed...

There are other paradigmatic cases of re-signification of "animism" in the West: Deleuze and Guattari were able to build a fluid ontological vision from the ruins of Western ontology; among them lay pre-Socratic, Jewish and Arab thinkers<sup>24</sup>. But although the rescue operation they initiated was promising, there were also medieval magicians, gypsies, witches and a long etcetera of thinkers whom perhaps, following the proposal made by Barbara Glowczewski in the wake of Felix Guattari, we should call "vitalists" (instead of animists) insofar as they belong to a genealogy that "postulates the intimate links between the things on which life depends"<sup>25</sup>. A genealogy that, in the light of the Anthropocene, it may be crucial to recover. Animism is a milestone in this rescue operation, because as Franke says, it is one of

the great taboos of modernism and always raises the horrifying question: "Do you believe?" Franke's exhibition avoided answering that provocation entirely and treated animism not as a matter of belief, but as a boundary-making practice. And this is precisely the point: it is impossible to venture into the mesh if we perpetuate these divisions.

As Morton says, "all life forms are the mesh, and so are all the dead ones, as are their habitats, which are also made up of living and nonliving beings"<sup>26</sup>. Not even the separation between life and death is clear. That is why the figure of the Lacanian lamella appeals especially to De Miguel's imagination: not for representing some form of sublime spiritual immortality, but for embodying "the obscene immortality of the living dead, who, after being annihilated, recompose themselves and return to their activities as best they can"<sup>27</sup>. Here is the Dark Goddess yet again, the resilient one. Because, as Stengers says, Gaia is a tough cookie. She's not the loving mother, but a force which intrudes upon us, a "powerful and fussy"<sup>28</sup> being. Gaia is more a "revenant" than she is an unprotected Eden.



The idea of nature has been criticized in recent times. What if, as is the case with animism, the very idea we have of nature was distorted by our binary narcissistic projections? To what extent is the idea we have of nature part of the problem rather than the solution? In *We Were Never Modern*, Bruno Latour proposes that the division between nature and culture is one of the pillars of the modern constitution and that, moreover, modernity derives its power from a constant transgression of the very taboo that constitutes it. In other words, while other cultures recognize hybrid forms of nature and culture, of human and non-human beings and, recognizing their power, formulate knowledges and practices to regulate them, we moderns have built an impenetrable conceptual boundary between science and culture, turning its inviolability into a dogma. But it is precisely this denial that allows hybrid forms of knowledge to proliferate without control and take over the world in an endless and delirious pantheon of fetishes and gods (or "Factish Gods", as Latour calls them it) which are never recognized as such.

That's why we must be careful when we talk about "nature" as a given. Eulalia Valldosera covers her back and clarifies: rather than speaking about nature she prefers to talk about *psychic ecology*. Could this "psychic ecology" be related to magic? Could magic, asks Stengers, help us feel that nothing in nature is natural?<sup>29</sup> In the attempt of reconsidering ecology in the light of the non-binary thinking of "culture-natures", we propose an ecology of ideas that involves a certain revisionism of ancestral Western thought.



This last aspect requires an explanation. Theorists such as T.J. Demos have already recognized that certain post-anthropocentric currents of thought connect (intentionally or unintentionally) with indigenous world-views of nature as a pluriverse of agents<sup>30</sup>. It should be pointed out that we are not trying to steal the limelight from those peoples that currently stand as poles of resistance in the search for a more sustainable system, but rather to avoid certain "epistemological extractivism"<sup>31</sup> and to add, at the same time, a nuance that perhaps we should define as pre-western rather than western. The hypothesis is that we will only be capable of establishing a genuine dialogue with other culture-natures when we have assumed as our own the continuity between both terms. We believe that decolonizing thought requires recovering a certain energy culture-nature that, in "the West", was linked to the idea of magic and gender and that, moreover, is



inevitably ecological insofar as it involves an exploration of the mesh and, therefore, assumes the inextricable nature of the world. Again, there is no way to cut the knot. The witch is a representative of this eco-logical tradition, since she symbolizes the great pact (diabolical for modernity) between culture and nature, terms which she renders interchangeable. In this sense, the reactivation or reanimation of animism that Stengers and Ingold speak of has to do with both the reinsertion of objects in a vitalist flow (as OOO maintains) and with the theoretical reconsideration of certain ideas that have survived against all odds thanks to *bodies*; bodies which have served as "living laboratories"<sup>32</sup>.

It is in this sense that decolonial theorists such as Nicholas Mirzoeff, T.J. Demos or Rita Natalio are critical of theoretical currents related with Object-Oriented Ontology. According to Mirzoeff and Natalio, emphasis on the object as a conceptual unit of measurement is potentially problematic in a global panorama in which slavery persists precisely because certain subjects are still objectified and capitalized as such<sup>33</sup>. Another one of Mirzoeff's arguments is that the "anthropos" in "Anthropocene" points yet again towards the centrality of the white male<sup>34</sup>, who is once again condemning everyone else to the end he has chosen for himself. On the other hand, Demos draws attention to the fact that the most representative theorists linked to Object-Oriented Ontology, even when concerned about the climate crisis, do not seem interested in the complex socio-political structure of environmental degradation nor in the indigenous world views that resonate with their philosophy.

All in all, we could say that this ontological and animistic turn of Western thought has a certain tendency to ignore those who have for centuries carried the stigma of being "animists" and being "objects". However, Demos recognizes the relevance of such currents of thought<sup>35</sup> because of the paradigmatic post-humanistic turn they imply. In *Decolonizing Nature*, Demos draws from Speculative Realism and New Materialisms as much as from indigenous thought and ecological activism linked to the "global south". Demos' aim is, in part, the same as ours: to generate a theoretical field that allows us to transcend the academic inertia which consistently excludes forms of thought buried under centuries of colonial violence. A violence that, let us remember, was also exerted against very diverse peoples of the continent now called Europe.

This is why we have proposed to embark upon a search that will allow us to sketch a cartography based on the testimonies and works of certain bodies (the "living laboratories") imagining a context that does not exoticize magical thought or contemplate it within an ethnographic niche. The concern that triggers this process is that, far from establishing an exchange that leads to a genuine embodiment of the valuable worldviews of other

culture-natures, our decolonial gestures might be nothing more than well-intentioned extensions of rather colonial epistemological gestures. We have to ask ourselves: is an interest in the Yanomami or Quechua worldview compatible with overt contempt for the knowledge of the galician meigas? How can we be interested in, for instance, Wixrarika shamanic practices if we can simultaneously ostracize a mediumistic artist like Eulalia Valldosera? To what extent are we the heirs of those inquisitors we openly rebuff today?

The concern that these decolonial approaches might be, to say the least, epistemologically selective, has been accentuated by the recent health crisis. It is remarkable how, in light of the situation caused by COVID-19, our approaches to any other form of medicine seem to have stopped in their tracks. As Charles Eisenstein points out in his essay *The Coronation*<sup>36</sup>, contemporary Western health culture suffers from a certain schizophrenia. On the one hand, there is a movement that promotes the use of alternative or holistic medicines, giving special importance to nutrition and validating the spiritual dimension of health. And yet, all this seems to have disappeared overnight. The idea of health has suffered an extreme "reset" linked to the idea of what is and what isn't "essential". Acupuncture, for instance, may be considered non-essential from the point of view of conventional virology, but, as Eisenstein observes, it may be absolutely essential for someone trying to overcome an addiction to opiates caused by chronic back pain. This resurgence of allopathic medical orthodoxy in a way proves that the use of these "other" medicines which integrate, precisely, culture and nature, was a minority phenomenon or simply capricious. Imagine then, in this radically western landscape, researching into what the traditional medicines of the world could bring to the table.

In his essay, Eisenstein mentions the infamous "terrain theory" which, by the way, is perfectly compatible with the medicinal systems of other culture-natures. According to this theory of Antoine Béchamp, erroneously identified as Germ theory denialism, (as we see, a completely unbiased name), it is the diseased "terrain" which will attract germs. Germs, far from being denied, are considered a symptom of a weakened ecosystem that somehow precedes the disease. The metaphor the author uses (replicated from a famous meme) places us in a dirty fish tank and poses the following dilemma: "Your fish is sick. Germ theory: isolate the fish. Terrain theory: clean the fish tank". It is symptomatic that this theory is indeed known as "denialist". Is it not far more denialist to focus on germs without assuming the overall role that the ecosystem plays in the development of disease? How can we be ecological if we are not even capable of understanding our own bodies as interconnected systems? In the wake of Stengers and Pignarre, "we are not going to say that aspirin or antibiotics are 'capitalist'. That would be a little stupid and is likely to make infernal alternatives continue to proliferate. But we will say that the manner in which *think* about

and *offer* such medicines is *indissociable* from the very question that set us thinking and daring to take the word 'sorcery' literally"<sup>37</sup>.

### Thinking big (working in the shadows)

I think it is necessary to borrow Timothy Morton's premise and "think big". Only from the impossible perspective of the unmanageable whole or from a "cosmic" point of view can we recognize the existence of the mesh. This idea can be put in relation with the planetary scale Felix Guattari mentioned in his *Three Ecologies* or with Isabelle Stengers' *Cosmopolitics*, and it has to do with the constant dislocation of our imagination. It is a multi-ubiquitous "perspective" that renounces the illusion of organized space: the cosmos is here, right in your face, as it is in Regina de Miguel's work. We are embedded in what Morton calls "the mesh", where, as Eulalia Valldosera says when describing her first experiences with interdimensionality, "you cannot distinguish between shadow and light, because you see everything at the same time: the information comes in synaesthetic packages"<sup>38</sup>.

One of Felix Guattari's *Three Ecologies* is the ecology of imagination. Thus, ecology concerns not only the devastation of the Earth, but also "collective capacities to invent, imagine, create"<sup>39</sup>. In a way this is what Timothy Morton encourages when he asks us to think big, imagining on a cosmic scale, developing and cultivating the imaginative treatment of hyperobjects (which are beyond us both in scale and complexity). That is why Morton dares to say that ecology is not about our relationship with Nature, but with aliens and ghosts, and he contradicts the notion that to be ecological one must be local, warning us against the danger of filling "the hole in the world with holism and Heidegger"<sup>40</sup>. As Donna Haraway warned in her *Cyborg Manifesto*, there is no origin to return to. Instead of heading back towards that impossible "Eden", Haraway chooses "trouble" as a way of life, while Morton chooses to nest in the darkness that is, as we know, propitious to dialogue with ghosts. It might be, he proposes, that this darkness enables us to catch a glimpse of the universe, even if it is the one we carry inside because, as Lynn Margulis has demonstrated, the entrails of terrestrial organisms are full of extraterrestrials.

Since information is not going to give us the key to change, imagining becomes essential. As Guattari says, "this revolution must not be exclusively concerned with visible relations of force on a grand scale, but will also take into account molecular domains of sensibility, intelligence and desire"<sup>41</sup>. We must dialogue with ghosts and make contacts of the third kind with other culture-natures and with our own. We must decolonize *ourselves* in order to stop projecting *ourselves*, to overcome that primary narcissistic phase that has defined dominant Western thought for so long. According to

Freudian theory, only by overcoming this psychic stage will we be able to recognize the existence of the other. It is necessary, therefore, to unearth the fragments of that shadow history where (surprise!) we are the animists. De Miguel tells us about her "gallery of saints": Leonora Carrington, Remedios Varo or Maria Zambrano among others: a genealogy that is permanently being obliterated, as if there were long lapses of time in which the emblematic figures that could embody such a tradition simply did not flourish. To "establish a possible filiation" with this tradition, Valldosera goes to the rescue of "ancestral practices that awaken and nourish the feminine aspect of being: artists, mediums, sibyls, wizards or witches, men and women who have been historically denied or manipulated"<sup>42</sup>.



Recovering this genealogy is, as Sére Skuld says, a work in the shadows. Skuld, a Spanish practitioner of chaos magic and a multidisciplinary artist, began her journey when, "in Spain, all you could find were some grandmothers who spoke of forms of everyday sympathetic magic". Inscribing oneself in such a tradition implies, as Skuld says, treading uncharted territory and constantly shaping the findings "from the other side" to "make your way as best you can"<sup>43</sup>. But however hidden it may be, witches agree the existence of such a heritage is undeniable. Paloma "Luna" Crespo, one of the three high priestesses of the Celtiberian tradition (recognized as a religion by the Spanish Ministry of Justice since 2011), feels offended when they are labeled as neo-pagans, "because we haven't created anything new. We stem from the ancestral tree of witchcraft, which has its roots in times immemorial, before Christianity, and which was uprooted by Constantine first and by the Inquisition later"<sup>44</sup>. Eco-feminist activism connects with the sensitivities of many of these contemporary magical practices. "Our school of thought is radically ecofeminist. But we also practice magical activism, spells in which we invoke the Goddess of Iberia to help us bring about much needed social change. Because to be a witch is to make the world change. And it isn't enough to switch political



party. We must change the current paradigm, based on domination and power, for another in which pleasure and cooperation are its principles”<sup>45</sup>, says another witch named Jana, a priestess of the Iberian Mystery School and a high school teacher born under the name of Cristina Perales.

## Conclusion

This is, therefore, as much a political task as it is a spiritual one. As Robin Morgan, one of the founders of W.I.T.C.H (a collective that emerged in the late 1960s in New York), said: you can't have a revolution without a cosmogony. But this cosmogony is buried, like Regina de Miguel's extremophile life forms, hidden (though in plain sight) in the shadows. An archeological endeavor is necessary; one has to carefully brush and comb darkness to see what emerges. An archaeology of shadows. I think of Valldosera sweeping her floor drawings with a broom. *The navel of the world*: that was the name of those swollen bellies drawn on the ground with cigarette butts and ashes. Somehow, Valldosera already sensed that she had to sweep up “all the programmings that were limiting her”<sup>46</sup> in order to draw alternative cartographies and locate herself within a tradition that would allow her to carry out the psychic activism she sought to do.



Where should we start this archaeological task? Like Stengers, we believe that this search should be driven by "matters of concern" (rather than "matters of fact"). We're not denying the existence of objective events; of course there are "facts", but the question of their relevance is far more important than the facts themselves. Stengers illustrates this with the story of Galileo: it is not so much that until Galileo no one had perceived the

objective fact constituted by the frictionless descent of objects, but rather that no one had framed this fact within a theoretical-philosophical framework that justified its relevance. Galileo "disguised" the selective character of his discovery, says Stengers. A pity, because if relevance had been considered a decisive factor in this type of experimental achievement, we might have embarked on the adventure of knowledge instead of striving to conquer it.

Why not focus, then, on what matters to us, on what is vital for each form of knowledge, in order to detect with our own vibrant bodies the undercurrents that animate and bring to life our conversations. To build a system based on these vitalist premises, we must resort to consultation. Guattari's three ecologies consult each other; Stengers' cosmopolitics is mainly a system of consultation, a form of gathering she links to the action of "reclaiming"<sup>47</sup>; Bruno Latour speaks of mediation. But how can we describe such a "system"? It can only be put into action "when there is a gathering around a divisive topic", an agreement that is reached "when those who are divided agree that no one has the answer"<sup>48</sup>, thinking and imagining together and allowing mutual learning to transform each one of them. In order for this to be possible, one must first understand that there are things that do not and should not respond to scientific demands. Things that cannot and need not be deconstructed. We cannot continue thinking about ecology and decolonialism and, at the same time, continue selecting what exists and what does not.



## Image captions

Regina de Miguel, film still from *A Story Never Told from Below*, HD video and 3D animation. 01:09:38. Original soundtrack by Lucrecia Dalt, 2016. Prologue available on <https://vimeo.com/153526028>

Eulalia Valldosera, *Mujer-semilla #1*, 3 projectors, 3 plastic bottles on piles of books, MNCARS, 2009.

Sara Ramo, *Black hole*, iron structure, metal mesh, kraft paper, silk paper, glue and pure pigment, 2018. Photo by Eduardo Ortega, courtesy of Fortes D'Aloia & Gabriel.

Eulalia Valldosera, image of several "matriarchal vessels" taken from her website: <https://eulaliavalldosera.com/agua-luz-y-sombras-proyectos-realizados-desde-1990/instalaciones/envases-culto-madre-1996/>

Sara Ramo, *Desvelo y traza*, site-specific installations at Matadero Madrid and Centre d'Art La Panera, 2014-2015. Photo by Daniel Ramo.

Sara Ramo, making-of of *The helpers*. Photo by Flávia Mafra.

Regina de Miguel, film still from *A Story Never Told from Below*, HD video and 3D animation. 01:09:38. Original soundtrack by Lucrecia Dalt, 2016.

Regina de Miguel, *Foundation*, photographic series and verses by Regina de Miguel and audio by Lucrecia Dalt, 2018. More on <http://www.reginademiguel.net/Fundacion>

Regina de Miguel, extremophilic species engraved on obsidian stone from the installation *Ansible*, 2015. More on <http://www.reginademiguel.net/Ansible>

Eulalia Valldosera, images related to her water healing work, 2018. More on <https://eulaliavalldosera.com/soy-agua-som-aigua/>

Regina de Miguel, *Fundación*, photographic series and verses by Regina de Miguel and audio by Lucrecia Dalt, 2018. More on <http://www.reginademiguel.net/Fundacion>

Regina de Miguel, engraved obsidian sphere from the installation *Visita interiora*, 2018.

Eulalia Valldosera, *Column III (from the series Burns #12)*, 1991, 125 x 125 cm.

Eulalia Valldosera, *Plastic veils*, 2016. See image assemblages and other veils on <https://eulaliavalldosera.com/agua-luz-y-sombras-proyectos-realizados-desde-1990/cuerpos-fotos-y-acciones/velos-plasticos-2016/>

Evohé & Sére Skuld, performance *The Book of Toth*, based on A. Crowley and Frieda Harris' Tarot, CCCB, 2018. Photo by Miquel Taverna.

Eulalia Valldosera, *Swept Away / The Navel of the World #1 #2 #3*, 1991-2001. More on <https://eulaliavalldosera.com/agua-luz-y-sombras-proyectos-realizados-desde-1990/instalaciones/ombligo-mundo-1991/>

Eulalia Valldosera, *Food for Thought*, Ø140 cm paella, ladle, 5 water motors, tubes and plastic scraps collected from beaches, marine life themed glassware from the Mataró Glass Cooperative (Cooperativa del Vidre de Mataró), exterior and underwater lighting, Museu de Mataró, 2016.

"Originally paella was eaten directly from the pan, without serving it in individual dishes and respecting individual needs. Full of the products the sea gives us, the festive paella was communally shared on the beach, and for me, now, it is a reflection of the those who formed a cooperative in which everyone was both owner and servant and which was strangled by the laws of capitalism".

## Bibliography

- A. Franke, "Animism: notes on an exhibition", in *E-flux journal* nº 36, jul. 2012, <https://www.e-flux.com/journal/36/61258/animism-notes-on-an-exhibition/>
- A. Melitoupoulos and M. Lazzarato, *Agenciamentos: Félix Guattari e o animismo maquínico*, 2012, [https://www.youtube.com/watch?v=4L\\_m5vPQoaY](https://www.youtube.com/watch?v=4L_m5vPQoaY)
- B. Glowczewski, *Devires totêmicos / 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 in conversation and <https://eulaliavalldosera.com/>
- F. Guattari, *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-textos, 1996.
- F. Sánchez Alonso, "Son psicólogas, son maestras... son brujas (y viven en España)" in *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 and Futuro Anterior Ediciones, 2019.
- I. Stengers, *Reativar o animismo*, Belo Horizonte, Edições Chão de Feira, 2017, p. 11.
- I. Stengers, "Wondering about materialism", in L. Bryant, N. Srnicek and G. Harman (Eds.) *The Speculative Turn*, Melbourne, Re. press, 2011.
- I. Stengers and 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 in conversation.



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 in conversation.

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

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

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

---

## Notes

<sup>1</sup> I. Stengers, "Wondering about materialism", in L. Bryant, N. Srnicek and G. Harman (Eds.) *The Speculative Turn*, Melbourne, Re. press, 2011.

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

<sup>3</sup> I. Stengers and P. Pignarre, *La brujería capitalista*, Buenos Aires, Hekht Libros, 2017.

<sup>4</sup> Idem, p. 76.

<sup>5</sup> Idem, p. 80.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Idem, p. 83.

<sup>9</sup> T. Morton, *El pensamiento ecológico*, Barcelona, Paidós, 2018, p. 126.

<sup>10</sup> Idem, p. 51.

<sup>11</sup> Idem, p. 128.

<sup>12</sup> See note 2.

<sup>13</sup> To clarify: midwife, abortionist and birth control specialist are three obvious aspects of how the witch embraces, with her care, all aspects of life, including death.

<sup>14</sup> T. Morton, op. cit., p. 62.

<sup>15</sup> Idem, p. 44.

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

<sup>17</sup> R. de Miguel in conversation.

- 
- <sup>18</sup> *Envases borrados (Deleted Vessels)* is part of the series *Envases: el culto a la mare. (Vessels: The Mother Cult)*
- <sup>19</sup> E. Valldosera, op. cit., <https://eulaliavalldosera.com/me-we/>
- <sup>20</sup> R. de Miguel, op. cit.
- <sup>21</sup> Ibidem.
- <sup>22</sup> T. Ingold, "Re-thinking the Animate, Re-animating Thought", in *Ethnos*, Vol. 71:1, marzo, 2006.
- <sup>23</sup> BIRD-DAVID, Nurit. "'Animism' revisited: personhood, environment, and relational epistemology". *Current Anthropology*, vol. 40, n. S1, feb. 1999.
- <sup>24</sup> L. Bryant, N. Srnicek and G. Harman (Eds.), op. cit.
- <sup>25</sup> B. Glowczewski, *Devires totêmicos / Totemic becomings*, São Paulo, n-1 edições, 2015, p. 25.
- <sup>26</sup> T. Morton, op. cit., p. 49
- <sup>27</sup> R. de Miguel, op. cit.
- <sup>28</sup> I. Stengers, *Otra ciencia es posible: manifiesto por una desaceleración de las ciencias*, Barcelona, Ned Ediciones and Futuro Anterior Ediciones, 2019, p. 144.
- <sup>29</sup> I. Stengers, *Reactivar o animismo*, op. cit., p. 13.
- <sup>30</sup> T.J. Demos, *Decolonizing Nature*, Berlin, Sternberg Press, 2016, p. 23.
- <sup>31</sup> Term taken from a live broadcast of *Ñukanchik Llata Kashpa-Nuestra Identidad* in a conversation between Verónica Yuquilema Yupangui, Inti Cartuche Vacacela, Sisa Pacari Vacacela and Sayri Cartuche, Saraguro, Kipa Radio, <https://www.youtube.com/watch?v=qVVg52zqXlw>
- <sup>32</sup> As Jean-Jacques Lebel says in the audiovisual essay that Angela Melitopoulos and Maurizio Lazzarato produced about Guattari. A. Melitopoulos y M. Lazzarato, *Agenciamientos: Félix Guattari e o animismo maquínico*, 2012, [https://www.youtube.com/watch?v=4L\\_m5vPQoaY](https://www.youtube.com/watch?v=4L_m5vPQoaY)
- <sup>33</sup> As Rita Natalio points out, throughout history indigenous and black people have been systematically enslaved as "objects that can speak". R. Natalio, "Acabar com o mundo, torcer o mundo", *Buala*, 21 mar. 2017.
- <sup>34</sup> N. Mirzoeff, "Não é o Antropoceno, é a cena da supremacia branca ou a linha divisória geológica da cor", *Buala*, 23 abr. 2017.
- <sup>35</sup> "Speculative realism, new materialism, ecosophical activism, object oriented ontology, elementary politics, and post-humanism". T.J. Demos, op. cit., p. 19.
- <sup>36</sup> C. Eisenstein, *The Coronation*, <https://charleseisenstein.org/essays/the-coronation/>
- <sup>37</sup> I. Stengers y P. Pignarre, op. cit., p. 82.
- <sup>38</sup> E. Valldosera in conversation.
- <sup>39</sup> I. Stengers, *Otra ciencia es posible: manifiesto por una desaceleración de las ciencias*, op. cit., p. 148.
- <sup>40</sup> T. Morton, op. cit., p. 52.
- <sup>41</sup> F. Guattari, *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-textos, 1996, p. 10.
- <sup>42</sup> E. Valldosera, op. cit., <https://eulaliavalldosera.com/me-we/>

---

<sup>43</sup> S. Skuld in conversation.

<sup>44</sup> F. Sánchez Alonso, op. cit.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> E. Valldosera in conversation.

<sup>47</sup> The terms are abysmally different in the Spanish and English editions. In the Spanish version the term used is "consulta". However, in the English text it seems like "reclaiming" is used, though at other times it looks like it might be "gathering". The original term that Stengers uses in French is "consultation," and after examining the original French edition we have found that the Spanish translation is, without doubt, accurate. It might even be that this chapter was completely rewritten for the English edition, and is therefore a different text despite having the same title. The English book even has one more chapter than both the French and the Spanish editions. Also, in the English version there are no subchapters in Chapter 5, whilst in the equivalent Chapter 4 of the French and Spanish editions there are indeed subchapters. All in all, comparison with the English edition has turned out to be a very harrowing experience.

<sup>48</sup> I. Stengers, *Otra ciencia es posible: manifiesto por una desaceleración de las ciencias*, op. cit., p. 134. This text has been translated directly from the Spanish edition originally quoted, for the reasons exposed in the previous note. Indeed, this specific sentence is not to be found anywhere in the English edition. The original French text is: "On peut appeler consultation le rassemblement autour d'une question qui divise, lorsque ceux qui sont divisés s'accordent sur le fait que nul ne possède la réponse".

## The Energy-Image

Towards a Revised Conception of the Image

L. San Gregorio

Complutense University of Madrid / [luis.san.gregorio@gmail.com](mailto:luis.san.gregorio@gmail.com)

Translated by L. San Gregorio and George Hutton

---

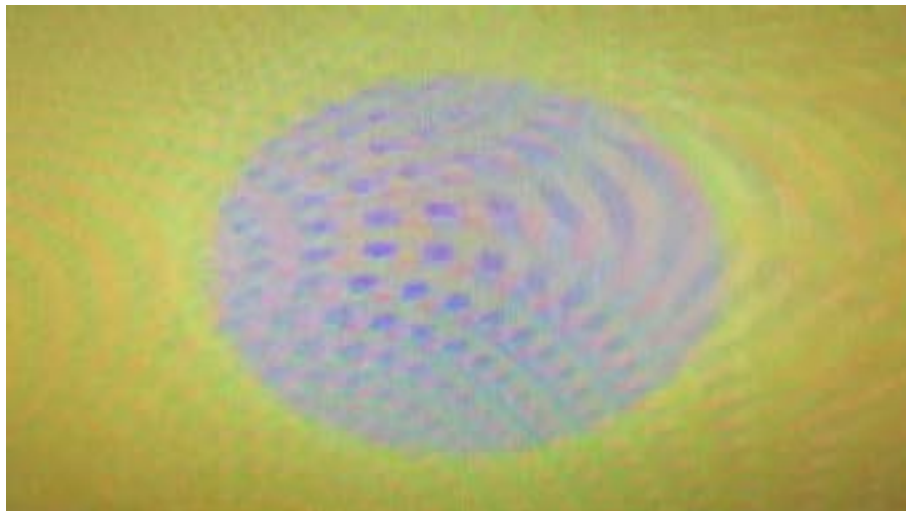
### Abstract

The properties of the image in contemporary communication circuits are increasingly linked to a very specific material context, from the fossil fuels on which it depends, the fibreoptic cables and data centres through which it travels, to the devices that produce and reproduce it. Through the term “energy-image”, I appeal to the finiteness of that which, despite being intangible, has a very precise environmental impact, in order to critically understand the complexities that surround the visual today. This image is increasingly accelerated, and it has broken with the linearity of its production to be recombined again and again into electricity, heat, light - but never detached from its ideological, colonial and capitalist heritage.

### Keywords

colonialism; ecology; energy; fossil capitalism; image; infrastructure; photography.

---



Umbrico, P. (2014). *Sun/Screen* [Single-channel digital video]. Retrieved 30th August 2020: <http://www.penelopeumbrico.net/index.php/project/sun-screen/>



The world is changing, inevitably and critically, and so the way we understand, think and study must also urgently change. The perilous climate context that we inhabit undermines, directly, the modern way of looking at the world, a way which itself is obsolete and in need of revision. Photography, in particular - and its contemporary transformation into the image - is a discipline that is not being sufficiently analysed under an ecocritical lens. Some authors have pointed to new ways of categorising the image today, but very few take into account its relationship with the natural environment. Joan Fontcuberta talks about “post-photography” as a radical transformation of the image after the Internet, i.e. photography that questions the traditional conception of authorship and is characterised by its own uncontrolled proliferation, through rapid and ever-changing flows (Fontcuberta, 2017). Hito Steyerl goes a step further by asserting that the Internet’s object par excellence is the “poor image”, an image that shifts the focus of the portrayed object to become itself an object. An object marked by its drifts, by the compressions and decompressions to which it has been subjected (Steyerl, 2012). Trevor Paglen considers not only the image but also the devices, proposing the idea of “seeing machines”. Many devices today include some type of camera, infrared sensor, code reader, etc., being able to produce images and expand their field of action (Paglen, 2014).

Bearing in mind all these reflections, and adding the ecological slant that was missing, I propose the concept of the “energy-image” as a new way of conceiving the image and its implications in the natural context. The Internet’s digital image can no longer be considered as an incorporeal element, one which has no concrete material consequences on the environment. Thus, “energy-image” refers directly to the electricity that charges our mobile phones, to the excessive heat produced by data centres and to the light that runs through the fiberoptic cables under the ocean.

## LIGHT

The desire to conquer darkness and impose light was already present in the post-Renaissance project of the Enlightenment. As a response to Catholic obscurantism and monarchical hermeticism, scientific knowledge sought to serve as an illuminating beacon. Both the human and natural fields are presented, under this perspective, as potentially classifiable and conquerable by scientific reductionism. As such, the light metaphor is rendered literal, as seen in technological innovations such as electric lighting or the camera, the paradigmatic tool of the modern.

Photographs are the results of a diminution of solar energy, and the camera is an entropic machine for recording gradual loss of light. No matter how dazzling the sun, there is always something to hide it, therefore to cause it to be desired. (Smithson, 1996, p. 373)

Sticking with the scientific approach, a direct relationship can be established between solar energy and the camera itself, with all its entropic traits, as noted by Robert Smithson. Photography has been subject to different forms of energy since its invention, and this reliance is today more critical than ever. In order to understand what an image implies nowadays, we must thus acknowledge the interdependencies that are generated between said image and fossil fuels. Georgiana Banita, in the glossary of terms *Fueling Culture: 101 Words for Energy and Environment*, proposes the concept “energy-photography”. She defines this as the photographic practice that represents motifs from the fossil economy, such as oil wells and coal mines, and so it manages to close a circle between the seized landscape, the camera’s use of solar energy, and the photosensitive film’s oil-derived composition (Banita, Photography, 2017, p. 263). But here I wonder whether the mere representation of landscapes marked by extractivism can justify ascribing these critical qualities to photography today, bearing in mind that the infrastructure of energy capitalism extends far beyond the sources of fossil exploitation, and also that photosensitive film is no longer the main photographic medium. By updating the term to “energy-image”, I am not seeking to describe a specific practice, but rather to revise how we read an entire visual system that is increasingly complex and, as I have already mentioned, ever more subordinated to multiple energy-based and material needs.

The lack of light, throughout the development of the discipline of photography, was always confronted as a problem to be cleared up. The unwanted shadow, enemy of vision and knowledge, had to be subdued by an energetic-luminous deployment, powerful enough to allow for a “correct” exposure that would adapt the shades of the image to the human perceptual range. Darkness, the enemy of photography, has even become a selling point when marketing new smartphones that, through more sensitive chips and more complex processing protocols, seek to achieve maximum image quality in dimly lit environments. With the profusion of “night mode”, round-the-clock clarity impends.



Comparison between two images taken by an iPhone XS and a Google Pixel 3, respectively, in a low-light environment, emphasising the “Night Sight” processing technology developed by Google. See: Levoy, M. (2018, 14th November). *Night Sight: Seeing in the Dark on Pixel Phones*. Retrieved 30th August 2020, from Google AI Blog: <https://ai.googleblog.com/2018/11/night-sight-seeing-in-dark-on-pixel.html>

After the arrival of the digital image, not only is it necessary for the photo to be exposed, but the device’s screen must also be illuminated, a paradigmatic interface for the consumption of “energy-images”. In autumn 2019, in their presentation of the coming season’s products, Apple announced the Apple Watch Series 5.<sup>1</sup> The main selling point for this smart watch was that it never turns off, always displaying the time on its LED screen. The darkness of a device’s inactive screen is a limitation, now solved with this “Always On” technology, an ideal light flow that shines on even while you sleep, just in case you stir awake in the middle of the night. Limiting our range of vision, preventing us from seeing beyond our own atmosphere and depriving great swathes of the world’s population of the chance to contemplate the cosmos —the excess of artificial light is now the norm, both day and night, and it reaches all kinds of places via handheld mobile devices. Darkness seems to have been reduced to a vague fantasy, easily overcome by our smartphone’s flash, at any time, or by the blueish glow of our digital screens. Razmig Keucheyan claims that the “extremely clear” night skies violate what is, or should be, a basic right to darkness. Having control over light makes it easier, given the human being’s limited night vision, to react to any danger that lurks in the shadows —and it also allows for the dilation of production cycles. However, excessive lighting, especially in metropolitan demographic centres (Falchi, et al., *The new world atlas of artificial night sky brightness*, 2016), leads to constant hyperstimulation.

Ce qui était à l’origine un progrès, l’éclairage public et intérieur, qui a permis une diversification et un enrichissement sans précédent des activités humaines nocturnes, s’est transformé en nuisance. [What was originally progress, public and indoor lighting, which allowed unprecedented diversification and enrichment of nocturnal human activities, has become a nuisance.] (Keucheyan, 2019, p. 7)

Light, although immaterial, can also be a form of contamination. In an environment that would otherwise be dark, the excessive presence of artificial light can compromise health, alter ecosystems, and affect the aesthetic perception of the landscape, resulting in light pollution. The artist Jamie Allen, concerned about the impact of the light from screens, in the urban context, carried out the *Refractive Index* project in nine cities throughout the United Kingdom. Using tailor-made software, he studied how various public multimedia screens affected their environment. Several light patterns follow one another while a camera captures, from the perspective of the screen, how this light bounces off the neighbouring elements, measuring, as indicated by the title, their “refractive index”.



Allen, J. (2013) *Refractive Index* [Public intervention]. Newcastle: The NewBridge Project.  
Retrieved 30th August 2020: <http://www.jamieallen.com/refractive-index/>

The physical and psychological effects of excessive brightness on our bodies are more than proven: a poor assimilation of melatonin (the sleep hormone), a mismatch of life cycles, increased stress, etc. From the 1960s onwards, artificial lighting was dominated by the incandescent bulb, which emits warm and low intensity wavelengths, but this bulb has since given way to high intensity discharge lamps - a source of clinical or blueish wavelengths. Furthermore, we also now take the problem home, quite literally, since the screens of our multimedia devices, which allow us to consume the “energy-images”, emit very blueish tones by default. Humans and other mammals are greatly affected by these cold light spectra due to the ganglion cells in our retinas. These cells detect excess light and suppress melatonin, and they are highly sensitive to blueish and purplish tones (Navara & Nelson, 2007, p. 216).

The impact of light pollution on fauna and flora is especially delicate. Both on a macro scale, when the night sky is besieged by halos of urban light, and on a micro scale, for example by the surplus of illuminated gadgets, with inescapable consequences on many ecosystems. Birds and insects are most affected, as well as amphibians —they all rely on natural light cycles



to survive. This includes their orientation —being drawn to or repelled by the light— and their reproduction, communication and hunting (Longcore & Rich, Ecological light pollution, 2004). Moving away from an anthropocentric perspective, most of the animal kingdom, proportionally, exhibits nocturnal behaviours. That which for us implies a time for rest and repose, for many non-human creatures means the exact opposite.

Associations such as the IDA (International Dark-Sky Association), founded in 1988, have been fighting against light pollution for several decades. They propose alternatives, such as less aggressive public lighting systems, that use warmer tonal spectra or softer and more delimited light beams. This organisation recently issued a statement<sup>2</sup> in response to the launch of 60 satellites aimed at expanding Internet coverage in rural and sparsely populated areas. This megalomaniac project, called *Starlink*, by the company SpaceX, plans to launch, after this first round, thousands of similar satellites into “low Earth orbits”, i.e. orbits less than 2,000 kilometres from the Earth's surface. The IDA objects to this —because of the closeness to the Earth, the set of satellites is visible to the human eye. In addition, due to their metallic surfaces and solar panels, the latter of which, as well as collecting light, then reflect it back to the earth, they prove excessively bright. They compete in brightness with the actual stars, and, if the planned launches are executed, they could outnumber the stars visible to the naked eye, as seen from our planet. The *Starlink* project, as well as other similar plans striving to advance towards hyper-connectivity, pose a worrying threat to the integrity of the night sky, which is no longer only haunted by the luminous halo of large cities, but also by the numerous objects that radiate light from the firmament itself.



A constellation of Starlink satellites, seen in the night sky over the Netherlands, about 24 hours after being launched into orbit by SpaceX on 23rd May 2019. See: Hall, S. (2019, 1st June). *After SpaceX Starlink Launch, a Fear of Satellites That Outnumber All Visible Stars*. Retrieved 30th August 2020: <https://www.nytimes.com/2019/06/01/science/starlink-spacex-astronomers.html>

## CABLE

The energy characteristics of the ICT ecosystem are quite unlike anything else built to date. Turning on a light does *not* require dozens of lights to turn on elsewhere. However, turn on an iPad to watch a video and iPad-like devices all over the country, even all over the world, simultaneously light up throughout a vast network. (Mills, 2013, p. 15).

One of the main attributes of contemporary visual consumption lies in the triumph of the tele-transmitted image. This means that what we see not only affects our immediate environment, draining our phone battery, for example, but also that a series of actions —computational and mechanic— have had to be activated remotely, so that we can get to enjoy a given video or photo. The required sequence of protocols is certainly not self-sufficient; in fact, it consumes inordinate amounts of energy, and it requires a great volume of resources. Under this paradigm, we can no longer measure the image as a unit and analyse its whole in a quantitative way. The archetype of the autonomous digital image gives rise to the online visual “ecosystem”,<sup>3</sup> an environment in which 1 or 1,000 files can take up 1GB, and deleting or creating new ones does not necessarily mean any significant change in storage. What really is difficult, and costly, is ensuring that the online digital context for these files remains active —the constant flow of data can never rest.

The kind of image we consume the most, i.e. the one generated digitally, and distributed online, only takes a visible and humanly readable form for a very brief moment of its existence. Most of the time, what we perceive as shape and colour fluctuates between different binary compressions and decompressions, driven by electromagnetic impulses in a framework of structures spread across the globe. And what form do these structures take? Nicole Starosielski reminds us that, despite the widespread conception that all information is now transmitted wirelessly via satellites and antennae, we actually live in a world more heavily wired than ever before (Starosielski, *The Undersea Network*, 2015, p. 9). Submarine fibreoptic cables, for example, carry almost all of the online traffic between continents. Therefore, the technological infrastructure that sustains the “energy-image” is overwhelmingly materialised, and affixed to the Earth. But also, and contrary to its seeming sustainability and durability, the economic, labour and environmental costs required for its updating and maintenance are incessant and very high, pushing this system somewhat closer to precariousness and rapid obsolescence.

Within her analysis of the submarine wiring system, Starosielski highlights two contradictory strategies adopted by the private entities that lay these cables, strategies which are used simultaneously, despite their being

opposed. The first is “insulation”, which seeks to protect the cable from the local ecosystem it disrupts. To do this, multiple protective layers are wrapped around the optical fibres, isolating them from any overly prominent marine ridges, strong currents, anchors or fishing nets, and any visits from unwanted organisms such as corrosive bacteria or even shark attacks. The second tactic explains, to some extent, these incidents. Through this tactic, i.e. “interconnection”, the aim is to take advantage of the material features of the environment for the benefit of the cable itself, such as the use of the sea water’s salinity to boost the transmission of electrical signals. Hence, many sharks, attracted by these electrical stimuli emanating from the cables, mistake them for potential prey and even bite into them.<sup>4</sup>

Meanwhile, we cannot overlook the historical implications that these global communication networks inherit from earlier systems. Submarine fibreoptic cables arise from, and in many cases reuse, the intercontinental connections forged between empires and colonies.

The web of power that tied the colonial empires together was made of electricity as well as steam and iron (Headrick, 1988, p. 98).



2015 map showing the intercontinental submarine wiring connections, citing the aesthetics of medieval cartographies. See: TeleGeography. (14th January 2015). *Submarine Cable Map 2015*. Retrieved 30th August 2020: <https://submarine-cable-map-2015.telegeography.com>

The fibreoptic cables follow the same routes and dynamics as the preceding telegraph cables, even if they are now further privatised and better-adapted to the new demands for bandwidth, as required by services such as high-definition video streaming. This determines, very specifically, who has

better access to online multimedia content, i.e. which countries control the supply and thus have the power to divert it or cut it off. The artist Trevor Paglen set out, in 2015, to investigate the physical locations of these undersea cables, in an attempt at documenting and exposing the network. Despite the important role of this layout in contemporary audiovisual communication, locating and visualising it is not a straightforward task. Their unexpectedly small calibre, as well as the vague coordinates that the maps assign to them, make finding these structures somewhat difficult. The expedition carried out by Paglen focused on the coasts of Florida, Hawaii and Guam, specifically looking for cables allegedly wiretapped there by the NSA (the National Security Agency of the United States), using documents from the Snowden<sup>5</sup> archive that alluded to these tapings, as a reference. The result is a variety of large-format photographs of ten different cables, along with collages of maps and documents pointing out the NSA's espionage, providing a detailed geographic and political cartography of the context of these submarine fibreoptic cables.



Paglen, T. (2015). *Under the Beach (Tumon Bay, Guam)* [C-print]. New York: Metro Pictures.  
See: Mallonee, L. (20th September, 2016). *Photos of the Submarine Internet Cables the NSA Probably Tapped*. Retrieved 30th August 2020: <https://www.wired.com/2016/09/trevor-paglen-internet-cables-nsa/>

The social and ideological construction of the digital cloud as something incorporeal and dematerialised is highly dangerous.<sup>6</sup> Data centres, such crucial nodes within this planetary wiring mesh, imply an exponential increase in energy expenditure, and any resulting profit margins are due to the huge demand that exists for them. In 2016, for instance, they accounted for 3% of global energy consumption (Bawden, Global warming: Data centres to consume three times as much energy in next decade, experts warn, 2016). With this data in mind, it is somewhat disconcerting to think that, just ten years ago, this network practically did not exist. Due to the formidable proliferation of online content in the last decade, technology



companies are building data centres with increased capacity, and with the corresponding requirements for storage, connection and cooling. The physical location of these gigantic warehouses must provide sufficient space, high-capacity Internet connections and abundant energy resources. This last point, perhaps the most important, entails choosing countries where energy is cheap, where there are favourable tax concessions as well as natural features that allow for energy saving. This means territories with low temperatures, and there are even plans to occupy international waters,<sup>7</sup> which in addition to being a source of refrigeration, would also relieve companies of many legal restrictions. This is the case of macro-corporations like Facebook that, in an effort to get on board with “greenwashing”, claim to encourage the design of more sustainable data centres,<sup>8</sup> while still choosing locations such as Ireland for its low taxes or Scandinavian countries for their cheaper energy, as well as relying on precarious labour.

Furthermore, data centres operate under a very inefficient logic, since most of the energy they consume is not invested in the service they offer but rather in security mechanisms that aim to avoid possible congestion or short circuits. The issue here is not only their reliance on non-renewable fossil sources. Even if “cleaner” energy is adopted across the board, the volume of electricity that will be required in the coming years, if this trend continues, will in any case push the world’s energy system to its limits.

## SCREEN

Digital visual culture is rapidly accelerating, and it consumes more and more, thus becoming less and less sustainable - something it never actually was in the first place. It seems that, right now, the flow of images sustains the world, or somehow makes sense of it as it is. Information and communications technologies partake in the voracious consumption of energy and materials, and this is generally accepted and even encouraged - there is nothing impeding this dizzying growth, and hardly anybody is questioning the economic investment, unlike in other sectors. Digital images constantly require and use up energy. The screens themselves, on computers, tablets, smartphones, etc., are what consume most of the device’s battery, relative to the other components. The rendering of the processed information into light not only turns every element displayed on the screen into an image in a certain way, but this is in fact the machine’s greatest expenditure of energy. Also, today’s screens are brighter than ever, with greater definition, built for larger images with higher resolution. The energy-based dependence on unsustainable and polluting raw materials such as coal, oil or natural gas is perhaps one of the most invisible aspects of network technology. Carolyn Elerding criticises what she calls an “aesthetics of invisibility”, typical of digital culture and the conception of the

Internet. Aesthetics has been a key factor in computing all along, managing to establish cultural parameters of hygiene and invisibility which have hidden and/or naturalised this dependence on energy.

Every keyboard button you push, every screen you view, every ringtone you hear requires electrical energy (Parks, Energy-Media Vignettes, 2014).

We charge our devices on a daily basis, plugging them into the power grid, and yet even this unequivocal, seemingly blatant action does not raise any suspicions. Electricity has been abstracted and implemented to such an extent in our day-to-day lives that perhaps we just cannot fathom how much this service exploits and squeezes our planet. In his participatory project 5V, Aram Bartholl tries to turn this dependency on its head by suggesting an alternative relationship between energy and technology. Around a campfire, he invites the public to sit down and charge their phones using devices designed by him, which convert the thermal energy of the fire into a 5-volt electric current, enough for charging. The energy is no longer invisible, but rather it takes shape before our eyes and we can directly connect the combusted material with the filling of the battery.



Bartholl, A. (2017). 5V [Site-specific installation]. Münster: Skulptur Projekte Münster. Retrieved 30th August 2020: <https://arambartholl.com/5v/>

But who lit this fire? This is the question asked by Andreas Malm, alluding to the issue of responsibility for the planetary energy crisis. Contrary to the “anthropocenic” point of view, which points the finger at humanity as a whole, he poses a “capitalocenic” perspective, aimed at a much smaller number of responsible agents.

Fossil fuels are by their very definition a condensation of unequal social relations, for no humans have yet engaged in systematic extraction of them to satisfy subsistence needs (Malm, 2016, p. 235).

He reminds us that the steam engine was not implanted by the “Homo sapiens sapiens”, but by the British ruling class, followed by other Western powers. Furthermore, this technology did not lead to any significant increase in the levels of CO<sub>2</sub> in the atmosphere until practically a century later, thanks to the ensuing inordinate exploitation by these colonial forces, all around the world. Jason W. Moore, leading theorist of the “Capitalocene”, goes a step further by claiming that natural exploitation is not only a consequence of capitalist development, but integral to it. He uses the concept “work/energy” to designate the not only human but “extra-human” or natural productive force that allows the capitalist order to be maintained and promoted (Moore, *Capitalism In The Web Of Life: Ecology And The Accumulation Of Capital*, 2015, p. 24). This “work/energy”, he says, can be exploited, via its regulation in paid work, or else directly expropriated, as is the case of unrecognised female labour, slave labour, or the brute force of rivers, forests or oil wells.

Large corporations are still the biggest offenders when it comes to the impact on environmental balance, and they embody a privatised version of the historical colonial powers. Although many tech companies are boasting of their commitment to “carbon negative” or “zero emissions”, as is the case with Microsoft,<sup>9</sup> the methodology they propose is somewhat deceptive. Instead of substantially reducing their consumption, they want to offset greenhouse gases by reforesting wastelands, making thus a dubious estimation of the CO<sub>2</sub> trapped by the vegetation to come. Given that online video streaming alone produced more than 300 tonnes of CO<sub>2</sub> in 2018, which is equal to Spain’s entire emissions, or 1% of the global amount (The Shift Project, 2019), the image simply cannot be understood as something disconnected from its impact on the environment. An ecological perspective is required if we want to critically understand the “nature” of the image in the contemporary context, before its consequences make it too difficult for us:

Carbon dioxide clouds the mind: it directly degrades our ability to think clearly, and we are walling it into our places of education and pumping it into the atmosphere. The crisis of global warming is a crisis of the mind, a crisis of thought, a crisis in our ability to think another way to be. Soon, we shall not be able to think at all (Bridle, 2018, p. 75).

## Bibliography

Banita, G. (2017). “Photography”. In I. Szeman, J. Wenzel, & P. Yaeger (Eds.), *Fueling Culture: 101 Words for Energy and Environment*. New York: Fordham University Press.

Bawden, T. (2016, January 23<sup>rd</sup>). *Global warming: Data centres to consume three times as much energy in next decade, experts warn*. Retrieved 30<sup>th</sup> August 2020,

from The Independent: <https://www.independent.co.uk/environment/global-warming-data-centres-to-consume-three-times-as-much-energy-in-next-decade-experts-warn-a6830086.html>

Bridle, J. (2018). *New Dark Age: Technology and the End of the Future*. London, New York: Verso.

Elerding, C. (2016). "The Materiality of the Digital: Petro-Enlightenment and the Aesthetics of Invisibility". *Postmodern Culture*, 26(2).

Falchi, F., Cinzano, P., Duriscoe, D., C. M. Kyba, C., D. Elvidge, C., Baugh, K., . . . Furgoni, R. (2016). "The new world atlas of artificial night sky brightness". *Science Advances*, 2(6).

Fontcuberta, J. (2017). *La furia de las imágenes: Notas sobre la postfotografía*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Headrick, D. R. (1988). *The Tentacles of Progress: Technology Transfer in the Age of Imperialism, 1850 - 1940*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Keucheyan, R. (2019). "L'Écologie de la Nuit". In R. Keucheyan, *Les Besoins Artificiels: Comment sortir du consumérisme* (pp. 7-26). Paris: La Découverte.

Longcore, T., & Rich, C. (2004). "Ecological light pollution". *Frontiers in Ecology and the Environment*, 2(4), 191-198.

Malm, A. (2016). "Who Lit This Fire? Approaching the History of the Fossil Economy". *Critical Historical Studies*, 3(2), 215-248.

Mills, M. P. (2013). *The Cloud Begins with Coal: Big Data, Big Networks, Big Infrastructure, and Big Power*. Digital Power Group.

Moore, J. W. (2015). *Capitalism In The Web Of Life: Ecology And The Accumulation Of Capital*. London, New York: Verso.

Navara, K. J., & Nelson, R. J. (2007). "The dark side of light at night: physiological, epidemiological, and ecological consequences". *Journal of Pineal Research*, 43(3), 215-224.

Paglen, T. (2014, 13th March). 2. *Seeing Machines*. Retrieved 30<sup>th</sup> August 2020, from Fotomuseum Winterthur: [https://www.fotomuseum.ch/en/explore/still-searching/articles/26978\\_seeing\\_machines](https://www.fotomuseum.ch/en/explore/still-searching/articles/26978_seeing_machines)

Parks, L. (2014, 17<sup>th</sup> March). *Energy-Media Vignettes*. Retrieved 30<sup>th</sup> August 2020, from Flow Journal: <https://www.flowjournal.org/2014/03/energy-media-vignettes/>

Smithson, R. (1996). "Art through the camera's eye". In J. Flam (Ed.), *Robert Smithson: The Collected Writings*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.



Starosielski, N. (2015). *The Undersea Network*. Durham, London: Duke University Press.

Steyerl, H. (2012). "In Defense of the Poor Image". In H. Steyerl, *The Wretched Of The Screen* (pp. 31-45). Berlin: Sternberg Press.

The Shift Project. (2019, July). *Climate Crisis: The Unsustainable Use of Online Video. The practical case study of online video. Executive Summary*. Retrieved 30<sup>th</sup> August, 2020, from The Shift Project: [https://theshiftproject.org/wp-content/uploads/2019/07/Excutive-Summary\\_EN\\_The-unsustainable-use-of-online-video.pdf](https://theshiftproject.org/wp-content/uploads/2019/07/Excutive-Summary_EN_The-unsustainable-use-of-online-video.pdf)

---

## Notes

<sup>1</sup> See: Apple. (September 10<sup>th</sup> 2019). *September Event 2019 — Apple. Introducing Apple Watch Series 5*. Retrieved 30<sup>th</sup> August, 2020, from YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=-rAeqN-Q7x4&t=2261>

<sup>2</sup> See: International Dark-Sky Association. (29<sup>th</sup> May 2019). *Response to SpaceX Starlink Low Earth Orbit Satellite Constellation*. Retrieved 30<sup>th</sup> August, 2020, from International Dark-Sky Association: <https://www.darksky.org/starlink-response/>

<sup>3</sup> Carolyn Elerding highlights how paradoxical this term is when applied to the digital environment: "Conventional usage of terms like "ecology" and "ecosystem" in media theory to describe media "environments" begins to seem cynical in light of the consumer and industrial energy expenditure required to experience digital technology as weightless." (Elerding, 2016).

<sup>4</sup> See: Peñate, C. (16<sup>th</sup> June 1986). *Los tiburones causan daños al nuevo cable de fibra óptica entre Las Palmas y Tenerife*. Retrieved 30<sup>th</sup> August 2020, from El País: [https://elpais.com/diario/1986/06/16/sociedad/519256808\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1986/06/16/sociedad/519256808_850215.html). See also: Sudmike. (22<sup>nd</sup> April 2010). *Shark attack on subcable.wmv*. Retrieved 30<sup>th</sup> August 2020, from YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=1ex7uTQf4bQ>

<sup>5</sup> See: Canadian Journalists for Free Expression. (4th March 2015). *Snowden Digital Surveillance Archive*. Retrieved 30<sup>th</sup> August 2020, from Canadian Journalists for Free Expression: <https://snowdenarchive.cjfe.org/greenstone/cgi-bin/library.cgi>

<sup>6</sup> It seems paradoxical that the collection of suspended particles that make up a cloud weighs, on average, around 500 tonnes. See: MacDonald, F. (February 19<sup>th</sup> 2015). *This Is How Much a Cloud Weighs*. Retrieved 30<sup>th</sup> August 2020, from ScienceAlert: <https://www.sciencealert.com/this-is-how-much-a-cloud-weighs>

<sup>7</sup> See: Google LLC. (26<sup>th</sup> February 2007). *Water-based data center*. United States. Retrieved 30<sup>th</sup> August 2020, from Google Patents: <https://patents.google.com/patent/US7525207B2>

<sup>8</sup> See: Facebook. (14<sup>th</sup> January 2019). *Sustainable data centers*. Retrieved 30<sup>th</sup> August 2020, from Facebook Sustainability: <https://sustainability.fb.com/innovation-for-our-world/sustainable-data-centers/>

<sup>9</sup> Smith, B. (16<sup>th</sup> January 2020). *Microsoft will be carbon negative by 2030*. Retrieved 30<sup>th</sup> August 2020, from The Official Microsoft Blog: <https://blogs.microsoft.com/blog/2020/01/16/microsoft-will-be-carbon-negative-by-2030/>

## Ecologies of digital image

From representation to performativity; from interaction to intra-action\*

Sergio Martínez Luna

*The National Distance Education University* / [sermarti@fsof.uned.es](mailto:sermarti@fsof.uned.es)

Translated by Sergio Martínez Luna

---

### Abstract

The article proposes to date, turning to the Abertinian metaphor of the winged human eye, the beginning of the Anthropocene in the Renaissance. The invention of the linear perspective places "man" as the center of the world and subject of the gaze. The perspectivist paradigm survives in the context of digitalization but, at the same time, the centrality of the human as well as the dualisms of subject and object, human and non-human, culture and nature on which it is based enter into crisis. Digital images are configured on the basis of algorithmic operations that weaken their representative dimensions in favour of performativity and communicative efficacy. Current developments in digital materialism and specially in Media Ecology address digital transformations and the ecological crisis as part of the same global dynamics. In this line, the concept of intra-action, coined by Karen Barad, is used to explore the continuities between individuals, artefacts, materials and environments, thus questioning the discourses of representation as a reflection and the relationship of human beings with images as a form of interactivity.

### Keywords

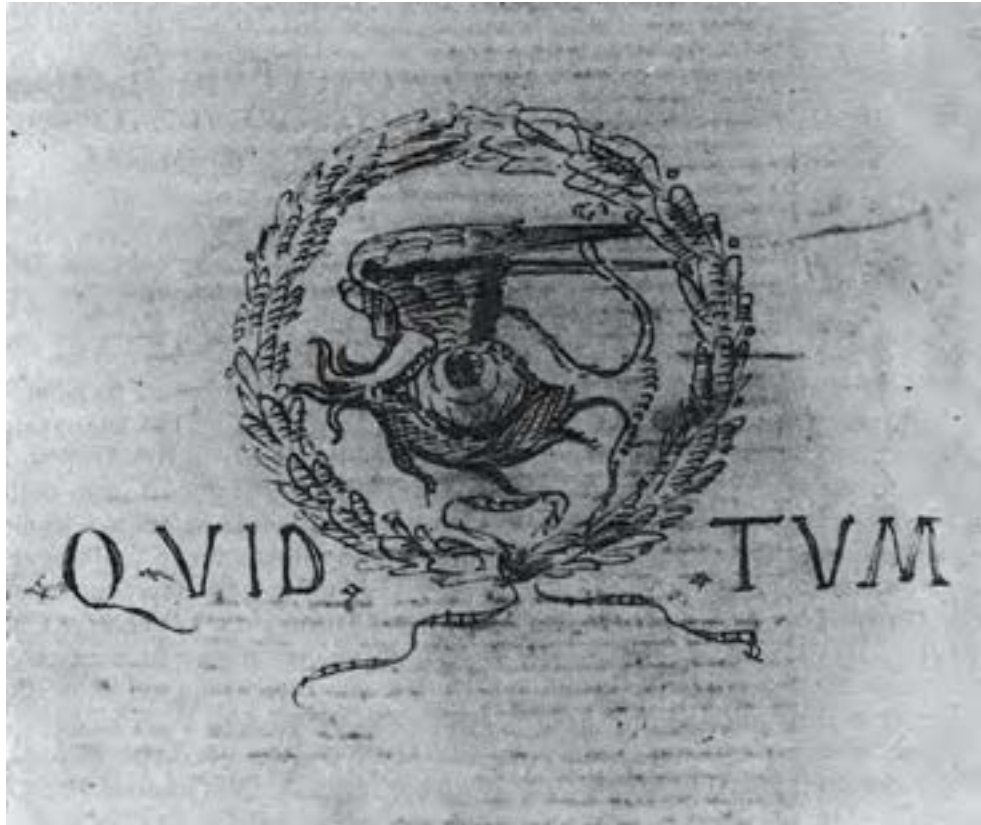
Perspective; Performative image; Media Ecology; Intra-action.

---

### The winged eye and the system of perspective

In the Renaissance the representation of an isolated eye did not refer to the visual organ. The exercise of the gaze is identified with an eye detached from the perceptual body (Belting, 2012). Until then this way of looking was the privilege of God. With the transformations of the Renaissance, man went from being the object of the gaze to occupying a central place that allowed him to look at the world in the godlike way. Perspective is, according to Leon Battista Alberti, the most refined symbol of the gaze. Just as god occupied a sovereign position in the world, the new viewer is sovereign over the images of the world projected by the system of perspective. Linear perspective gives the human eye the ability to see

everything from nowhere (Haraway, 1995). As a symbolic form, according to Erwin Panofsky's expression, it reserves a privileged position for a spectator who, thanks to technical and scientific advances, has control over the world as an image.



Leon Battista Alberti, winged eye with the inscription *QUID TVM*, XV Century.

This project casts a shadow that resists being reduced in such terms. It is significant that Alberti used as his personal emblem, applied by extension to the whole of that new regime, the flying eye, endowed with eagle's wings. This image heralds an anthropocentric order by usurping the emblem of the disembodied eye from the divinity. The gaze detached from the body is active. It wants to unfold a certain relationship with the world, to travel through it and appropriate it. The eye has not only wings. Kind of torn tendons hang from it. By representing the disembodied quality of the eye the wings embody the disorder and demands of desire (Bredekamp, 2017). Alberti's eye is not limited to flying over the world. It also takes on the task of maintaining a vigilant attitude, concerned with analysing and expanding the limits of knowledge (Rovira, 2006). The intellectual commitment is achieved by establishing a new order for the world from his virtue and reason. However, at the heart of this effort also grows, as its implicit root, the threat of the ungovernability of instincts, fate and madness.

The winged eye has no right to settle. Perhaps if it did its eyelids would close and it would be captivated by the monsters that lurk in sleep. It must remain open because critical thinking is a kind of wakefulness. The dialectic on which he is embarked never reaches its ultimate goal, any conclusive result. Hence the emblem is accompanied by the Latin inscription 'quid Tum', (What now?), a question that prompts thought so that any conclusion is the beginning of a new question. The eye has not only a personal value but also prefigures in the field of cultural history the contradictions of reason and the ideology of progress. This is because the 'quid Tum' also points to the techno-instrumental and reifying tendencies of Western modernity that appear for the first time with the crisis of the Renaissance ideal. And what happens now, when man occupies the central place in the cosmological order? The Renaissance enunciates a conscious self-affirmation by which anthropocentrism outlines man as an *alter deus*, a deified being who is master of the gaze and no longer an object of it. The symbolic figuration of the gaze is represented by an open, mobile and examining eye. But the harmonious order that this eye had hoped to achieve from its reflective vigil is faced with a conflicting reality that will clash with the desires sedimented in the limited framework of artistic ideality. The effective realisation of this harmonic model will mutate into the melancholic theme of its impossibility, a crisis that emerges in the Baroque.

With the linear perspective an alliance is established between vision and representation. The perspectivist system is a technology of vision that becomes part of a discourse of identification between an image and its referent, that is, the part of reality that it reproduces. The disorder of reality is pacified when it is represented in the symbolic order. The Albertinian eye points out the contradictions that assail this distribution of identifications and capacities. It is a reminder of the instrumental shifts to which this system of representation is directed when it retreats over the distances enabled by the new machines of vision in which it is materialised.

Western modernity is a culture of language, discourse and logic, but it is also, at the same time, a culture of image that has raised vision as the most objective and noble of the senses. Albertinian logic favours sight because it can emancipate itself from the body, from desires, from the rest of the sensorium. At the same time the eye remains a sensory organ which, by combining the faculties of sight and touch, the visual and the haptic, is capable of looking and touching. The eye explores and appropriates a world that appears to it as an image that is available, inciting, and open to be explored. If this project is recognised in the objectification, scientific rationality and centrality of the human being, it will also legitimise the planetary exploitation of resources, the physical and symbolic violence against the colonised and the new territories.



Locating the First Industrial Revolution at the beginning of the Anthropocene, the geological era caused by human intervention and the massive use of fossil fuels, hinders the recognition that such a process, beyond the geological records, had begun earlier (Lepenies, 2018).<sup>1</sup> In view of the changes in the regimes of view and representation, it would be more accurate to situate the moment when terrestrial ecosystems began to be altered by human action during the Renaissance. It is then that the anthropocentric logics of dominance over nature are enabled, which will end up upsetting the ecological balance of the planet. These processes are latent in the shift from the role of vision in science, the theory of knowledge or social organisation, towards a dissociative and separating function. It sanctions a regime in which vision connects us with truth, insofar as it distances us from the corporeal (Catalá Domenech, 2017). The winged eye reminds us that it is not possible to renounce either of the two functions of vision, one distancing, mental, objectifying, and the other bodily, intertwined with the materiality of the world. To consider this split between the eye of the mind and the eye of the body as being fulfilled in favour of the former elevates vision as an epistemological paradigm.

The alliance between vision and knowledge production relates the modern project to an ocular-centric epistemology that normatively favours visual perception and representation over other forms of knowledge. It is part of a discourse on vision and knowledge that composes a certain visuality adjusted by the former to surveillance, spectacle and the separation between the active subject of the gaze and the object alienated by it. This discourse is based on an essentialism of vision. It prevents attention to other forms of visual relationship that are not objectifying because it does not leave room for any other that is not a de-objectification of the perceived-known-represented. The tendencies towards distancing, instrumentalisation and spectacle only emerge from a historically situated and contingent alliance between increased visualisation capacities and increasingly refined control technologies. This opens up a space for teleological self-reproduction. The model of knowledge based on the idea of representation in terms of rationality, identity and correspondence presupposes a subject constituted prior to its encounter with the known, so that an unequal relationship is postulated. The subject-object distance is a space of omnipotent dominance of the former, distant personification of cultural and technological progress, over the latter, passively anchored in irrationality and nature, a situation from which man (strongly connoted, white, masculine, Western, etc.) must emancipate him.

## New materialism and media ecologies

This cognitive model of mental representation assisted by visual technologies is reaffirmed. However, at the same time, it enters into crisis due to the mutations that those same technologies undergo in the context of digital capitalism. The computational apparatus produces traces and material records; it needs infrastructures that enable the circulation and storage of data. All this conform the material strata on which the functionality of the digital depends. This approach has brought about a material turn in the field of Media Digital Studies (Casemajor, 2015). Since the early developments of digitalisation, objections have been raised to the digital as equivalent to the immaterial and the incorporeal. In contrast, that approach understands the processes of computing, automation and algorithmisation as material practices, taking into account the physical substrates of programming, processing and archiving languages, operating systems, hardware and software, platforms, applications or access protocols. Digital materialism draws attention to the fact that there is no such thing as pure information, because information is always inscribed, presenting dependencies and material effects. The processes of digitalisation are based on limited energy and technical resources that condition the capacities of connectivity, circulation and storage of data. And which have consequences on the environment: from the enormous waste of energy of the communications infrastructures to the toxicity of the components of discarded electronic devices. Different approaches to these questions share the interest in studying the material substrate of digital culture, the ways in which information stored on hard disks and media is physically inscribed, how electrical impulses and electromagnetic waves travel through physical media such as air, optical fiber or cable systems, which conditions costs, resolution and access.

The interest in the materiality of the digital does not limit a unified field of study. Among the different approaches to these questions, I would like to focus on the one that articulates Media Studies with new materialism. From a variety of approaches neo-materialisms coincide in questioning the exceptionality of human agency (Coole and Frost, 2010; Dolphijn and van der Tuin, 2012). Instead of insisting on the privileged position of the human being as the only one endowed with agency, it must be understood that humanity is intertwined with material contexts from which it cannot be clearly separated. The material networks form a context in which the human and the non-human, the organic and the non-organic layers, give rise to, condition and articulate each other. The human subject cannot be characterized as a sovereign and universal political agent, outlined from its centrality in front of the rest of the things in the world. That self is shaped by the food it eats, the water it drinks, the air it breathes, the rubbish it

produces, and by the media artefacts and technologies with which it interacts (Parikka, 2011).

The ecological crisis has effects not only on that abstract and universal 'us' driven by the rhetoric of neoliberal globalization. It affects all those humans and non-humans who are relegated to the invisibility of the global economic peripheries. It is not just a matter of pointing to globalization as a fiction — now in crisis— of cross-border interconnectivity, only fulfilled in the deregulated circulation of capital. The dualism between the active self, capable of intervening in and on the world, and the objects perceived as available for it to expand its rationality, supports an anthropocentric reason.

The assumptions of the exceptionality of the human are self-affirmed by the very rational practices that make it possible. The psychic, epistemological, moral and political (self-)awareness of the transcendental subject leads to acting together with other agents that we imagine as rational because they share our identity, duties and rights. The Kantian categorical imperative is only applicable to those who assume it reflexively as a duty, and not to those entities, such as things and animals, that are not capable of assuming it in this way. Therefore, they are not subjects in their own right.

Maintaining this exclusivity of agency prevents an approach to matter as self-poetic and expressive. The separation between rational agents and the entities that are the object of their actions and observations is inoperative when agency capacities previously reserved only for the former are recognised to the latter. The subjectivity reaffirmed by their actions on a world that appears to them to be exploitable is destabilized. The subject is now included in a reality that previously imagined being able to fly over, in the manner of the flying eye, from a position of superiority. In the face of this, to consider as endowed with agency that which from that position was approached as an exploitable non-human object, extends the range of criticism and action beyond the human.

Media ecology, in the 1970s, did not refer to environmental issues but rather to the study of the media environments generated by the interaction between techno-media systems and their users. This is how media ecology was defined by authors close to the Toronto School of Media and North American Cultural Studies (Blondheim and Watson, 2007; Casemajor, 2015). However, since the beginning of the century, its meaning has changed to become a methodology for studying the relations between technology and nature, the non-dualistic entanglements between human and non-human entities and the digital media as an active part of the planet's deterioration processes (Casemajor, 2015; Cubitt, 2005; Goddard and Parikka 2011). The destruction of "nature" and the expansion of digitalisation must be thought of as a whole because they are part of the same global political, cultural and economic dynamic (Speranza, 2020).

The new ecologies of matter are fueled by what Jean Bennett (2010) calls the vitality of things. The world is a continuum of living matter in which the ontological differences between life and material things dissolve into immanence and becoming. This monism sets limits both to the idea that the things of the world and their meanings are the fruit of a social construction and to the idea that they are inert and determined only once human agency comes into play. The power of things indicates the capacity of non-human entities to self-organise, to create new assemblages and hybrids and to act upon human beings. From similar approaches, media theory can learn to build a political-ecological analysis of electronic media. Jussi Parikka (2011) warns that the media generate weird, relational, processual, resistant and vibrant materialities that, insofar as they are neither anthropocentric nor biocentric, have an effect both on weakening the position of centrality imagined by their viewer-users and on generating polluting dirty matter. Electronic mediations, as part of these vital-material flows, re-articulate culture and nature, or, rather, media and nature, mediatures (Parikka, 2011). Coltan, oil, silicon, arsenic, lithium, are components that make electronic mediations possible. But both in the phase of their extraction and in that of their use and disposal they have destructive effects on populations and territories. These materials circulate by becoming entangled in the neo-colonial geopolitical orders of exploitation and accumulation of resources. That is why the study of digital media requires an understanding of the ways in which perception, action, politics, meaning and non-significance are embedded not only in human and animal bodies but also in things. In many of their states these weird materialities can be unperceived by human sight, hearing or touch, because they materialise ephemerally as modulations of light, electric or magnetic energies. In any case, also in these inflections the capitalist logics of surplus value production and total visualisation are at work (Parikka, 2011).

### Mutations of the algorithmic image

If we think of the digital image as a binary language (ones and zeros) it certainly appears to us as immaterial. But our experience of the digital universe is also crossed by digital objects and devices, their components and materials. The digital image points out the insufficiency of the clear distinction between new and old images, between the analogue and the digital. The digital technologies that announced the erosion of the link between image, realism and truth, however, produce increasingly realistic images and vision machines that are committed to expanding and surpassing human perceptive capacities. It is rather the transition from a representational to a performative model that signals a change in contemporary image and visual culture (Fernández Polanco, 2012).<sup>2</sup> It is



less a question of asking what an image means or the reality it conceals than of understanding how the image is effective, and what technical processes it is based on. Effective in the sense that images must know how to link the economic exploitation of human perceptive capacities with its management as a source of statistical information on a population, in terms of control and governmentality (Celis Bueno, 2017).

The logic of modern image was shaped according to the principles of geometric projection and management of reality on human scales. In the digital visual culture the convergence between vision and representation has been refined to the point of blurring the difference between the perceived world and the technical image, whose paradigm extends to the developments of augmented reality and immersive virtual environments. However, the digital image cannot be explained by its abstract transformation into binary language. What is significant is its treatment in terms of algorithmisation, its management through automated protocols of comprehension and decompression, according to the technical criteria of bandwidth, resolution, speed or archiving capacity (Hoelz and Marie, 2016). Euclidean geometry gives way to the algorithm. What the digital image shows on the screen is a set of navigable data that demands to be updated, clicked, interacted in real time, as happens for example with geolocalisation applications.

The dynamic relationship between data configures the algorithmic image paradigm. The geometric perspective builds an architecture of the visible, offering a finished image to the viewer, to guarantee him the stability of the position from which he projects his gaze. What breaks with the previous paradigms is that this image begins to abandon the obligations it has traditionally performed as mediation in human communication. The images are automatized to become vehicles of communication between humans and machines, and even —do they need today the images of a human observer?— between machines.

Digital materialism shows that the practices of viewer-users, the production and consumption of digital images are involved in the new materialities. Images are part of the *medianatures* and flows of living matter. The question of the materiality of the image is linked to the fact that it is not a passive element that supports the processes of representation. Algorithmic images are computer programs with a less representative than performative and pragmatic character. Their syntax is composed of sets of instructions for their effective execution and their values are replaced by variables (Hoelz and Marie, 2016). The image must respond to the obligations of communicative and economic efficiency. The criterion applicable to image is that of its success or failure in performing in that sense.

The gap between representation and what is represented, and the territory of conflict in the political struggle for images and the meanings it opened up, begins to blur when the ambivalences of the image are replaced by the image as information, program and algorithm. It becomes necessary to think of images not from what they mean or could mean, but from attention to the operations by which they deploy a capacity for agency and provoke a transformation of worldly relations. Machinic vision enables objects and images to perceive us and the electronic eye to use the computer to delegate to the machine, and not to the spectator, the capacity to analyse and interpret the meaning of reality, which is automated and whose rules are unknown to the spectator (Virilio, 1998). If the algorithmic image operates on its viewer-users, challenging them to manipulate it, new conjugations of machinic servitude are outlined, through which the image articulates us as components of complex communicative, informational and media assemblies. How can we re-elaborate a critical imagination to dis-identify with this scenario in which images and gazes are trapped? Iconic agency can end up underpinning human subjectivity. Images would only have agency in reference to human perceptions, desires, and reactions. The 'I' finally is reinforced by the experience of decentralisation that the image as an active entity provides (Nail, 2019). It is worth asking whether celebrating the agency of the image as the decentralisation of the subject and its openness to other non-human-centric ontologies is not replicating the logics of software programs, the Internet of things or Artificial Intelligence, on which contemporary capitalist political economy is based (Galloway, 2013). The algorithmic image would be reproducing a set of rules and automated techno-social programs, from whose definition and implementation processes the spectators and users are excluded, enabling new subjectivities that are more productive and better adjusted to the new demands for attention, control and network connectivity.

What is a winged eye metaphor for today? It points to the persistence of the dichotomy between the immaterial and the corporeal that crossed the perspectivist system and the Cartesian model of knowledge that it promoted, but inscribed and modified in the context of the electronic media and devices. The flying eye is no longer an ideal for the order of humanist representation, but is now technically materialised in cultural artefacts such as the drone or the satellite that now embody visualisation capacities that challenge human perceptive capacities. In the Renaissance, perspective was not only articulated on the basis of an imagined visual cone or, as Alberti would say, a visual pyramid, whose apex disappears within the representation. It is also based on another inverse pyramid intersected with the previous one, whose apex is in the eye of the spectator. In this way, the existence of a multiplicity of points of view from which, in the logic of medieval painting, a scene could be represented converges in a single sovereign eye. This also implies the replacement of the two eyes that

function in human vision with a fixed, monocular one, an operation in which the bodies of the spectators are abstracted. The dependencies of the physical perceptive body on temporality and materiality are overcome by an immutable eye that, while ensuring the centrality of the spectator, does so at the cost of preventing him from becoming involved with what he sees, separated from it by the window in which the representation is generated (Jay, 1994). It could then be considered that digital visual devices only reinforce and perfect those tendencies towards de-embodiment, immateriality and individualism. In fact, the paradigm of the linear perspective does not disappear in digital visual culture. On that paradigm overlap those of photography, image-movement and digital signal (Hoelz and Marie, 2016). It is still present in data visualisation, in many video games or in devices such as GoPro cameras. However, the distance these devices establish does not belong to the conscious space of the humanist subject. The game of separations that for him was assured in the linear perspective is curved and we are no longer sure that we are being propelled or thrown into the void, of being subjects or objects, observers or observed (Steyerl, 2014).



Digital editing of the winged eye image with *perspective* tool, Antonio Ferreira, 2020.

The new vision machines and the images they generate are not suitable for measuring and managing that distance, because they ignore the limitations of human perception in their programs. In order to access the perceptive order imposed by the subject, he must deterritorialise himself and look at a set of instructions that externalise, exploit and re-program it (Ulm, 2018). The mobilised gaze breaks down into a multitude of perspectives and folds of the space of representation that lead to the collapse of the subject's

perceptive and bodily coherence. The subject, faced with images taken by electronic devices that exceed human perceptive capacities (satellite perspective, infrared vision, automatic vision systems or augmented reality) is caught between the fantasy of an exclusive position of power recovered over what is seen and its exposure in digital networks as an object of location and statistical calculation. A distorted model of socialisation is composed in which democratic participation and relations with others, with the territory and things of the world, are subsumed under the norms of consumption, surplus value and visual control. In accordance with the mandates of electronic interactivity, the links between the aesthetic and the social are unraveled in an artificial environment of active isolation that blocks any form of collective enunciation, commitment or intelligence (Munster, 2013). The ever-open eye that embodied a critical and rational attitude now mutates into an insomniac and reddened one, subjected to the endless vigil of the media experience, which is more reminiscent of the hardened visual organs of an animal without eyelids, an insect or a crustacean, condemned to never stop looking (Martin Prada, 2012).

The political status of the image changes as its representative and semantic dimensions shift towards the intensification of new socio-technical capacities of intervention. Along with this, the concepts, categories and strategies that make possible the political critique of, and with, the image also change. It would not be the last of these to recover the illusory power of the image in the face of the claim to achieve an absolute image fulfilled in the developments of virtual reality, 3D or high definition. Illusion —the aesthetic category of the Greek *apate*— sets a trap for us, a deception that appears as an invitation to invent and act against what is imposed on us as the real (Claramonte, forthcoming). The image, in order to play against the alliance between communicative efficiency and economic performance in which it is trapped, must subtract and dislocate elements of that reality that is given to us, once the illusory powers of the image have been instrumentalised, as complimentary and unquestionable. What is diminished is the relational and distributed character of the agency that emerges from the assemblages, from the open, non-totalisable and horizontal collectivities formed by images, spectators, users, materials, things, media and environments.

### Diffraction and intra-action

Representational assumptions that point to the subject of knowledge as constant and pre-existing, and to its object as passive and in need of a definition outside of it, give way to implicit and situated cognitive articulations in which both are mutually constituted. But it is this open territory of possible relationships that digital capitalism parasitizes from its



calls for interactivity and participation. Since it is the algorithmic image that serves as an instrument to sustain that discourse, the critique of the image can end up identified with a condemnation of visibility as always alienating, subject to the servitudes of power and its spectacle (Mitchell, 2017). By freeing ourselves from images, denouncing their falseness, we gain access to the reality they conceal. This overlooks the role played by the technologies of vision and images, not in concealing what Felix Guattari called the global existential, social and ecological crisis, but in shaping the frameworks of the relationship between subjectivity, culture and nature, and of the visualisation of the Anthropocene and the capitalist world-ecology. Images have the capacity to perform these frameworks. Then a territory of political struggle opens up. A struggle not for meanings but for a conscious appropriation of the techno-social modes and processes through which we are given to see the world, what images make us do and what we could do with them, as parts of the complex assemblages between humans and non-humans, between culture, media and nature.

The imposition of capitalist signifiers and imaginaries are incompatible with the elaboration of a sense of the common. We would no longer be within a model of Kantian cosmopolitanism, which, in overcoming particular interests and inclinations, allows access to an egalitarian public sphere. It is rather the case that the reasons for dispute are not the definitions, perspectives or representations of things. These facts are redefined in the immanence of what Bruno Latour calls the matters of concern, according to which it is decided which questions are relevant to address different specific situations, materialities and techno-social processes. Humans establish their commitments, project their actions and unleash their conflicts together with the things that condition them and lead to seeking solutions or intensifying disagreements (Latour, 2014; Stengers, 2014). This does not rule out issues such as gender, identity, memory, oppression or economic exploitation, but reconnects them in the framework of a new political ecology with those of automatization, science, the media, feminism or anti-colonialism.<sup>3</sup>

The coherence of the mirror of nature is destabilized when entities are placed in spatial-temporal frameworks of relationship in which those are not ontologically separable. In contrast to the discourses of individualistic participation and interaction, the feminist theorist Karen Barad (2007) has proposed the term intra-action to explain the mutual constitution of interwoven agencies. Different agencies do not precede interaction but emerge through their material and discursive intra-action. They do not exist as individual elements, but as phenomena constituted by ontological interweaving.<sup>4</sup> Phenomena are produced through intra-actions. There is no room for distinction between the observer and the observed, between apparatuses, vision machines, representations and reality. It is the intra-

actions that punctually determine the limits and properties of the phenomena. It is because of these productive practices that the particular material articulations of the world make sense. The object of research is interwoven with other aspects and elements that make it impossible to clearly and definitively delimit their contours. The different intra-actions shape different materializations of the world. There are no individual elements pre-existing to the combinations of which they become part, because they are already the result of previous dynamics: the intra-active world constantly acts on itself. The relationships between environments, bodies, artefacts, things, change when none of them is previous to their intra-active constitution. If, in the context of digitalization, the representative paradigms of the iconic and of the ways of seeing are giving way to the performative, then the relations with the image also point to a similar mutation. Image establishes a punctual order (an agential cut) of the limits and aspects of the phenomena within the inherent ontological and semantic indetermination of the world (Arlander, 2014; Barad, 2007). It is generated in the intra-action between the elements and environments represented in it. But also in reference to those with which the image is related in its materialization and visualization processes, its material components and inscriptions, the ecological footprint left by its production and consumption, visual technologies, other images and forms of reception, framing, resolution, movement, time, subjectivities and the bodies of those who make it, perceive it and manipulate it (Arlander, 2014). Legitimized by the mandates of participation and network interactivity, the alliance between the 'perfect' image and visualization technologies represses the possibility of attending to this relational character of the agency, which draws other forms of gaze, coexistence and creation, not separated from the environments and distributed among spectator-users, communities, images, things, materials, media and environments.

In the logic of the representational model, the image of a natural or social reality is reflected, as an object or a given fact, as in a mirror. But knowledge and its procedures always open up critical and political potentialities that did not exist before and that question the reality of the given and its passive reproduction. The materiality of the ray of light is opposed to the reflection, and when it hits the surface it diffracts and produces differences (García Selgas, 2008; Haraway, 1995). Diffraction problematises the dualisms between the organic and the inorganic, between the animate and the inanimate, which are sustained and sustained by the metaphor of the mirror (Barad, 2014; Revelles-Benavente, 2018). If interaction is maintained within the representation and metaphysics of individualism, it is in diffraction that intra-action is best recognised. Diffraction is a political technology that does not belong to a representative order of homologies but to intra-active engagements between objects and subjects, artefacts, environments, narratives and practices. The digital

transformations of the image present a paradoxical nature in which lines of rupture and escape can be outlined. On the one hand, they seem to reinforce the perspectivist position of authority over what is seen. On the other hand, they refine the modes of abstract domination, undermining the centrality of that position and multiplying bodily, cognitive and perceptual disorientation. In them, the desire for reciprocity, the distant visualization, the fear and the search for meaning, the calls for cooperation, the statistical management of life and total control all conflict with each other. There is a correspondence between these contradictions and those that run through the Anthropocene, the era of the centrality of the human being and, at the same time, the crisis of its survival as a species. What now?

### Bibliography

Arlander, A. (2014), "De la interacción a la intra-acción en la performance del paisaje", *Artnodes*, nº 14, Web: <https://core.ac.uk/download/pdf/39043734.pdf> [consulted: 02.05.2020]

Barad, K. (2007), *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham (NC), Duke University Press.  
Barad, K. (2014), "Diffracting diffraction: Cutting together-apart", *Parallax*, Vol, 20, no 3.

Belting, H. (2012), *Florecia y Bagdad: Una historia de la mirada entre Oriente y Occidente*, Madrid, Akal.

Bennet, J. (2010), *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham (NC), Duke University Press.

Blondheim, M. y Wilson, R. (Ed.) (2007), *The Toronto School of Communication Theory: Interpretations, Extensions, Applications*, Toronto, University of Toronto Press.

Casemajor, N. (2015), "Digital Materialisms: Framework for Digital Media Studies", *Westminster Papers in Culture and Communication*, Vol. 10, no 1, Web: <https://www.westminsterpapers.org/articles/10.16997/wpcc.209/> [consulted: 23.04.2020]

Catalá Domenech, J. M. (2017), *Viaje al centro de las imágenes. Una introducción al pensamiento esférico*, Santander, Shangrila.

Celis Bueno, C. (2017), "Economía de la atención y visión maquínica: hacia una semiótica asignificante de la imagen", *Hipertextos*, Vol. 5, no 7, Web: <http://revistahipertextos.org/wp-content/uploads/2015/12/Bueno-C.-2017.pdf> [consulted: 29.04.2020]

Claramonte, J. (forthcoming), *Estética Modal II*, Madrid, Tecnos.

Coole, D. y Frost, S. (Ed.) (2010), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham (NC), Duke University Press.

Cubitt, S. (2005). *Ecomedia*, Amsterdam, Rodopi.

Dolphijn, R. y van der Tuin, I. (Ed.) (2012), *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Ann Arbor, Open Humanities Press.

Escobar, A. (2014), *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, UNAULA.

Fernández Polanco, A. (2012), "Usos performativos de las imágenes", *Re-visiones*, no 2, Web: <http://www.re-visiones.net/index.php/RE-VISIONES/article/view/141/153> [consulted: 02.04.2020]

Goddard, M. y Parikka, J. (Ed.) (2011), *Unnatural Ecologies, The Fibreculture Journal*, no 17, Web: <http://seventeen.fibreculturejournal.org/> [consulted: 11.08.2020]

Haraway, D. (1995), *Ciencia, Cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Barcelona, Cátedra.

Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parientes en el Chthuluceno*, Bilbao, Consonni.

Hoelz, I. y Marie, R. (2016), "The Status of the Image in Digital Culture", Web: [https://www.fotomuseum.ch/en/explore/stillsearching/series/27044\\_the\\_status\\_of\\_the\\_image\\_in\\_digital\\_culture](https://www.fotomuseum.ch/en/explore/stillsearching/series/27044_the_status_of_the_image_in_digital_culture) [consulted: 18.04.2020]

García Selgas, F. J. (2008), "Epistemología cyborg: de la representación a la articulación", en I. Sábada y A. Gordo, (Ed.), *Cultura digital y movimientos sociales*, Madrid, Libros de la Catarata.

Galloway, A. (2013), "The Poverty of Philosophy: Realism and Post-Fordism", *Critical Inquiry*, Vol. 39, nº 2.

Latour, B. (2014), "¿El cosmos de quién?, ¿qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck", *Revista Pléyade*, no 14, Web: <https://www.revistapleyade.cl/pleyade/ediciones/numero-14/> [consulted: 02.04.2020]

Leppenes, P. (2018), "The Anthropocene: The Invention of Linear Perspective as Decisive Moment in the Emergence of a Geological Age of Mankind", *European Review*, Vol. 26, nº 4.

López, K. (2017), "Arturo Escobar, Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia", *Amerika, Mémoires, identités, territoires*, no 16, Web: <https://journals.openedition.org/amerika/7918> [consulted: 06.05.2020]



Martín Prada, J. (2012), *Otro tiempo para el arte. Cuestiones y comentarios sobre el arte actual*, Valencia, Sendemá.

Mitchell, WJT (2017), *¿Qué quieren las imágenes? Una crítica de la cultura visual*, Vitoria-Gasteiz, Sans Soleil.

Moore, J. W. (2015), *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*, Londres y Nueva York, Verso.

Munster, A. (2013), *An Aesthesis of Networks: Conjunctive Experience in Art and Technology*, Cambridge (MA), Londres, The MIT Press.

Nail, T. (2019), *Theory of the Image*, Oxford, Oxford University Press.

Parikka, J. (2011), *Medianatures: The Materiality of Information Technology and Electronic Waste*, Londres, Open Humanities Press.

Revelles-Benavente, B. (2018), "Material Knowledges. Intra-acting van der Tuin's new materialism with Barad's agential realism", *Enrahonar*, no 60, Web: <https://revistes.uab.cat/enrahonar/article/view/v60-revelles-benavente> [consulted: 13.04.2020]

Rovira, J. M. (2006), "Quid Tum", *DC. Revista de Crítica Arquitectónica*, no 15-16.

Speranza, G. (2020), *Futuro presente*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Stengers, I. (2014), "La propuesta cosmopolita", *Revista Pléyade*, no 14, Web: <https://www.revistapleyade.cl/pleyade/ediciones/numero-14/> [consulted: 02.04.2020]

Steyerl, H. (2014), *Los condenados de la pantalla*, Buenos Aires, Caja Negra.

Ulm, H. (2018), "La distancia y el instante. Técnica, estética y política en el devenir digital", *Ponencia Congreso Internacional Imágenes y Medialidad*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado.

Virilio, P. (1998), *La máquina de visión*, Madrid, Cátedra.

---

## Notes

\* This article is part of the research project funded by the Ministry of Economy and Competitiveness (Spain) *Imágenes, Acción y Poder. Agencia icónica y prácticas de la imagen contemporánea* (FF12017-84944-P).

<sup>1</sup> Anthropocene is the name given to the new geological era caused by human intervention, particularly as an effect of the massive use of fossil fuels. It usually starts about two hundred and fifty years ago, with the beginning of the Industrial Revolution. Lepennies' observation is a reminder that the ideological, technical and cultural changes that have generated this new era were already being forged before that time. On the other hand, if the term Anthropocene refers to the human modification of geological

---

processes, then it is a denomination that still depends on logics that are too anthropocentric. Using Chthulucene as an alternative term, Donna Haraway (2019) has emphasized that the scope of these transformations cannot be limited and abstracted just in reference to the human, since their consequences, which affect all species and all the planet's environments, overflow and decentralize them. For his part, Jason W. Moore (2015) notes that calling the history of the modern world "the age of man" dilutes the fact that the world's problems have not been caused indiscriminately by all human beings but by capital. This is why Moore proposes the more accurate term of Capitalocene.

<sup>2</sup> This does not mean that these representative dimensions simply disappear. What changes is the relationship between the representative and performative aspects of the image, because the former no longer adhere to the model of the representational theory of knowledge.

<sup>3</sup> It is a path opened by thinkers like Donna Haraway, Sadie Plant, Rosi Braidotti or Elizabeth Grosz.

<sup>4</sup> This lively ontology has parallels with relational ontology, as opposed to the dual ontology, typical of Western rationalism (Escobar, 2014). This translates into practices of separation between mind, body, individual, community, nature and culture. Relational ontology no longer focuses on the observation and analysis of an object, person, animal or situation cut off from its environment. Neither this nor those are discrete entities, existing by themselves, but part of a whole world that is acted upon through a variety of practices linked to the multiplicities between humans and non-humans (López, 2017). Arturo Escobar analyses the photograph of a man and a girl rowing a *potrillo* —a canoe, in the Colombian South Pacific— to explain relational ontology. The scene is not the punctual transmission of a skill from a father to his daughter. It is about the transmission of the non-human world that has participated in the composition of that knowledge. The *potrillo* is made of a mangrove tree thanks to knowledge transmitted by the ancestors. The mangrove has been travelled by the local inhabitants; it is connected to the rhythm of the tides, the sea, and the moon. It is a complex ecosystem of relationships between organisms, minerals, air, aquatic, amphibian and even supernatural life. It is this network of interrelations and materiality that Escobar calls relational ontology. Now, what about the photographic image? Aren't it and the apparatus that has recorded the scene also woven into that network? Where did Ulrich Oslender, the anthropologist who took the photo, take it from? Why such a frame, that composition, that resolution? How did the materials that make up the camera and that make it possible to capture that instant travel from, let's say, a Central African mine to the Colombian Pacific? How am I related to that photo when I see it on the computer screen? According to what technologies, knowledge and ecological, economic and social dynamics?

## Ecofictions

An analysis of the cinematographic imaginary of possible eco-social futures  
and the alternatives proposed by speculative narratives

Paula Bruna Pérez

University of Barcelona / [pbp1278@gmail.com](mailto:pbp1278@gmail.com)

Translated by Paula Bruna Pérez and George Hutton

---

### Abstract

Decades of science fiction cinema have formed an archive of images of the possible futures that forge the collective imagination. In this text I present an analysis of the future ecosocial scenarios that are deemed possible from the Western socioeconomic model and that are reflected in mass cinema. I pay particular attention to the fictions and aporias of capitalist realism as revealed by cinema, the limits of our dichotomous paradigm that constrain the imaginary of the possible, and the cinematographic narratives for transgressing them. Finally, I present the Ecofictions workshop, a collective artistic practice for analysing the range of possibilities that mass cinema offers us, and transgress it through the creation of alternative imagery. One product of the workshop is the ecofictions catalogue, which responds to the apocalyptic future that the Western paradigm sketches for us by proposing multiple speculated realities that are far removed from anthropocentrism and the supremacism of our species.

### Keywords

science fiction; future; cinema; capitalist realism; alternative imagery; ecofictions; speculative narratives; alternative paradigms.

---

### 1. The usefulness of science fiction for the study of ecological conflicts

The imaginary of the future has always reflected the conflicts and desires of the society in question. During the Cold War and the nuclear threat, science fiction was filled with grotesque beings that were born of nuclear accidents, like the giant ants in the film *Them!* (Gordon Douglas, 1954) or the monster in *Godzilla* (Ishiro Honda, 1954). The Space Race and the moon landing brought about a repertoire of imaginary futures away from Earth, like in *Silent Running* (Douglas Trumbull, 1972). Today, environmental catastrophes are very present in science fiction, to the extent that a specific term has been created for science fiction that talks about climate change: *climate fiction*.

The power of science fiction, as a tool for understanding present conflicts, resides in the fact that it offers an alienated view from the outside-in, allowing us to examine ourselves and our institutions from a different perspective (Canavan, 2014). Moreover, in these projected worlds, the conflicts of the societies of the moment are taken to the extreme in a kind of hyperbole of warning, which helps us see them more clearly. This is what happens in the series *Under the Dome* (Brian K. Vaughan, 2013-15), where a mysterious dome surrounds the village of Chester's Mill, turning the planet's limits into physical and palpable ones.

Imagining futures also works as a testing ground for possible solutions. Kubrick's ode to Velcro in *2001: A Space Odyssey* (1968) is ingenious and funny, proposing it as a solution to the problems of weightlessness inside a spaceship. On the other hand, imagining dystopian futures has the power to bring about changes in the present which unpick prediction itself, making it impossible (Žižek, 2009).<sup>1</sup> As happens with the protagonist in *Twelve Monkeys* (Terry Gilliam, 1995), the dystopian vision of the future impels us to return to a present-past with the aim of preventing the event that made the surface of the Earth uninhabitable. However, too many apocalyptic visions of the future can cause inaction due to ecofatigue<sup>2</sup> (Huertas and Corraliza, 2016) or pessimism, which leads to the acceptance of the current system and its fate as the only possible alternative (Demos, 2017; Žižek, 2008).

Science fiction is therefore a useful tool when analysing the interaction between society and the ecological environment in which it develops, since it highlights the frictions of the present, and it warns of the risks of the current dynamics by means of exaggeration and trying out possible solutions. But it is also useful inasmuch it has the potential to modify the future, either through the reactions provoked by the dystopian projections, or through the forming of collective imaginaries of the possible.

## 2. Imaginaries of the future in mass science fiction cinema

In order to put together an idea about our collective imagination of the possible, I present below our socioeconomic model's most recurrent and characteristic future worlds as depicted in mass cinema, based on representative films in which the storyline addresses one or more ecological conflicts.



## Worlds of climate change: Simplifying the complex



Figure 1: In *The Day After Tomorrow* (Roland Emmerlich, 2004), climate change is shown as a sudden and apocalyptic phenomenon, first in the form of large waves flooding New York City, and then with temperatures plummeting to extreme cold levels. In just a couple of days, the emblematic city becomes a desolate landscape where very few survive.

*The Day After Tomorrow* (Roland Emmerlich, 2004) shows a New York devastated by the abrupt arrival of a new ice age. In a matter of days, the planet's climate has flipped, turning icy due to the unleashing of the "great storm" which causes a drop of 100 degrees Fahrenheit per hour. Millions of people die in the subsequent storms and frosts. Included among the few survivors are, of course, the protagonist (a climatologist whose warnings have been ignored), his family, and the President of the United States of America, who makes the following speech at the end of the film:

"For years, we operated under the belief that we could continue consuming our planet's natural resources, without consequence. We were wrong. I was wrong. The fact that my first address to you comes from a consulate on foreign soil is a testament to our changed reality. Not only Americans, but people all around the globe have become guests in the nations we once called 'the Third World'. In our time of need, they have taken us in and sheltered us, and I am deeply grateful for their hospitality."

This speech (unthinkable in the Trump era) takes place in the time of calm, after a catastrophe that is perceived as something that can be turned around. After the President's quasi-Catholic apology, and the implicit pledge of blind faith in science as the saviour, Western progress will make a triumphant return from that "Third World", where it is temporarily sheltered, being barely questioned at all. As Mark Fisher (2009, p. 18) argues, the environmental catastrophe appears in capitalist culture as a

kind of simulacrum, as a temporary glitch in the system, which is then rectified by capitalism itself.

The simplicity with which climate change is treated in this kind of mass-market film contrasts with the true complexity of the issue. It is precisely because of the magnitude and complexity of climate change that Timothy Morton describes it as a *hyperobject* (2016), that is, an object of such vast temporal and spatial dimensions that it is impossible to be directly pointed out or detected, something greater than the sum of its parts, the understanding of which requires systemic thinking. However, *The Day After Tomorrow* suggests a kind of climate change that hits suddenly, is detectable, and quickly rectifiable after correcting the political error (though it is unclear how), to get back on track to scientific progress. Films like this, with underdeveloped characters, predictable plots and simplified environmental messages, so explicitly revel in the spectacle of disaster that they lose any capacity to move the spectator and cause them to reflect on the issue (Ivakhiv, 2013, p. 276).

When analysing this film's reflection of society, the supremacy of the Western (i.e. the great power of the USA) male (the saviour protagonist) scientist (holder of knowledge and truth) cannot be overlooked. Such dominance eclipses another supremacy that, although evident and common in science fiction cinema, is relevant here: the speciesist one. If very little is shown about what happens in other countries, it goes without saying that there is no mention at all of what happens to the other species on the planet, not even the domesticated ones on which we depend. The only exception is a dog, a faithful companion of the protagonists which, far from providing another vision, merely serves to emphasise the human one. The point of view is, therefore, human, and not only that, but it is the point of view of the minority subgroup of the wealthy white American man.

## Overpopulated worlds: The surplus of people



Figure 2: In the overpopulated New York of *Soylent Green* (Richard Fleischer, 1974), a vast majority live in crowded conditions in literally every corner of the city, while a small elite live comfortably and luxuriously. Pollution, poverty, hunger and corruption dominate the city.

The first minutes of the film *Soylent Green* (Richard Fleischer, 1974) magnificently show how the dystopia of overpopulation is reached. In the form of a photographic sequence, it shows the progression of the West's ever-expanding conquest, which gives rise to scarcity, pollution and the agglomerations of post-industrial society. Finally, a world in ruins appears, and we are in New York, 2022, which has a population of 40 million. The catastrophe has happened —the dystopian future has arrived.

This short sequence of photographs before the start of the film shows what Kenneth E. Boulding describes as the shift from the “cowboy economy” (in which reserves are considered as infinite, and consumption as on the increase) to the “spaceship economy” (defined by scarcity, containment and control) (Höhler, 2014). This change of vision, with obvious ecological consequences, is a result of the historic moment in the mid-20th century. The first photographs of Earth taken from the outside (*Earthrise*,<sup>3</sup> taken by Apollo 8 in 1968, and *Blue Marble*, by Apollo 17 in 1972) revealed something that was by no means new, but had never before been seen in the form of photographic proof: the finiteness of the Earth, and the need for coexistence as one species upon this *blue marble*. In addition, the report “The Limits to Growth” (Meadows, 1985), presented at the 1972 United Nations conference in Stockholm, helped propagate the idea that we humans are all in the same boat.

The combination of the proof of the limits of resources and the population explosion of the time (the “baby boom”) quickly led to concerns about whether we would all be able to fit on Earth. Thus, at the end of the 1960s, population control movements emerged, and, in the 1970s, China began to implement its birth control policies (Höhler, 2014). Nevertheless, consumption per capita continued to rise. In this context, overpopulated dystopian futures, such as the aforementioned *Soylent Green*, flourished in the collective imagination.

The imaginary of overpopulation is still present in science fiction films, often triggering the search for other planets, as in *Elysium* (Neill Blomkamp, 2013). The fear of overpopulation is still active, as can be seen in the opinions of those contemporary authors who consider being born as the new original sin,<sup>4</sup> and in appeals to abstain from reproduction (from Donna Haraway's call to “make kin, not babies”, to the Voluntary Human Extinction Movement).

As in so many other films, in *Soylent Green* the dystopian outcome is blamed on overpopulation rather than overconsumption by part of the population, so the solution is population control. The proposal to act on only one part of the equation is even more evident in *Downsizing* (Alexander Payne, 2017). In one scene from this film, the seller of the human-shrinking technology makes it clear that the aim is not to achieve ecological balance (because, at a smaller size, one would expect less consumption of resources and thus less corresponding pollution), but rather to enable practically unlimited consumption. Imaginaries like this help spread the belief that technology will always push up the limits of consumption, at any cost. In short, the idea of addressing consumption levels is conspicuous by its absence in this type of imaginary.



## Barbaric worlds: No alternative



Figure 3: Scene from *Mad Max: Fury Road* (George Miller, 2015) in which the tyrant Joe opens the water fountain gates. Below, toothless, ragged masses rush to the longed-for resource with their rudimentary bowls and open mouths, trampling over each other.

“Do not, my friends, become addicted to water. It will take hold of you and you will resent its absence”, says the tyrant Joe after slamming shut the water gates to the still-thirsty mass of toothless, ragged people. We witness the cruelty of totalitarianism in *Mad Max: Fury Road* (George Miller, 2015) from the comfort of our cinema seats —by contrast, our calm, capitalist world seems like paradise.

The *Mad Max* saga exemplifies Frederic Jameson's famous phrase that “it is easier to imagine the end of the world than the end of capitalism” (2005, p. 199). According to Jameson, in late capitalism there is a universal belief that, since historical alternatives to capitalism have proven to be unworkable and impossible, no other socioeconomic system is conceivable, let alone available in practical terms. This theory is endorsed by Fisher, who defines the current political system with the term “capitalist realism”, i.e. “the widespread sense that not only is capitalism the only viable political and economic system, but also that it is now impossible even to imagine a coherent alternative to it” (Fisher, 2009, p. 2).

The cinematographic imaginary is full of dystopian scenarios that reinforce the capitalism/barbarism dichotomy and the idea that there is no alternative to capitalism. Many of these films are loaded with nostalgia for the good old consumerist times. Scenes such as enjoying a Coca-Cola in the devastated world of *The Road* (John Hillcoat, 2009) deeply inscribe capitalist realism into the collective imagination (Abu Ali, 2016). Furthermore, dystopian and apocalyptic stories spread fear, which is used to justify the loss of freedoms and the regression in human rights.<sup>5</sup> In this sense, the above sequence in *Mad Max: Fury Road* is a hyperbolic example of the use of fear to curtail the most basic rights of the population: from the terrifying appearance of Joe

and his entourage, to his speech, which instils a fear of something as basic as our dependence on water.

Similarly, in the series *Years and Years* (Simon Cellan Jones and Lisa Mulcahy, 2019), fear is used to confine citizens of the Manchester of the near future: they lose their freedom of movement in a run-down neighbourhood, one which is considered to be potentially dangerous. But note that in *Years and Years*, the gated communities, refugee camps, extermination policies, etc., all occur within a capitalist and democratic society. In contrast to the post-apocalyptic totalitarianism of *Mad Max: Fury Road*, imaginaries such as that of *Years and Years* present worlds in which ultra-authoritarianism and capital are not at all incompatible (Fisher, 2009, p. 2): concentration camps and home-deliveries coexist perfectly. It is not a matter of either capitalism or barbarism, but it is the barbarism of the current system that is exhibited, contradicting its own narrative. This exposing of the contradiction, the invocation of the real that underlies the reality presented to us by capitalism, is, according to Fisher, the only strategy that enables a serious questioning of the current capitalist system.

Finally, it should be noted that in *Years and Years* the catastrophe is not imminent, nor something that has already happened – instead, it is experienced while life just goes on, in a system that still looks very much like our own. The world slips into a slow, progressive cataclysm, which makes it an acceptable one. This is evidenced by the grandmother's speech in the final episode of the series, in which she blames us, as a society, for having all done our bit, little by little, to turn the world into what it is.

## The conquest of other worlds: Life divided

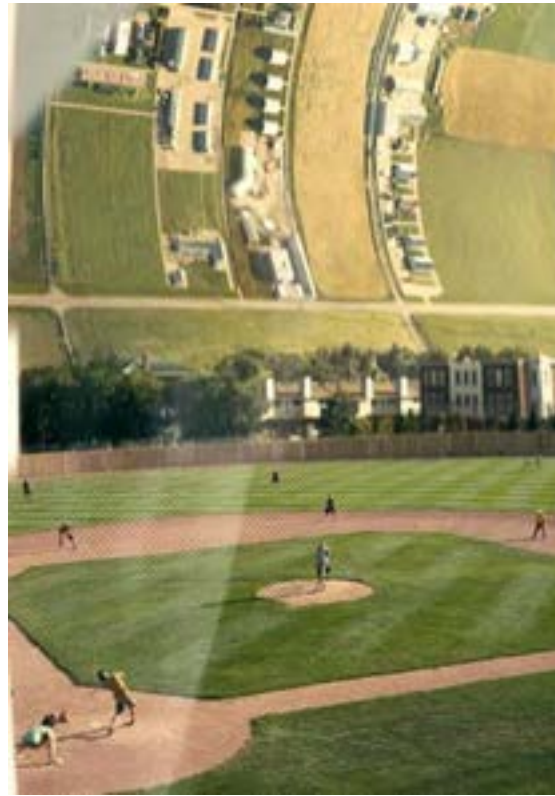


Figure 4: Nick Acosta's montage made from frames of the scene in *Interstellar* (Christopher Nolan, 2014) in which the protagonist discovers the Cooper Space Station. As can be seen in the image, the station has reproduced the environmental conditions of Earth, and even the "American way of life". This scene shows the kind of people who will be able to flee the planet in the event of a global catastrophe, and the lack of criticism of the model that has led to the devastation of the Earth (see scene at: <https://thumbs.gfycat.com/InnocentGoodnaturedKangaroo-mobile.mp4>).

"The end of Earth will not be the end of us", reads the poster for the film *Interstellar* (Christopher Nolan, 2014). The phrase reflects the structural fantasy of capitalist realism that Fisher (2009, p. 18) points out as one of its most obvious aporias: the assumption that resources are infinite. In *Interstellar*, the end of Earth will not be the end of us because, once the Earth's resources have run out, we will be able to continue exploiting those of other galaxies, and if the Earth becomes uninhabitable, we will transform and inhabit other places in the universe.

The colonising fantasy is not limited to sci-fi films. NASA and private projects such as Mars One have been working for decades on the possibilities of terraforming planets,<sup>6</sup> investing an enormous amount of time, capital and technological resources. To address terraforming as an alternative, let us consider the ending of *Interstellar*, when the protagonist wakes up in the Cooper Space Station and discovers the world recreated inside it: houses, vegetation, a group of people playing baseball... The existence of that whole world outside the Earth alludes to (without showing it) the reproduction of the biblical Genesis that has taken place in the

spaceship —for such a scene to exist, they must have brought in light so that plants can grow, air for the players to breathe, gravity so that the ball falls, and essentially all the physical-chemical and biological conditions and processes that make life possible. God is replaced by the human being in the act of creation, in such a way that, if in Christianity everything on Earth was created to serve the human being, then late capitalism extends this utilitarianism to the entire universe, which is there to be exploited by us.

However, considering that we have struggled to inhabit this place, i.e. this planet with its favourable conditions, then what makes us think that we will be able to inhabit an environment that is completely hostile to life? And, given that the recreation of the new world is being drawn up following the same current socioeconomic model, what is to prevent the same environmental problems we have caused on Earth from being repeated in outer space? Furthermore, fleeing from a devastated Earth, if possible, would be a solution accessible to only a few. The baseball scene in *Interstellar*, within the Cooper Space Station, hints at which nationality and which social class have benefited from this escape. Stuck on the devastated planet are the rest of humanity, those who had no option to save themselves, along with all the other species on Earth that were never contemplated in the escape plan.

There is another recurring form of escape in our imaginary: the transmigration of life into the virtual world. *The Matrix* (Lana Wachowski and Lilly Wachowski, 1999) and the aforementioned *Years and Years* are examples of this alternative, involving the emancipation from physical and temporal limits, including mortality. In these cases, it is no longer a question of “worldless humans”,<sup>7</sup> like those in search of a planet to inhabit, but of “humans without a body” who become “world-humans” since, when there are no limits to contend with, everything will be human, or, as some might say, everything will be Californian (Danowski and Viveiros de Castro, 2017, p. 47). Again, the question arises of who will benefit from this solution, and who will be left out.



## Returning to the world after the catastrophe: The repetition of history



Figure 5: The Axiom starship in *Wall-E* (Andrew Stanton, 2008). Many years after fleeing the planet, the large corporation BnL (responsible for the devastation of the Earth) directs and controls the society, which lives infantilised and immobilised, completely cut off from ecological systems and also from work.

*Wall-E* (Andrew Stanton, 2008) picks up where *Interstellar* left off, in terms of fleeing the planet. It begins with humanity living in a spaceship, because Earth had become uninhabitable due to the excesses of consumer capitalism and corporations. In both the Cooper Space Station (*Interstellar*) and the Axiom starship (*Wall-E*), human life goes on as normal, despite being disconnected from the Earth's ecological systems. It even seems to be running more smoothly, as the system is totally controlled, and both the population and capital are no longer at the mercy of "natural disasters".

*Wall-E* ends with the humans' return to Earth, after discovering signs of its recovery. However, the credits extend the story, and we see that the evolution of the returned humans coincides, step-by-step, with the Western narrative of the history of humanity: agriculture, engineering, urbanisation... The paradox that the Earth supposedly recovers by following the exact same process that led to its devastation can be interpreted as a confirmation of Fisher's theory about our inability to imagine a social system different to our own. On the other hand, the repetition of history and progress could also be interpreted as a deliberate action, resulting from the belief that our system is the best, and must therefore be reproduced. In any case, environmental catastrophe is again understood as a simulacrum in capitalist culture, a temporary blip after which everything returns to the normality of progress.

After the end credits, the film hides a final surprise: the logo and jingle of BnL, i.e. the macrocorporation that devastated the Earth and subdued the humans in the Axiom ship. For context, let us remember that in *Wall-E* we are told a story in which the humans' sense of cooperation and social

responsibility ends up prevailing over the consumerist tyranny of the BnL macrocorporation, and the credits sequence reinforces this triumph. However, the final jingle gives an ironic twist to all of this by revealing that, in fact, this apparently anti-capitalist tale is sponsored by the very villain of the film. BnL's control and subjugation are still alive and are behind the film's message, which is now cast in a very different light. This is a clear example of *corporate anti-capitalism*, that is, an anti-capitalist discourse that has its origins in capitalism itself, and that disarticulates the authentic anti-capitalist movement (Fisher, 2009, p. 14).

The diffusion of a certain anti-capitalism is not uncommon in mass cinema, where, in numerous cases, the villain is a corporation (*Wall-E*, *Avatar*, *Moon*...). Rather than challenging capitalist realism, this gestural anti-capitalism actually reinforces it (Fisher, 2009 p. 14), since a certain dose of a mild and controlled anti-capitalism disarticulates authentic criticism. Thus, *Wall-E* parades our anti-capitalism in front of us, and this allows us to continue consuming with impunity (Fisher, 2009, p. 12). Those of us who reach the end of the film helplessly witness the revealing of the corporate origins of the anti-capitalist message that we have just enjoyed, in the form of the BnL jingle —the macrocorporation is the sponsor of the film that supposedly criticises it.

### 3. Breaking with the future: dismantling the paradigm of modernity, progress and capitalism

It seems, therefore, that we struggle to think of a future that is not apocalyptic. Even when we try, the future we see is either too close to being a repetition of history, inevitably leading thus to the same initial disaster, or it is one that can be confused with corporate anti-capitalism. But if, as interpreted from Jameson's text, our shortcomings when imagining possible scenarios are a product of the paradigm from which we think of them,<sup>8</sup> then dismantling the fiction of late capitalism, showing its contradictions and exposing capitalist realism,<sup>9</sup> deconstructing the notion of the dominant vision,<sup>10</sup> and ultimately crossing the boundaries of the established paradigm, may lead us to an opening up of possible scenarios.

In this journey towards new ways of thinking about the world, we find allies in cultures far removed from capitalism and Western modernity, cultures now reconsidered not as a remnant of the past, but as possible forms of subsistence in the future (Danowski and Viveiros de Castro, 2017, p. 123). The way of understanding the world in *Dersu Uzala* (Akira Kurosawa, 1975), for example, is devoid of the Western boundaries between nature/culture and self/other: Dersu is a person of the taiga, with an animistic cosmovision, for whom the tiger, fire and everything else in the world has

subjectivities on the same level as humans. This cosmovision resembles what Eduardo Viveiros de Castro<sup>11</sup> calls *Amerindian perspectivism*,<sup>12</sup> that in certain communities of the Amazon, the notion of “human” depends on the point of view. Thus, for example, humans see each other as human, while jaguars see different worlds, but also see each other as human (Viveiros de Castro, 2013). This perspective challenges not only the object/subject binomial, but also the human/non-human and the culture/nature binomial.



Figure 6: Scene from *Dersu Uzala* (Akira Kurosawa, 1975). As far as the hunter is concerned, the fire, the water, the sun, the tiger, everything is “people”. His animist worldview, which contrasts sharply with supremacism and the Western anthropocentric hierarchy, provokes the laughter of all but Captain Vladimir, who admires and loves him despite the difference in their worlds.

It is also possible to destabilise worlds of thought by creating new ones (Gunkel et al., 2017, p. 14). This is what Apichatpong Weerasethakul does with his inventive, performative cinema that creates worlds in which the Western borders of the possible are naturally broken down (Marrero-Guillamón, 2018). Films such as *Uncle Boonmee Who Can Recall His Past Lives* (2010) are full of ghosts, people reincarnated as animals, different spirits inhabiting the same body, animals talking to humans... in short, a multitude of worlds in which immaterialities are materialised and perceived as real. The result is a sensory experience with great capacity for transformation, which presents new forms of entities, new subjectivities and new worlds of thought (Marrero-Guillamón, 2018).



Figure 7: Interspecies sex scene between a princess and a fish, in *Uncle Boonmee Who Can Recall His Past Lives* (Apichatpong Weerasethakul, 2010). The film naturally transgresses Western dichotomies, flowing between the living and the dead, the human and the non-human and the past and the present.

Elsewhere, the depiction of outsiders, queer people or rebels who do not quite fit into society is an interesting device, moving away from the figure of the Western hero. I am referring to the dreamer technocrat in *Brazil* (Terry Gilliam, 1985), the mutilated rebel in *Mad Max: Fury Road*, the mutant in *Waterworld* (Kevin Reynolds, 1995), or the weird infected bureaucrat in *District 9* (Neill Blomkamp, 2009). It is precisely their strangeness that gives them the special power to find the right tricks, cracks and escape routes to get them out of the catastrophe that society is heading for. Their leading roles, as the visionaries, mediators and facilitators of other possible worlds, is a critique of society and what it considers to be “normal” or mainstream, blaming society itself for the fall to disaster. Normality must be left behind if we want to visualise alternatives (Cuello, 2018). To do this, let’s follow the weird ones, the mutants, or as Bruno Latour (2011) would put it, let’s follow Frankenstein.

Or rather, let’s follow Wilkus, the protagonist of *District 9*. He becomes infected with an alien substance and thus progressively turns into an alien, in a gradual transformation that is both physical and mental, since his way of understanding the world is affected by his new point of view. The mutant imagination is very powerful in two ways. On the one hand, the presentation of a hybrid between human and alien (the strangest of non-humans) destroys binary and hierarchical oppositions, threatening the anthropocentric and supremacist narrative that justifies humans being



above animals (Steenkamp, 2014, p. 151). On the other hand, the physical transformation into the non-human “other” forces the protagonist to put himself in the place of the outsider, where he manages to understand, love and deal with the strangest and most inaccessible otherness. In this sense, *District 9* embodies the premises of thinkers such as Guattari, Haraway, Latour or Morton, for all of whom it is necessary to come down from our exceptionalist and supremacist throne, and place ourselves in non-human points of view in order to understand the complexity of the ecosphere and to consider forms of ecological coexistence. Wilkus does this literally, but given our physical impossibility of becoming the other, speculative realism proposes using speculation as a way of transcending our natural limitations as humans to reach those other worlds beyond our own (Brassier et al., 2007).



Figure 8: The process of Wilkus' transformation into the alien in *District 9* is not only physical but also involves an understanding of otherness.

In this confrontation with otherness, the direction of the approach to the other is crucial. The first option is to bring the other closer to our world. This entails an anthropomorphisation of the alien, as in *E.T. the Extra-Terrestrial* (Steven Spielberg, 1982). The second option, much riskier and more interesting, consists of entering the world of the other. This involves embracing the incomprehensible, and accepting possible radical changes in our person, as in *Solaris* (Andrei Tarkovski, 1979). This includes a certain deanthropomorphisation of oneself (most radically depicted by Wilkus in *District 9*). In an even further step away from anthropocentrism, *Stalker* (Andrei Tarkovski, 1984) shows us that we must humbly accept the possibility that, in non-human worlds, we are not only not the protagonists, but we might also be completely irrelevant.

#### 4. Ecofictions. Collective artistic practice for imagining realities in alternative paradigms

The Ecofictions workshop was born of my research into the imaginary of the possible. The challenge was to offer a catalogue of alternative imaginaries, unlike those that have pinned us down between capitalism and the end of the world. In order to create this catalogue of alternative imaginaries, three requirements had to be met.

Firstly, the experience had to be participatory in order to enrich the results with different points of view and come up with as many imaginaries as possible. Secondly, the experience had to be based on fiction as a two-sided instrument: on the one hand, it must expose the fiction which mass cinema instils in us, and which controls visions of the past, experience of the present and projections of the future. On the other hand, it must re-appropriate fiction to create disruptions or *counter-fictions* (Belsunces, 2018). Therefore, the guiding thread of the workshop is cinema, a common place that reflects the imaginary of the possible according to our paradigm, also acting as a lantern to shed light on the cracks in capitalist fiction, as well as a transforming experience towards new worlds of thought. Thirdly, in order to come up with other possibilities, it was necessary to leave behind the prevailing traditional paradigm and its model of binary and anthropocentric thinking. As such, the workshop participants constructed a framework for alternative thinking that would enable the imagining of other realities. This procedure is similar to the *destituent power* described by Agamben (2016), as it involves counteracting the scenarios proposed by capitalism, not through confrontation, but through their being unworkable.

In order to go beyond cinematographic analysis and actually put it into action, the workshop ends with the creation of *ecofictions*, speculations of the possible that are presented as an alternative to late capitalism's imaginary of the future. These are stories that escape the binomial paradigm, starring multi-species networks, hybrid beings, subject-objects... in short, not just human entities, on very diverse spatial and temporal scales. These ecofictions are created by the participants in the form of an animated stop-motion collage. This language is a response, on the one hand, to the coherence with the guiding thread of the workshop, i.e. cinema; and on the other hand, to the great potential of the reappropriation of images in the construction of new scenarios of possibilities. Because setting out new relationships between re-appropriated images allows us "to listen to the cancelled futures and, from there, try out images that encourage us to think about a mismatch with the institutionalised narrative of what is to come" (Cuello, 2018).

All the ecofictions created in the different editions of the workshop are being collected to form a catalogue of parallel realities. In contrast with the possible scenarios offered by late capitalism, in this *catalogue of ecofictions* neither capitalism nor barbarism make any sense, and the end of one world can be the start of another. The catalogue encourages the shift towards less anthropocentric and dichotomous subjectivities, so necessary to truly confront the ecological crisis (Guattari, 2000). This shift occurs directly in the workshop participants, through their experience of the journey towards the new paradigm and the discovery-creation of alternative realities. Indirectly, the catalogue offers its visitors a range of fictional realities from alternative paradigms, opening the imagination in that sense.

Thus, the collection of ecofictions is in tune with Haraway's (2016) proposed necessary abandonment of anthropocentrism and human exceptionalism, and it shares with this author the implementation of the imagining of ecocentric realities. Since reality comprises a multitude of human and non-human subjectivities, and given that the world cannot be explained from a single point of view (Harman, 2015), ecofictions come in the form of a potentially infinite catalogue; a multiplicity of speculated realities, as opposed to the one absolute reality of anthropocentric correlationism (Meillassoux, 2015).



Image 9: Stills from Marmutar (Marzia Matarese, Jordi Martínez Vilalta, Gabriela Dimaro, Albert García-Alzórriz, Adrianna Quena) and ST (Kàtia Llabata, Àlex López Noguera, Helen Torres, Sara Álvarez), two of the animations created during the Ecofictions workshop held in Hangar in February 2020 (all the ecofictions from this workshop are published on the website <https://hangar.org/es/activitats-recerca-i-transferencia-de-coneixements/ecoficciones-animadas-imaginarios-resultado-del-taller-de-ecoficciones-a-cargo-de-paula-bruna/>)

## 5. Conclusions

Cinema is a useful instrument for studying the eco-social scenarios that our society might be heading towards according to its current patterns, since it lays out before us the imaginary that stems from the fiction of capitalist realism in which we are immersed.

On the one hand, mass cinema represents the logics of thought, as well as its limitations and contradictions. From there, cinema shows us the worlds to come, worlds where a "hyper-object of the Anthropocene" like climate change is presented in an extremely simplified and incongruous way. We see overpopulated worlds where the other becomes a threat due to its mere existence; post-capitalist apocalyptic worlds inundated with messages that long for the good old days of consumerism; worlds outside our world and lives separated from the ecological systems that shelter us, even separated from our own bodies... Their storylines invariably tread common paths: they start with the current capitalist model as the best option, perhaps with certain excesses that lead to a temporary failure of the system, a failure that turns into a more or less sudden dystopia and that, in any case, can be reversed, thanks to the promise of technological solutions that will allow us to go back to the best possible system, i.e. the current one.

On the other hand, there is a kind of sci-fi cinema that looks beyond the limits of normal thought, and suggests that such visions are actually possible —this is stimulating and liberating, and is necessary if the aim is to delve into other kinds of thinking. These can be films that break with the linear temporality of capitalism, where hopes are not pinned on a technological future, but rather on an empathetic force that happens in an indeterminate temporal space. Stories that rewrite history, that show non-capitalist ways of living, and that propose alternative worlds of thought. Non-normative characters who cross the boundaries between human and non-human, who naturally coexist with subject-objects, who become present after death —ultimately, characters who offer us imaginaries that confront the capitalist fiction. This type of fiction manages to break open the full range of the possible.

This is why cinema is the guiding thread of the Ecofictions participatory experience. The workshop analyses the fiction that capitalism tells us is reality, and it opens the door to the expansion of the limits of the paradigm. Furthermore, and this is crucial in terms of the impact of the experience, the workshop sparks the creation of alternative fictions based on a new paradigm created by the participants. This experience contributes to the change in individual and collective subjectivity that Guattari (2000) deems necessary if the ecological crises are to be tackled.



## Bibliography

- Agamben, G. (2016), "Elementos para una teoría de la potencia destituyente", *Artillería inmanente*. Web: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2016/05/12/giorgio-agamben-elementos-para-una-teoria-de-la-potencia-destituyente/> [consulted 4<sup>th</sup> May 2018].
- Ali, A. (2016), *Abrir la Visión*. Web: <http://www.al-barzaj.org/2016/10/abrir-la-vision.html> [consulted 2<sup>nd</sup> May 2020].
- Belsunces, A. (2018), "Las políticas de la tecnología-ficción", CCCB LAB. Web: <http://lab.cccb.org/es/las-politicas-de-la-tecnologia-ficcion/> [consulted 5<sup>th</sup> February 2020].
- Bracero, F. (2019), "El proyecto de colonia en Marte entra en bancarrota", *La Vanguardia*, 12<sup>th</sup> February. Web: <https://www.lavanguardia.com/ciencia/20190212/46405236648/mars-one-marte-colonia-bancarrota-bas-landorp.html> [consulted 2<sup>nd</sup> February 2020].
- Brassier, R., Grant, H. I., Harman, G. & Meillassoux, Q. (2007). "Speculative Realism" in *Collapse III*, pp. 306–449.
- Canavan, G. (2014), "Preface" in G. Canavan & K.S. Robinson (eds.), *Green Planets: Ecology and Science Fiction*. Middletown CT: Wesleyan University Press, pp. ix-xii.
- Cuello, N. (2018), "Futuros queer, utopías animales y afectos ingenuos. Paisajes para una imaginación política extraña del mañana", *Jardines Virtuales, Caja Negra Editora*. Web: <https://cajanegraeditora.com.ar/blog/futuros-queer-utopias-animales-y-afectos-ingenuos-paisajes-para-una-imaginacion-extrana-del-manana/> [consulted 5<sup>th</sup> February 2020].
- Danowski, D. & Viveiros de Castro, E. (2017), *The Ends of the World*. Translated by Rodrigo Nunes. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press.
- Davis, M. (1992), *Beyond Blade Runner: Urban Control, The Ecology of Fear*. Westfield, NJ: Open Media.
- Demos, T.J. (2017), *Against the Anthropocene. Visual culture and environment today*. Berlin, Sternberg Press.
- Fisher, M. (2009), *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Winchester, UK: Zero Books.
- González Varela, S. (2015), "Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemáticas y desafíos para el análisis de la cultura". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. XXI, no. 42.
- Guattari, F. (2000), *The Three Ecologies*. London & New Brunswick: Athlone Press.

Gunkel, H., Hameed, A., & O'Sullivan, S.D. (2017), "Futures and Fictions" in A. Hameed, H. Gunkel, and S. D. O'Sullivan (eds.), *Futures and Fictions*. London: Repeater, pp. 1-20.

Haraway, D. J. (2016), *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham and London: Duke University Press.

Harman, G. (2015). *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires, Caja Negra.

Höhler, S. (2014), "The real problem of a spaceship is its people" in G. Canavan and K.S. Robinson (eds.), *Green Planets: Ecology and Science Fiction*. Middletown CT: Wesleyan University Press, pp. 99-115.

Huertas, C. & Corraliza, J. A. (2016), "Resistencias psicológicas en la percepción del cambio climático", *Papeles*, 136 (De relaciones ecosociales y cambio global), pp. 107-119. Web: [http://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/revista\\_papeles/136/Resistencias\\_psicologicas\\_percepcion\\_cambio\\_climatico\\_C.Huertas\\_J.A.Corraliza.pdf](http://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/revista_papeles/136/Resistencias_psicologicas_percepcion_cambio_climatico_C.Huertas_J.A.Corraliza.pdf) [consulted 2<sup>nd</sup> June 2019].

Ivakhiv, A.J. (2013), *Ecologies of the Moving Image: Cinema, Affect, Nature*. Waterloo, Ontario, Canada: Wilfrid Laurier University Press.

Jameson, F. (2005), *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. London, New York: Verso.

Latour, B. (2011). "Love Your Monsters: Why We Must Care for Our Technologies As We Do Our Children", *Breakthrough* journal, Fall, pp. 19-26. Web: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/107-BREAKTHROUGH-REDUXpdf.pdf> [consulted: 2<sup>nd</sup> February 2020].

Life, ed. (2003). *100 Photographs that Changed the World*, New York.

Marrero-Guillamón, I. (2018), "The Politics and Aesthetics of Non-Representation: Re-Imagining Ethnographic Cinema with Apichatpong Weerasethakul", in *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 33, pp. 13-32. Web: <https://doi.org/10.7440/antipoda33.2018.02> [consulted 2<sup>nd</sup> February 2020].

Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J., Behrens, W.W. (1985). *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Meillassoux, Q. (2015), *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra.

Morton, T. (2016): *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press.

Nieves, J.M. (2019), "¿Podrá la NASA poner hombres en Marte en 2033?", *ABC*, 4th April. Web: [https://www.abc.es/ciencia/abci-podra-nasa-poner-hombres-marte-2033-201904042005\\_noticia.html](https://www.abc.es/ciencia/abci-podra-nasa-poner-hombres-marte-2033-201904042005_noticia.html) [consulted 2<sup>nd</sup> February 2020].

Steenkamp, E. (2014), "Future ecologies, current crisis: Ecological concern in South African speculative fiction" in G. Canavan & K.S. Robinson (eds.), *Green Planets: Ecology and science fiction*. Middletown CT: Wesleyan University Press, pp. 143-157.

Viveiros de Castro, E. (2013), *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Weisman (2013). "Crowded Planet. A conversation with Alan Weisman", *Orion Magazine*, 23<sup>rd</sup> August. Web: <https://orionmagazine.org/article/crowded-planet/> [consulted 2<sup>nd</sup> February 2020].

Žižek, S. (2008), "Nature and its discontents" in *SubStance*, 37(3), pp. 37-72. Web: <http://www.jstor.org/stable/25195185> [consulted: 14<sup>th</sup> May 2019].

Žižek, S. (2009), *First as Tragedy, Then as Farce*. London, New York: Verso.

---

## Notes

<sup>1</sup> "We should first perceive it [disaster] as our fate, as unavoidable, and then, projecting ourselves into it, adopting its standpoint, we should retroactively insert into its past (the past of the future) counterfactual possibilities ("if we had done this and that, the calamity we are now experiencing would not have occurred!") upon which we then act today. We have to accept that, at the level of possibilities, our future is doomed, that the catastrophe will take place, that it is our destiny; and then, against the background of this acceptance, mobilize ourselves to perform the act which will change our destiny itself and thereby insert a new possibility into the past. (Paradoxically, the only way to avoid disaster is to accept it as inevitable." (Žižek, 2009).

<sup>2</sup> Eco-fatigue is understood as "the tendency to refuse to assume the over-responsibility of the facts presented and, consequently, to disconnect from the information issued" (Huertas & Corraliza, 2016, p. 113).

<sup>3</sup> *Earthrise* has been considered, by *Life* magazine, as one of the 100 photographs that changed the world: "Captured on Christmas Eve, 1968, near the end of one of the most tumultuous years the U.S. had ever known, the *Earthrise* photograph inspired contemplation of our fragile existence and our place in the cosmos." (*Life*, 2003).

<sup>4</sup> The author of *The World Without Us* stated that "in the 20th century, when our population quadrupled, we got to the point where we redefined original sin: just by being born we are part of the problem" (Weisman, 2013).

<sup>5</sup> According to Mike Davis (1992), fear management in today's society is now a *carte blanche* for generating social consensus around discriminatory and authoritarian policies, which is translated into the urban space through new forms of urbanism and new social control technologies and methods.

<sup>6</sup> NASA have announced their forecast of sending humans to Mars in 2033 (Snow, 2019). Meanwhile, the international private project had planned to go before this date, and establish the first human colony on Mars in 2025 (Bracero, 2019).

---

<sup>7</sup> In their analysis of the different versions of the relationship between humans and the world, Danowski and Viveiros de Castro use the expression “worldless humans” to refer to “a belief in, and above all the desire for, a technological development that can lead us inexorably, though it can be bravely accelerated or cowardly retarded, toward an essential enhancement of Man”, which will enable us to overcome our worldly condition (2017, pp. 46-7).

<sup>8</sup> “Even the wildest imaginings are all collages of experience, constructs made up of bits and pieces of the here and now” (Jameson, 2005, p.xiii)

<sup>9</sup> “The Real is an unrepresentable X, a traumatic void that can only be glimpsed in the fractures and inconsistencies in the field of apparent reality. So one strategy against capitalist realism could involve invoking the Real(s) underlying the reality that capitalism presents to us. Environmental catastrophe is one such Real.” (Fisher, 2009, p. 18).

<sup>10</sup> This is a reference to the text “Abrir la vision” (i.e. “Opening the Vision”) by Abu Ali (2016): “If the notion of vision that has become dominant in the global era is not deconstructed, as well as its mechanisms for occupying imaginaries, and its use of perceptual syntax... many of the critical attempts may end up unintentionally acting as bridgeheads for the colonisation of non-global imaginaries.”

<sup>11</sup> Viveiros de Castro rejects the notion that the binary division between nature and culture is a universal paradigm of the human condition. The author maintains that this vision, which considers the human as an external factor to nature, is part of a particular ontology of the West and is not necessarily shared by all human groups (González Varela, 2015).

<sup>12</sup> Amerindian perspectivism “is the conception, common to many peoples of the continent, according to which the world is inhabited by different sorts of subjects or persons, human and non-human, which apprehend reality from different points of view” (Viveiros de Castro, 2001, p. 347, quoted in González Varela, 2015).



## Inclined bodies that imagine

Ixiar Rozas Elizalde

Mondragon University / [irozas@mondragon.edu](mailto:irozas@mondragon.edu)

Translated by Kristin Addish and George Hutton

---

### Abstract

This text links the trajectory of American choreographer Steve Paxton with specific aspects of the thinking of Adriana Cavarero and Donna Haraway. For decades, Paxton has researched the human body through the experience of walking, the study of gravity and the creation of organic compost. Based on the concept of inclination developed by Adriana Cavarero, as a relational model in which the self inclines, becomes destabilised and relates from a state of vulnerability, I will argue that this awareness allows us to re-experience our relationship with the body and, therefore, with the world. To incline, to feel gravity and to imagine, opens different perceptions. They make up a sensibility from which, as in the creation of organic compost and its microorganisms and microspecies, it is possible to affect a wider structure. Haraway states that we are all compost, which leads us to position ourselves closer to the earth and to think of ourselves as human beings, *humus* beings: spaces in which others can grow.

### keywords

inclination; gravity; improvisation; compost; imagination.

---

The earth is bigger than you. You might as well coordinate with it.  
Nancy Stark Smith

An inclined body is an open body.

It was a 12<sup>th</sup> of March. Many stories begin like this, trying to mark a date, to immobilise it, as a way of setting out a before and an after. Depending on the country and the place, the starting date of this story will vary. Earlier or later. It will change according to the context, each person, each experience, each body. A before and an after caused by a viral ordeal that tore through our bodies, many of which died, for the first time in the history of humanity. For the first time, due to the speed of the spread of the virus

and its ability to be transmitted almost in real time in a totally interconnected world.

That day, the 12<sup>th</sup> of March, a great feeling of unreality and vulnerability took over all of our bodies. An unreality that turned out to be more real than ever before.<sup>1</sup> What was happening was happening to us all, and, furthermore, almost simultaneously. With small variations, but within the same timeframe, that is, the first third of March 2020. This surge in our vulnerability left us out in the open, yet, paradoxically, shut away in our own homes. There was still a huge distance between the place where our lives are decided and our lives themselves (Alba Rico, 2017), an insurmountable distance, and it affected the organisation of our lives as never before. And we were immediately struck by suspicion: was there any relation between the viral emergency and the dire ecological situation? We had lurched from a state of climate alarm to a health alarm barely understanding it at all.<sup>2</sup>

That afternoon, we began not to touch each other, not hug each other, not to kiss each other, and to keep our distance. The distance as determined by the authorities, following worldwide health advice. That afternoon, in Bilbao, amid the uncertainty and our creeping fears, choreographer Ion Munduate performed *Goldberg Versions* as part of the exhibition *Steve Paxton: Drafting Interior Techniques*.<sup>3</sup> After the presentation, the performer, the performance, the audience and the exhibition itself inclined upon the invisible thread of the ephemeral.

Open, inclined bodies.

This is one of the images.

And the other one, inclined bodies that imagine.

This text intertwines the work of American choreographer and improviser Steve Paxton with the thinking of Adriana Cavarero and Donna Haraway, to try to think about the relationships between the dancing body, inclination and gravity, the elaboration of organic compost and the imagination. For decades, Paxton has been devoted to researching the human body through his artistic practice and his everyday life. Both on his own and in collaboration with others, he has explored the action of walking, and he has worked up his Contact Improvisation technique (CI, from now on) alongside his study of gravity. And all the while, he has also dedicated himself to making organic compost at Mad Brook Farm, an artists' commune in north of Vermont, USA, where he has lived since the 1970s.

Based on the concept of inclination, as developed by Adriana Cavarero in her critique of rectitude and verticality as a relational model—in which the self inclines, becomes destabilised and relates from a state of vulnerability—I shall argue that an awareness of the effect of physical gravity, inclining before it, in our case through the movement of dance, allows us to re-experience our relationship with the body. It opens up different perceptions, sensations and affects; it interrupts the frenetic straight line of visual activity and its squandering of energy.

Dance, understood as the study and observation of the micro-movements that take place in our body—which Paxton developed in his own particular way, as I will explain later—forms a sensitivity from which, just like the elaboration of organic compost (or com-post, following Haraway) and its microorganisms, it is possible to take on—embrace— affect<sup>4</sup> and imagine a greater structure. In *Staying with the Trouble*, Donna Haraway claims that we are all compost. This means that in us, within us—and not just after us—there is the possibility for other beings and species to grow. In other words, my body, my ideas and my affects are spaces where others can grow, develop, interact.



## 1. Inclination

An inclined body rethinks its posture.

An inclined body is a body that embraces.

In *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Adriana Cavarero explores inclination as a relational model in opposition to masculine verticality, in order to rethink a subjectivity marked by vulnerability and difference. The Italian feminist thinker invites us to think about the relation in itself as original and constitutive, as an essential aspect of what is human, a relation that, in addition to connecting free and autonomous individuals, forms a continuous intertwining of multiple and unique dependence (Cavarero, 2013). Her research into the concept of inclination begins with an image by Leonardo da Vinci, “Sant’Anna, Madonna col bambino”, and builds on a

quotation by Hannah Arendt to delve deeper into the issue of maternity: “Every inclination turns outward, it leans out of the self in the direction of whatever may affect me from the outside world.” According to Cavarero, this quotation from Arendt implies an obvious postural geometry, since in the centre of the painting there is a self, the Madonna, who, inclined toward her son, inverts the verticality of the rectilinear, masculine axis. The inclination of this self throws verticality off balance; it becomes oblique, it makes verticality lean outside. For this reason, inclination can be a dangerous and destabilising deviation. This very maternal inclination provides an opening to explore a subjectivity that follows an altruistic and relational model. This is where inclination becomes a point of departure for rethinking the ontology of vulnerability. “Precisely the inclination of the mother over the child lends itself to being used strategically to make inclination a good point of departure for rethinking the ontology of vulnerability, and its constituent relationality, in terms of a postural geometry.”<sup>5</sup>

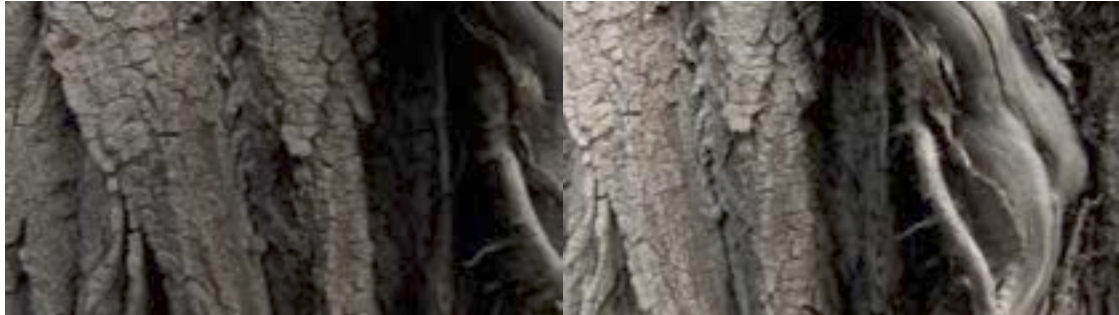
A leaning body begins to let its weight fall.

A leaning body touches gravity.

It is worth considering the final two dictionary definitions for the word inclination, to think about it alongside gravity: (5) the inclination of a magnetic needle; (6) the angle that varies according to location, that the magnetised needle forms with the horizontal plane. Both definitions introduce into this text an imaginary of needles, magnets, angles and horizontal physical planes that elicit a certain speculation. In an exercise of variable angles and speculative fiction that is necessary in order to be able to initiate experimentation—not only artistic, but also social—with and from inclined subjects, magnetic and magnetised words, oblique and inclined angles, let us imagine that they activate different perceptions and send different orders to our brains. Variable angles and forces that lead us to think about gravity together with Steve Paxton: “Gravity is a force, a natural force. As such, it is the deep background of the stories we focus on, which in turn describe our relation to it” (Paxton, 2018, p. 5).

What happens when a body changes its posture and inclines, becoming aware of gravity? When do we improvise? When a body improvises, are different perceptive channels opened up? What relation exists between the internal observation of an inclining body, the microscopic activity in the creation of compost, and the practice of politics and the imagination? Basing our examination on the above concept of the inclination of a subject who expels the self outwards, and on Paxton’s sixty years of research into the human body, in this article we shall address these questions from another

perspective, to link them with compost-making and Donna Haraway's compost-humanistic thinking.



## 2. Gravity

The body is movement. And pure decomposition.

For decades, American dancer and thinker Steve Paxton has developed new ways of moving, and of relating with and thinking about movement. Conceiving dance as a laboratory for exploring the human body, he dedicated himself to unveiling what was ancient in our human experience. This led him to look at everyday actions like walking, standing, touching, the fundamental gestures that shape what it means to be part of the species, human or otherwise, that populate the Earth. And how to move from that starting point (Bigé, 2019).

Paxton's research, carried out systematically, both alone and in groups, began in the 1960s with what he calls "walking movements". Among other moments that make up our everyday lives, he dedicated himself to observing how we walk, stand, sit, wait, eat, love, dress, undress. In the 1970s, his quest focused on what happens if we leap, touch each other and fall together with other bodies, in an exploration of the experience of gravity. He then also began what a few years later would be called "contact improvisation" (CI), which I explain below. The music of J. S. Bach, and Glenn Gould's versions of it, accompanied him throughout the 1980s, while in the 1990s he focused more on the tiny sensations that run down the back and the whole body —what Paxton called Small Dance. From this more recent research emerged Material for the Spine, essential for many dancers today. Part of this journey has endured and has been practiced for long enough now for some of these investigations to be considered techniques, and they are still being taught —and shared— around the world.

Of all of Paxton's career, here we will focus on his research into gravity and contact improvisation as a political and transformative somatic practice. I will return to what he called walking movements in the next section, when



we discuss the creation of compost as a subversive, multiple and transformative practice.

As terrestrial beings, we are bound to the Earth (Bigé, 2019). Our outward form, our movements, and our rhythms all depend on gravity. In this sense we are no different from rocks, trees, mountains or plants. If we fling it into the air, the human body falls back down, it follows the same laws as any organism, tracing a parabolic trajectory. How, then, does this relation with the Earth affect our movements? What type of subjectivity emerges from the study of gravity? What can we learn from ourselves, from the ways in which we move when interacting with the Earth? We have five senses but, curiously, there is no sense of gravity in our bodies. “Oddly missing in our pantheons, which in antiquity included sun gods, harvest goddesses, storm gods, and other deities of the natural events, there is apparently no God of Gravity” (Paxton, 2018, p. 8). There are only systems of perception in our body that allow, at the same time, different parts of our body to enter into dialogue (Gibson, 1962).

In the CI technique, instead of standing upright and vertical against the Earth, against gravity, establishing our subjectivity in opposition to the Earth, we learn to recognise that our movements are nothing but inflections of pre-existing forces that are already moving —before we begin to move (Bigé, 2019). I let my imagination and my affects construct a world such that it is not I who must move: the only thing I need is to let myself move. This sensitivity to the affects and the imagination can be worked on, if we ignore the usual conception of dance —and other artistic practices— in which the focal point of training is, instead, muscles and technique. When bodies move in this way, their weight is distributed between those bodies and gravity: “Solo dancing does not exist: the dancer dances with the floor: add another dancer, you will have a quartet: each dancer with each other, and each with their own floor” (Paxton, 1977). I take on your weight and you take on my weight, in a continuous exchange. I take on your gravity, you take on mine. We incline before gravity, picking up Cavarero’s thinking, and there is no opposition between one and the other, but rather a third territory, a third place emerges. In contact improvisation, the encounter between two dancers constitutes a shared nomadic territory (Bigé, 2019).

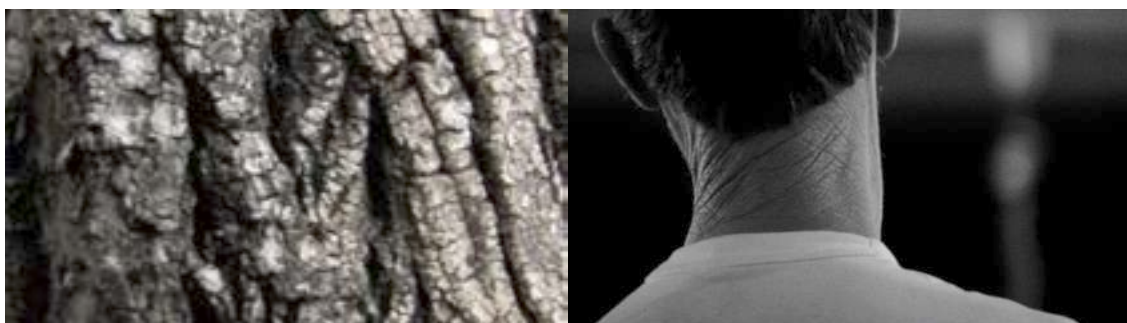
Along with CI and Material for the Spine, Steve Paxton developed what is known as Small Dance, as noted above. A tiny dance listens to those almost imperceptible movements that take place in the body from a state of stillness. This minimal dance is almost a technique to study the way in which the Earth draws us in, via the force of gravity. With these investigations, the choreographer is conceiving and practicing an attentive dance, tuned to the elements that make up each tiny movement. A dance

mode that seeks to break the experience of each one, and thus be able to leave room for improvisation, so that the other, the unexpected, is let in.

When writing about the unexpected, in terms of a body in motion or a body and the movements it triggers, it is important to distinguish between the agent-body - in which the body is egocentric and instrumental, the same as my potential for action —and the territory-body— in which the body is shaped of perceptions and affects (Bigé, 2019). The latter would correspond to what Merleau-Ponty calls “the flesh of the body”: the ability of the body to extend itself in space, by means of perception. In this sense, the techniques developed by Paxton are artistic practices with great political potential. Practices in which we get the chance to leave our weight behind, leave the ground behind, to incline ourselves and come down from the pedestal of our vertical identity. It is political because bodies that touch each other and embrace each other are inclining. It is political because the nature of politics is and should be to place life and a sense of human freedom at the centre of its activity (Garcés, 2017). With inclined, shared gravity.

Dance understood in this way, as an inner technique, as an awareness of the weight of the body and gravity, which allows us to conceive the exterior and the environment as part of a whole. The environment as a necessary travel companion, as part of us, not as something we have to tame or control. A way of conceiving the world that Small Dance shares with other dance modes.<sup>6</sup>

Dance understood in this way is similar to composting, because both processes study and analyse what we are composed of.



### 3. Compost

Everything is composting.

In autumn 2007, I was lucky enough to be in the right place at the right time. It was pure synchrony. Steve Paxton was going to be at L'animal a

l'esquena for a residency, to teach a workshop and perform *Night Stand* (2006) with Lisa Nelson. We decided to record the third episode of *Humano caracol* (2008) making compost.<sup>7</sup>

It started with animals. In a house in which at one time there lived more animals than people. In the cracks, the gaps, the holes, the logs and the microscopic layers of hundred-year-old olive trees. A country house from the Middle Ages. "When you're inside your body you don't see your age. So the age you are right now is the age you're still going to feel when the outside has changed," explains Paxton at the beginning of the documentary, while he starts cutting weeds with Pep Ramis and María Muñoz.

Organic compost is made with weeds, brambles, hay. And a bit of soil. For María, Pep and Steve, making compost is a regular practice. Steve has lived at Mad Brook Farm, a commune of artists in northern Vermont (USA), since 1970. In his daily life he goes between the garden, manual labour and the studio. María and Pep are in Celrà (Girona, Catalonia), among the olive trees, their family, animals and the dance studio. On this occasion, the creation of the compost and the relevant movements that our three subjects make during the recording lead Paxton to continue his reflection upon the human body, in dialogue with the others. It still surprises him that dancers think the body is only for moving on stage, and that movements must be executed precisely. How is feeling related to imagining and creating, asks Pep Ramis. By means of sensations:

In the studio, I work to find new sensations. It's like the eyes, you look at one thing, your brain is doing the same thing, it's focusing, it's saying, ah, this is a piece of plastic, you know. So that means that there's a kind of limitation because of the brain focusing, because of concentration. Everything else that's happening all over the body, it's peripheral. Trying to wake up the consciousness to different elements, that's what I'm trying to do. (Paxton in Rozas, 2008)

The conversation moves onto the horizon, its straight and oblique lines. The gaze and its extension to the whole body, sensations and perceptions related to the senses. Working on the sensations of the body with an awareness of its weight, gravity, and opening up other channels of the senses. "It takes a while to get used to the idea that you're not always in the same relationship to the horizon," explains the American choreographer. "How to get out of the vision a little bit. How to find ways that the other senses work," he wonders. "One of those is the aikido focus because while you're rolling, your eyes can be used, most people shut them [...]. And yet, you can have the eyes open and you can [...] see the world shifting. I think it is just a matter of letting the eyes see the sphere. [...] The brain can't feel anything, it's dependent on the senses [...]. All you have to do is get the message through to the brain and to the motor part", he explains.

Consciousness is very slow. The question is how to bring consciousness to every detail and its complexity. Going slowly is always a great teaching tool.

How can you have any idea about form if you're not aware of your body, or if you are conscious of only one level of your consciousness and you think that you're always the same person. "Why is it that we feel the same? So in a way, there's this mask we have, like it's an internal mask [that makes us think we're always the same] [...] in fact, [we're] changing all the time. (Paxton in Rozas, 2008)

The choreographer emphasises that dancing is action, that is, everything the body does when it is not trying to express. And, yet, it is difficult to talk and make compost at the same time. While we talk, we think. The same thing does not happen in a body that is activating movement, in a territory-body.

Everything is composting, in a way, it has to do with cycles. [...] I guess it's something about a way to use the brain in which you [...] change the focus into a kind of circular form [and] the brain is able to comprehend something like that. I'm very aware that the eyes use light, and light is straight lines. And the brain uses the information from the vision, [...] the eyes are a model for a lot of consciousness. So that we can do something that has nothing to do with light. That we can think in a circle or understand undulations. That we can get out of the direct and into the oblique and into the recurring, and into the cyclic, interests me a lot. So compost is all about that. You know how cats, they'll be in the middle of a fight and then all of a sudden they'll stop and lick themselves? A displacement activity, it's called. What you do when you need a break. (Paxton in Rozas, 2008)

Paxton explains that he makes compost as a displacement activity. He thinks he has become cynical and pessimistic, whereas before he was optimistic. "Then I got pessimistic and then I started composting. And I think it's a displacement activity from pessimism." (Paxton, 2008)

You make earth, you make topsoil. Composting is best with small elements. It's something simple and direct for the Earth. It's only a tiny part, microscopic, only a garden, but the more you do it, the more it grows and it becomes necessary.

I don't know exactly how that relates to the material for the spine, and the possibility of changing the movement and checking out all the elements of it. But there is something there, that all these elements go to make something larger. And adjusting the elements makes it possible to gain control of the overall structure and its changes. (Paxton in Rozas, 2008)

Dance and compost have in common the observation of the tiny, the microscopic. Dance turns towards the body, studying it carefully. Compost

perceives the decomposition of its particles, at the slow pace of a snail, taking its time, eating and making soil. Not surprisingly, the words compost and composition share the same Latin root, *compositus*, which means to compose, to put together. Compost turns waste into soil, putting it together in the *humus*. And in a process of creation, composition consists of joining elements, putting things together and relating them.

From the microscopic elements of compost to a wider structure. Sometimes just one word is enough to change a constellation. Even more, action: regardless of their specific content, words exist and always generate relations. The particles of the *humus*, the particles of the body in motion or in stillness, the particles of a composition, com-position, always generate relations. “An inherent tendency to force open all limitations and cut across all boundaries” (Arendt, 1998, p. 190).

The conviction that, from a microparticulate structure like compost, one can take on a greater structure. As Donna Haraway states, “I generally say that I am not posthuman, but compost.”<sup>8</sup> We are *humus*, not homo, not anthropos. We are compost, not posthumans (Haraway, 2016). We are all compost; within us, other beings and species can grow. My body, my ideas and my affects are spaces where others can grow, develop, interact.

Haraway simultaneously works with her concept of speculative fiction—a ubiquitous figure in her work, which she calls SF, to encompass her speculative, science fiction, and feminist fiction—and her understanding of compost, composting, con-humus. Both concepts refer to theories of mud, of muddling, in the multi-species land of the Chthulucene, which does not close on itself, does not complete itself, but has ubiquitous contact zones that constantly extend. The same thing happens with the territory-body, with compost elaboration, its *humus*, its worms, its decompositions in a snail’s rhythm.

Specifically, unlike either the Anthropocene or the Capitalocene, the Chthulucene is made up of ongoing multispecies stories and practices of becoming-with in times that remain at stake, in precarious times, in which the world is not finished and the sky has not fallen—yet. We are at stake to each other. Unlike the dominant dramas of Anthropocene and Capitalocene discourse, human beings are not the only important actors in the Chthulucene, with all other beings able simply to react. The order is reknitted: human beings are with and of the earth, and the biotic and abiotic powers of this earth are the main story. (Haraway, 2016, p. 55)

Therefore, one could speak of compost-humanism, as an antidote to certain ramifications of the technoscientific post-humanism that dreams of surpassing the human, of transcending the human’s psychological and biological limitations to reach both eternity and life on other planets. In



other words, dreams of a life separated from the Earth, separated from other lives and their risks —as has happened with the danger of contagion that has confined us in our homes amid the pandemic. As an antidote to surpassing the human, Haraway claims to recover the forgotten meaning of the word human, i.e. "those of the earth, those who belong to the ground (as opposed to those who belong to the heavens. (...) Being Human, really means *to be humus, to be an earthling, to be from the Earth*. This is what a compost-humanist philosophy strives to remind us of".<sup>9</sup>

I am an open body. I am a particle. I am vibration. On Earth. With its gravity. And without realising, I intuit that from my smallness I can take on a greater structure, in a union of particles and vibrations. And other beings.



#### 4. Version

A body inclines and plays. And sweats. With others.

On the 12<sup>th</sup> March, 2020, choreographer Ion Munduate performed his work *Goldberg Versions*, which is based on movement and improvisation.<sup>10</sup> The piece opens with the projection of a video of Glenn Gould's performance of the *Goldberg Variations*. At some points we hear him humming the chords. We see Gould and hear him on the monitor placed at one end of the lino floor. On the side, we see Munduate sitting on a chair, leaning on a table with a computer on it. We hear a recording in which he hums the notes of the score that the pianist is playing. When the song is over, the choreographer projects a musical staff, hand-drawn live, over Gould's face in the video. With this action, he transforms the picture and inscribes it into musical annotation. His movement becomes a physical inscription. From this moment, he begins a physical game with gravity and with the space of the lino floor, in an improvisation which, that day, moved through Gould's first fifteen variations.

The Basque choreographer's piece is a version of the variations that Steve Paxton performed in 1985 and 1992, and is thus a reinterpretation of that work, a redistribution of tempos and spaces. In the original piece, Paxton

proposed new ways of moving and other possibilities for physical awareness. Through movement and action, he wanted the spectator to see the dance as an independent, autonomous identity. Thus, the value of the piece does not lie in the past, but in the present, in the quality of the interaction between dance and dancer, and in the extent to which they expand the possibilities for experience and knowledge, to bring us together. And in that place, a sort of deconstruction of the performer-audience relation occurs (Burt, 2019). We see Munduate performing his own translation of Paxton, who in turn had made a new version of Gould — taking it to the body. Gould, in turn, had made a new version of Bach, in a long chain of embodiments and reinterpretations that we received that day from one body, Ion's body, who has had to reinvent himself somehow.<sup>11</sup>

With his sweat, the choreographer inclines before improvisation. He inclines before Gould. Before Paxton. Before the audience. Turning the self outward. With all the gravity and weight of the ground in his movement. What was this tiny body in motion telling us that 12<sup>th</sup> of March, in the face of the great disaster that was beginning to unfold? A period of global alarm that locked down millions of people, all around the world. That minimal body, with all the images that it generated in us, simply told us this: a body exists while it moves, and a body can do no more than this: exist, make composition, com-position, generate relations. Be and do, in the widest sense, i.e. create through its poetics and praxis.

"How to *sense*, *see*, and *express* the real forces that move and make us move between life and death, in the state of perpetual war that neoliberal capitalism has firmly instituted as the ethos of our society of control[?]" (Lepecki, 2017, p. 159). Indeed, throughout the work, the hope is that, thanks to activating the imagination, we will see/witness/hear/touch what lies at the centre of life, life itself, which from that day on entered into a war against a virus. As we would see days later, it was not a war, but a disaster.<sup>12</sup>

In these fabrics that are woven, in versions, in rewriting, in relearning, in the vibrations and tiny movements of our humus- and compost-bodies, together we were rewriting the present. On that 12<sup>th</sup> of March, this present was also our near future, and what would take us by surprise in the following days.



## 5. Imagination

An open body moves at ground level.

And from there it rises with others. What elevates us are our desires. Physical, human and political gestures, more or less invisible, are highly adept at inverting. They have the potential to take the dynamics of elevations, real or imagined, and make them sensitive (Didi-Huberman, 2020).

The imagination moves at ground level.

The imagination works if there is a kind of abandonment of the body. Not a body that flees from itself, as Alba Rico explains (2017). Instead, bodies that abandon themselves to the possible mutual contagion of the untamed power of the imagination.

The imagination moves at ground level so that it can pass from body to body. I understand imagination as the human ability to think about what does not exist and to link things, bodies, experiences, utopias. In other words: the ability to think about something that is not perceived in the present. I will not venture into how philosophies of the mind and cognitive sciences understand the imagination. Rather, I will follow genealogy and the pathways opened up by philosophical and poetic thought. I add poetic because it seems to me that the principles that emanate from a poetic praxis can guide thought and action towards imagination about the future.

At a time in which we may tend to think that affective capitalism (Massumi, 2002; Sedgwick, 2003) has also captured the power of the imagination, I would like to suggest that this is not the case. I propose that, in reality, it has replaced the imagination with “controlled creativity”. As we know, the neoliberal demand, the demand of companies and educational centres, is “let’s be creative”. Neoliberal creativity is predatory, controlling - it serves capital. Nevertheless, an imagination that questions things, that analyses, is different from the creativity that operates within a controlled life (Lepecki,

2017). Insomuch that it is a dimension of freedom, of love, of art and resistance, the imagination that analyses, the one that speculates in its fictions and impels us to keep thinking about the problem (Haraway, 2016), should be defended and cultivated as a powerful political tool that shakes up this profitable creativity.

So that the imagination that moves at ground level can pass from body to body, it is best that these bodies open up and interconnect. One way to open up bodies, as we have seen, is to focus our observation and consciousness where it tends to disappear, in those tiny and almost imperceptible movements of our body. Another way to open up the body might be to eroticise everyday life. What do I mean by this? Bifo spoke about the need to eroticise daily life,<sup>13</sup> as did Paul B. Preciado in *An Apartment on Uranus*: “They’ll tell you that it is impossible. But we, you, we are already there. We wake up during the day as if the whole day were night. We learn from those who are not allowed to teach. We occupy the whole city [...]” (Preciado, 2019, p. 208). In another passage, Preciado states that libidinal transformation, the modification of desire, is just as important as epistemological transformation —referring to the transformation of his body, at a crossroads. “We must learn to desire sexual freedom” (p. 308).

There is no doubt that we are sexual beings (Esteban, 2019). However, I would say that the eroticisation of daily life happens because of the opening-up of the body in a much broader sense, not only the sexual. Thinking, activating different perceptive channels, moving by allowing gravity to distribute itself among bodies, inclining, making organic compost and imagining are all ways of opening up bodies.<sup>14</sup> These open bodies challenge the usual order of the perceptions and their uses of energy. That self turning outward, inclined, becomes vulnerable and leans on other bodies to keep its balance. It gives itself up to the gravity of others. Bodies become spaces so that others can grow, develop, and relate.

In the process of the eroticisation of our lives, then, it is essential to listen to other bodies and activate a poetic —critical, erotic— imagination. There are many concepts that assimilate around the word *imagination*, but together they form a constellation that we should continue sensing, thinking about and questioning. Just as we should continue sensing, thinking about and questioning the intertwining of pasts and futures through imaginative operations and actions in the present. Integrating, into politics, those speculative movements that imagine through their bodies. “Integrating poetics and politics to create new forms for ordinary life” (Fernández Polanco, 2019, p. 206). The reality of the imagined needs to be affirmed, in order to experience the imagination in context, i.e. to experience it as something that has a past, a present and a future.

Dance and the observation of the minute movements of our interior refine the senses and the listening of other bodies. If we inhabit the body as a territory, and not as much as an individual instrument or expression, as noted above, there is a certain interconnectedness and intercorporality. This has to do with focusing our consciousness where it tends to disappear, an observation which, in the case of Steve Paxton, is the result of his entire career.

The ability to feel and perceive has been affected by capital —and by the pandemic. The sensations of our skin, the eyes of our skin, the possibility of combining all the senses into a type of touch (Pallasmaa, 2006). Our ability to be affected changes. If our gravitational field, tended to by the senses, is altered, then the whole body is altered and, therefore, so are our affects. To take care of our ability to be affected is an aesthetic and political exercise. This is what we did that 12<sup>th</sup> of March, sitting at the edge of the lino floor. Sitting at the edge of what would begin to happen at that moment. Connected in the distance of our bodies. Feeling, even in times of confinement and prophylactic touch, that we touch with all the senses and with all the weight of our body, in the humus and compost that we are. Maybe a type of silence began there,<sup>15</sup> a silence necessary to com-pose ourselves, to walk together.

### Bibliography

- Alba Rico, S. (2017), *Ser o no ser un cuerpo*. Barcelona: Seix Barral.
- Arendt, H. (1998), *Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bigé, R., ed. (2019), *Drafting Interior Techniques*. Lisbon: Culturgest.
- Burt, R. (2019), "A Study in Solo. Steve Paxton's Goldberg Variations" in Bigé, R. (ed.), *Drafting Interior Techniques*. Lisbon: Culturgest.
- Cavarero, A. (2013), *Inclinazioni. Critica della rettitudine*. Milan: Raffaello Cortina Editore.
- Didi- Huberman, G. (2020) *Desear desobedecer*. Madrid: Abada Editores.
- Esteban, M. L. (2019), *Andrezaharraren manifestua*. Pamplona: Pamiela.
- Fernández Polanco, A. (2019), *Crítica visual del saber solitario*. Bilbao: Consonni.
- Garcés, M. (2017), *Nueva ilustración radical*. Barcelona: Anagrama.
- Gibson, J. J. (1962), "Observations on Active Touch" in *Psychological Review*, 69(6): pp. 477-491. <https://doi.org/10.1037/h0046962>



Hang, B. and Muñoz, A., eds. (2019), *El tiempo es lo único que tenemos. Actualidad de las artes performativas*. Buenos Aires: Caja Negra.

Haraway, D. J. (2016), *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, NC: Duke University Press.

Lepecki, A. (2017), "The Politics of Speculative Imagination in Contemporary Choreography" in Kowal, R.J, Siegmund, G. and Martin, R. (eds.), *The Oxford Handbook of Dance and Politics*. New York: Oxford University Press, pp. 149-168.

Massumi, B. (2002), *Parables for the Virtual*. Durham & London: Duke University Press.

Pallasmaa, J. (2006), *Los ojos de la piel*. Barcelona: Gustavo Gili.

Paxton, S. (1977), "Solo Dancing" in *Contact Quarterly*, 2(3): p. 24.

\_ (2018), *Gravity*. Brussels: Contredanse.

Preciado, P. B. (2019), *Un apartamento en urano*. Barcelona: Anagrama. Also available in English as *An Apartment on Uranus*. Cambridge, Mass. and London: Semiotext(e), The MIT Press.

Pujol, Q. and Rozas, I., eds. (2015). *Ejercicios de ocupación. Afectos, vida y trabajo*. Barcelona: Mercat de las Flors.

Rozas, I. (2012), *Voice(s)capés. Experiencias y potencias de la voz, el lenguaje y la tactilidad en la escena actual de la danza*. Lejona: University of the Basque Country.

\_ (2015), "Pulsión textual," in Pujol, Q. and Rozas, I. (eds.), *Ejercicios de ocupación. Afectos, vida y trabajo*. Barcelona: Mercat de las Flors.

\_ (2020), *Ssssssssssilence*. London: Taylor & Francis.  
<https://doi.org/10.1080/13528165.2019.1717877>

Sedgwick, E. K. (2003), *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham & London: Duke University Press.

## Films

Rozas, Ixiar (2008), *Humano caracol (3)*. Steve Paxton, documentary. Fragment available at <https://www.hamacaonline.net/titles/humano-caracol-3-steve-paxton/>

Verdin, Walter (1992), *The Goldberg Variations by J. S. Bach played by Glenn Gould in 1982 and 1955 improvised by Steve Paxton*, as shown at the exhibition *Steve Paxton. Drafting Interior Techniques* (Azkuna Zentroa, Bilbao).

---

## Notes

<sup>1</sup> "This feeling of unreality is due to the fact that for the first time something real is happening to us. That is, something is happening to all of us together and at the same time. Let us make the most of the opportunity." Santiago Alba Rico, <https://twitter.com/santiagoalbar/status/1238511934137393153?lang=es> [accessed 13<sup>th</sup> April 2020]

<sup>2</sup> "Both alarms will be with us for a long time [...]. Each year 9% of the mortality rate is due to environmental contamination [...] That should also set off a world health alarm, shouldn't it? Perhaps the alarm doesn't go off because in underdeveloped countries that rate is multiplied by 100." Unai Pascual, "Koronabirusa klima larrialdiarekin dantzán" ("Coronavirus dances with climate crisis"). <https://www.berria.eus/paperekoa/1876/019/001/2020-03-19/koronabirusa-klima-larrialdiarekin-dantzán.htm> [accessed 19<sup>th</sup> March 2020]

<sup>3</sup> Exhibition curated by João Fiadeiro and Romain Bigé at Azkuna Zentroa (Bilbao), in collaboration with Culturgest (Lisbon).

<sup>4</sup> I have specifically written about the affects in "Pulsión textual" (2015). With regards to the terms "affects", I follow Brian Massumi's explanation: they are small movements that are produced in our bodies, and that work like a gravitational field. To affect is to be affected.

<sup>5</sup> Passage from a lecture given by Adriana Cavarero at the KaXilda book store (San Sebastian-Donostia, Spain) on 13<sup>th</sup> May 2015. The lecture is unpublished, and was given as part of the "Arrakalatuta" meeting and lecture series.

<sup>6</sup> Passage from a lecture given by Romain Bigé in Azkuna Zentroa (Bilbao) on 9<sup>th</sup> July 2020 in the seminar "Studies of Interior Techniques" that I curated as part of the exhibition *Steve Paxton. Drafting Interior Techniques*.

<sup>7</sup> A series of documentaries that I started with Dario Malventi in 2006, as part of Periferiak meetings (2002-2007). They are audiovisual portraits of contemporary creators, made with different *mise en situation*. The situation, in the case of Paxton, was the creation of compost at L'animal a l'esquena (Celrà, Girona) in November 2007. A great many thanks to María Muñoz and Pep Ramis, who ushered us into the friendship they had cultivated with Paxton for a long time. Thanks also to Lisa Nelson for her generous presence, and to Dionisio Cañas for providing us with the concept of "humano caracol" (snail human). Together, these two words spoke of human and animal living, of the commons, of leisurely walking and doing closer to the Earth. And, though unintended, these words also referred to the experience of the Zapatista snails that we had lived in 2005 on a trip to Mexico. All quotations in this section are from the documentary. The images included in the article are still frames from the documentary, and were shot by Paco Toledo and Xavier Pérez Díaz.

<sup>8</sup> "I think that the word 'posthumanist' gets us into trouble. For one thing, it sounds too much like posthuman, as a certain type of optimistic technophilic thought uses it sometimes, maintaining that we can be post humans, rather than humans, and I don't believe that." From <https://www.infobae.com/america/cultura/2019/10/03/donna-haraway-no-creo-que-tengamos-que-seguir-citando-a-los-mismos-varones-aburridos/> [accessed 19<sup>th</sup> March 2020].

<sup>9</sup> Passage from a lecture given by Romain Bigé in Azkuna Zentroa (Bilbao) on 9<sup>th</sup> July 2020.

<sup>10</sup> Ion Munduate's *Goldberg Versions* is the development of a work process based on the idea of "visiting" J. S. Bach's score, the movie of Glenn Gould's performance of the variations (1981), and Steve Paxton's original archive that he developed based on improvisations danced between 1985 and 1992 (and recorded by Walter Verdín).

<sup>11</sup> After the performance, Munduate explained that he had learned to improvise, a technique he had not worked on before. He collaborated with Ana Buitrago to develop the movement.

<sup>12</sup> "This is not a war, it's a catastrophe. Unlike in a war, there is no cause greater than the salvation of each and every human life. We will win only if there are no human victims. [...] We might win this time. But we will need to prepare for the next time and this shock that is reordering our priorities can be

---

crucial training." Santiago Alba Rico and Yayo Herrero, <https://ctxt.es/es/20200302/Firmas/31465/catastrofe-coronavirus-guerra-cuidados-ciudadanos-ejercito-alba-rico-yayo-herrero.htm> [accessed 20th April 2020]

<sup>13</sup> Quim Pujol and I wrote about this in the introduction to *Ejercicios de ocupación*: "A collective mutiny is above all a physical, affective, erotic phenomenon..." (Pujol and Rozas, 2015, p. 18). "To eroticize daily life, to displace desire captured by capital, nation or war, and redistribute it through time and space, so it can penetrate everything and so it can penetrate us all" (Preciado, 2019, p. 208).

<sup>14</sup> These ways of opening the body could be summarised in a single concept: Suely Rolnik's "vibratile body", which I have discussed in other writings (Rozas, 2012).

<sup>15</sup> I refer to this in *Ssssssilence* (2020).

# #Re-visiones

No. 10/2020

---

## Interview

## Interview with Yayo Herrero<sup>1</sup>

Belén Romero

*Miguel Hernández University* / [belen.romero.caballero@gmail.com](mailto:belen.romero.caballero@gmail.com)

Jaime Vindel

*Institute of History (CSIC)* / [jaime.vindel@cchs.csic.es](mailto:jaime.vindel@cchs.csic.es)

Yayo Herrero

*Ecofeminist activist* / [yayoherrero@yahoo.es](mailto:yayoherrero@yahoo.es)

Translated by George Hutton

---

Jaime Vindel: The task outlined in this edition of *Re-visiones* is still in its early stages. It concerns how the theoretical frameworks in areas such as ecological economics, political ecology, decolonial ecologies or ecofeminisms, as well as the work already realised within in them, can be carried over and applied to the field of image-based critical thinking. The proposal we put forward opens up this possibility for art history and visual studies. With this in mind, we were very interested in putting some questions to Yayo Herrero, in order to discuss what progress has really been made within artistic practice, something which is often left out when reflecting upon these lines of work, and which we want to revive in this edition. Having set out these aims, we make the following suggestions to Yayo.

The first image I have chosen, *The Monuments of Passaic*, is a historic referent of the turn that comes about in contemporary art history with regards to how the relationships between art and nature are addressed. Traditionally, at least from the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries onwards, there was an overwhelmingly escapist sensibility that was reflected, for example, in the romantic composition of the landscape, and in the reconstitution of the links with nature, links that had been long lost as a result of industrialism. Smithson turns this all on its head, in order to ponder what kind of visual ecology we want to construct. As such, he does not shy away from industrialism's effects on civilisation – instead, he draws our attention to them. What is interesting about his view is the lack of any praise for productivism and industrialism, and the presence thus of a critique. Smithson had studied Nicholas Georgescu-Roegen's writings in depth, he was well-versed in various disciplines, and he had up-to-date knowledge about contemporary research in geology. Thus, he realised that both industrial civilisation and the field of representation had been neglectful of ecology.





Robert Smithson, *The Monuments of Passaic*, 1967.

Yayo, this specific experience that we put to you, the very title of which is somewhat ironic – the idea of *The Monuments of Passaic* refers, rather, to non-monuments – points to another side of industrial modernity, or the effects on the urban landscape caused by the development of infrastructures that, paradoxically, came about as symptoms of the downfall of industrial civilisation itself. The reflections offered by Smithson in the late 1960s, despite the fact he died young and did not get the chance to work up the whole project, were somewhat portentous, given that, subsequently, they were further evinced by the oil crisis in the early 1970s.

With this as our starting point for thinking about the issue of energy, the question we propose – which revisits the idea of walking – can be approached however you like, although I am particularly interested in thinking about matters concerning entropy and limits, the kind of questions that, generally speaking, are not often contemplated in our culture. But we can also veer towards the feminist approaches that are being constructed, based on a critical redefinition of the very concept of energy. A few days ago, I went over some seminars, from the past few years, on energy and gender and, as it happens, they highlight the fact that, in our view, energy is not only a physical concept, but also a culturally-constructed one: it responds both to productivist criteria and clearly gender-based criteria. It is so crucial to reflect on other stances that relate to the matter of energy, ones that not only have a democratic and sovereign component, but that also include, as in the previous example, the perspective of gender.

Yayo Herrero: I honestly think it's a really intriguing piece of work, for many reasons, and it also has elements that link it to what Belén suggested in terms of an anticolonial perspective. For example, I am very much drawn to how Smithson uses walking, the idea of walking itself as methodology. I love walking, and the sensation is completely different when you're walking along a forest trail, completely shrouded in that ecosystem, compared to when you're walking on a far wider path, or you're speeding down the road in a car. What I mean is that the speed you're travelling at, and the width of the path or road, is what determines your place as an observer. The faster you go, the more you perceive the landscape as being something external to you, something you just see with your eye. In other words, you miss the nuances, or rather you don't bother using your other senses for getting to know all of your surroundings. I believe this concept is typical of western culture, but also of patriarchal culture, understanding the patriarchy not as a system for men's domination over women, but rather as something that feeds into what Almudena Hernando was getting at in *The Fantasy of Individuality*, i.e. the illusion of an idea of emancipation that is built around three escape routes: living life emancipated from nature, emancipated from one's own body, and, in turn, emancipated from the body of others. That is, disconnected and absolved of all responsibility with regards to the body of others. For me, the patriarchal subject is whoever embodies the fantasy of this triple emancipation, a fantasy which is mostly carried out by men's bodies, but also other bodies, women's bodies or those bodies that rebel against such binary normativity.

So, on the one hand, the methodology of walking reminds me of a book by Rebecca Solnit, *Wanderlust*, a history of walking which also takes us on a tour around different life stories and people, all via the act itself of walking. In *Frankenstein*, Mary Shelley makes walking a fundamental aspect of the plot, as did Mary Wollstonecraft in her writing, and also Jane Austen, whose female protagonists often walk and walk as a key part of their connection with nature. On the other hand, the idea of focusing on the industrial areas, and not on a supposedly "natural" space, takes me back to Lorca's *Poet in New York*, in which he is immersed in looking at reality from inside the machine, from inside the industrial logic. Because when you look at and describe something, let's say the landscape, from within that industrial space, I think that the nature/culture dichotomy breaks down, in a rupture that forms part of the ecofeminist gazes, a rupture that, from my point of view, is crucial.

I've just read a great little book, which I highly recommend, called *The Word for Woman Is Wilderness* by Abi Andrews. This young English writer tells the story of a girl who attempts, in a markedly feminist, liberal and western approach, to emulate Thoreau, Chris McCandless and all those mountain-men like Walt Whitman, who, in some way, describe nature while

escaping from their own culture. The plot hints that, even from the conservationist perspective, the rupture between nature and culture has become further exacerbated, with nature being deemed the naturalised space exterior to the person, based on gender privilege. The great naturalists, those who have written about their forays into nature while abandoning western culture, have been mostly men who sought to strike up their own individual relationship with the wilderness. As a result, nature came to be depicted as something external, something to be conquered. Climbing a mountain is considered more worthwhile than ambling along a small forest path. This kind of relationship with nature, in which we observe it from an elevated vantage point, from the outside, reflects the eagerness to dominate it, and this emphasises the idea that human beings relate with nature from an external position, from a place of superiority in the extremes of western capitalist cultures, and from a place of instrumentality.

Let's go back to that powerful gaze that focuses on industrial ruins. After the vast urban sprawl, when the property bubble burst in 2007, there were some photographic projects that looked into so-called "modern ruins": all those skeletons of buildings that remained frozen in time, because there was no money left to finish them. The kind of ruins that you come across when you go to some small town and suddenly you are greeted with the skeleton of a vast new housing development that was meant to form part of the property speculation of the time, but instead is now a ruin, before it has even been built. Therefore, *The Monuments of Passaic* really was thought-provoking, for me.

I was also struck by the fact that the text alongside the images spoke about entropy. In western culture, which is so completely anthropocentric and illiterate in terms of ecology, concepts such as entropy, biodiversity, positive or negative feedback loops and homeostasis are tremendously difficult to get our heads around. Though we have the words to denominate a given concept, we need to spend a great many hours studying in order to really grasp what it means. This contrasts, for example, with what I have been able to learn about the Mapuche language, which has a way of constructing language and grammar in which the subject itself expresses the action; that is, the subject is the verb. In this language, the word biodiversity, within the very formulation of the word, explains this whole web of complex relations. Our culture, however, and I think this is very much linked with patriarchal organisation, has been built upon isolated elements, facts and subjects, and the links between them have been comprehensively disregarded or repressed. This causes us huge problems, and it means we have to invest a great deal of time in order to understand the links within nature or the links between people and processes. Just like these links, entropy, furthermore, entails something that is very hard to come to terms with in our culture: the idea of irreversibility. It is a hugely

unsettling idea, and people try to ignore it because once something is beyond repair, once it has irreversibly vanished, it's gone forever. This is why the law of entropy, even for people educated in natural sciences, is so difficult to understand. There is an almost anthropological kind of denialism about time's arrow, about things that change irreversibly, and which cannot be undone. In this sense, Newtonian physics still looms large, and irreversibility becomes incomprehensible.

Let's move on to think about the field of relationships – not the relations studied in the physical sciences, but rather in metaphorical terms. When we study, from ecofeminist perspectives, how a human group is maintained, how life is actively and intentionally sustained, there is a permanent energy flow of work. It is no coincidence that energy is measured in the same physical units as work. There must be a constant flow of energy if life is to be sustained. When that work, that flow of energy, is not put in, life deteriorates, and there is a breakdown in the complex relationships, meaning that life cannot thus be sustained. There is a flow of energy, in the form of work, that breathes life into societies or into human groups, and it constantly battles against dirtiness, illness, scarcity, insecurity. This workflow has mostly been contributed by women, and it has been made invisible. This is why the concept of entropy and complexity have always been, for me, such powerful ideas when working on the matter of how life is sustained.

Robert Smithson, when he talks about his own work in the text, claims that these pictures are clear proof of failed immortality. The patriarchal culture has long been a culture of permanent escapism, escapism from immanence, escapism from death. Death cannot be understood as a part of life if you consider it from a strictly individual perspective. It can only be understood within a complete cycle, the sensation that you are part of something greater. Essentially, many of these ruins, these industrial landscapes which end up dying and becoming a lasting expression that decays over time, are proof or relics of the failed pretensions of immortality. In the end, limits come into play: the physical limits of the Earth, the physical limits of life itself, limits as an inherent feature of life itself.

With regards to your question, Jaime, when you said that many of these concepts are inapprehensible and extremely difficult or almost impossible to come to terms with in the framework of cultural representations that we have at our disposal, I again began thinking about languages. This is not my area of expertise, but I am very interested in it. In particular, I was wondering how astronomy or the world is represented in other languages, such as those of indigenous peoples. These populations were in fact able to comprehend these terms, and they had the tools to represent them, albeit in a radically different linguistic framework, i.e. different with regards to

how they configure their thoughts. Their conceptualisation of cyclical time is represented in language by means of a grammatical structure completely unlike our own. In the West, these terms are only accessible if you make a huge effort to understand them. This is why I think artistic representation is key. My own education comes more from books, or visual sources, and there are gaps in my knowledge. At the moment I am trying to learn from Marta Tafalla's book, *Ecoanimal*, which I have found very helpful for thinking about plurisensoriality. By concentrating solely on the eye and the ear, precedence is given to the outside. However, developing other kinds of senses means we can grasp the idea of being *inside*, just like the little path, as opposed to the motorway from which we can see a magnificent landscape, but from the outside. Lewis Mumford and the ecologist Ramón Margalef both speak of how the lineal advance of industrial time has led to a significant loss in natural complexity.

J.V.: You've touched upon questions that I put to you in terms of this other project, which is related to a debate raging at the moment, not only in the field of art history, but also within aesthetics and visual culture: how do we make visible, how do we make palpable, how can we think via images, in order to directly affect corporality and agency in such a way that encourages people to rise up against something which they do not necessarily understand, such as global warming? We often sense the sheer unfathomable scale of the ecological crisis, but it is only at times like these when its presence is truly felt, in the form of heatwaves. Even so, artistic and cultural practices ought to play a fundamental role in this regard, both by raising awareness about the scale of the ecological or social crisis, and also by suggesting new kinds of agency, new forms of desire that allow us to move towards a shift in ecosocial justice. This is the other factor to bear in mind, because I think a certain utopian kind of imagination needs to be reactivated.

Y.H.: I totally agree. The idea of creating new desirable outlooks, which are compatible with the material reality, is fundamental. In the last few years, we have lived through a surge in dystopia. Despite the fact that dystopias are completely necessary, since they force you, sometimes pretty brutally, to face up to a reality that perhaps you don't want to see – I am mainly referring, here, to the reality of our western frameworks – they also run the risk of turning into something conservative. Their discourse might end up shoving you, somewhat conservatively, into that same dystopian narrative, so this is why the generation of these everyday utopian frameworks could help us see what a viable and sustainable future might be like. We really struggle to think of ourselves outside of capitalism, so much so that it is hard to imagine a good life, a dignified life, a desirable life, in a context that has to accept the finiteness of limits and the radical uncertainty to which we



are now clearly being subjected by the realities of climate change and the crisis in energy and resources.

I am currently working with Miguel Brieva and Kois Casadevante on a project we hope to set up. We think that, just as films such as Lars von Trier's *Dogma* set out a list of commandments to define a certain style of artistic creation, we could also set up a movement to create commandments for the sustainability life. This kind of guidance, once incorporated into processes of artistic creation, might encourage series, films or shorts to depict things like Emilio Santiago Muño's idea of luxurious poverty, the interdependent workings of a consumer co-operative, or a space for shared caring, as common, desirable frames of reference. I think we really need something like this.

J.V.: One idea I've been obsessed with lately is that sometimes, in ecologism, I think we replicate a certain commonplace of the left. In other words, we believe that there isn't much general awareness about the crisis, and so we reckon it's enough just to flag up its historical and structural causes. Undoubtedly, there is always work to be done in that sense, but what most surprises me is the sensation that these dystopias really have made an impact, and there is actually a certain social awareness about the fact that we are in a grave, historic situation, from an ecosocial perspective, and this is also now embedded in TV series, in the shared imaginaries. In *Years and Years*, a near-future dystopia about the crises in post-Brexit Britain, people openly talk about the kind of ecocides and genocides that might well be awaiting us more or less imminently. And yet, despite these cultural products and news stories about the melting of the polar icecaps, we stick firm to our position as spectators, when, in fact, we really need to take action from a different place. As such, I do think imagination can have an important role because, at times, the problem is not so much a lack of awareness about what's going on, but rather our not being able to find the means to change the situation we are living through.

Y.H.: I agree with what you're saying, but I do think there has been huge progress, albeit insufficient, in the "rational" perception of the crisis, perhaps even more so than the ecological movement itself can perceive. But we still do not worry about the crisis. We can acknowledge how it conditions the economy, or that it has a bearing on forced migrations, yet there is a kind of original sin in our culture, i.e. the lack of any sense of belonging to nature or to a common network that sustains us. This prevents us from connecting what we already know about the issue with the genuine need to make changes that will ensure our survival.

J.V.: I think there is widespread inertia, which has to do with people's behaviour and the imaginaries they now accept as true. So it's really complicated.

Belén Romero: I'd like to add, regarding dystopias, how necessary they are in the context of the western gaze, and our situated bodies. This is unlike regions in the global South, such as Latin America, where essentially they do not think about dystopian futures because they have been living, for a long time now, in a dystopian present, in terms of their own territories and ways of living. While, here, the dystopian aesthetic might be necessary for imagining not only the immediate future but also the present, over there, it is set aside. When I worked in Mexico, involving the women of the Mazahua people, and specifically the actions of the Zapatista Army of Mazahua Women in Defence of Water, I saw how, in their struggles for their territory, for the place they call home, they decided, from the outset, to carry out what we might refer to as street performances. Their marches, their concentrations, their wooden rifles, their traditional clothes and capes, bursting with colour, are all a strategy which they saw as far more effective than merely pointing out what was happening in their territories with regards to the dams, the flooding, the lack of a water supply in their homes and all the ransacking of their lands. In other words, the kind of dystopian future that is depicted via the aestheticisation of violence and suffering, which for us might be helpful at some point, is not helpful for these women – as in other contexts of the South, it is not a useful, attention-grabbing strategy for them. Thus, to try to change the imaginaries, they propose alternatives to this regime of meaning, ones which are completely different, and more directly proactive.

Y.H.: I remember an international meeting I went to, for discussing all kinds of global issues, and a Mapuche woman was there, of the Mapuche people who live within the borders of Chile. There was a debate going on about various different collapses, and at one point this woman spoke up to say “look, I live in a territory that collapsed over 500 years ago, and yet here we are, still debating the matter”. I belong to the kind of social ecologism that is considered tremendously radical, but there is also a patriarchal and colonial gaze therein, regarding the collapse.

J.V.: Eurocentric, too.

Y.H.: Yes, of course. A racist and patriarchal gaze that you notice when you're working with a group and some of them, usually those who work in and around matters of the collapse, say “we're running out of time” or they ask “how much time have we got left?”. My response is always: “time for what, exactly?”. So many lives have already collapsed. The collapse is relived as a phenomenon detached from nature itself and bodies, as a kind

of button you just press. What people really mean when they say “collapse” is the arrival of the effects of a totally destructive model, one that threatens to declare war on the ways of life of the privileged places. I’ve been reading and working for a long time now about realities that are so awful, so utterly brutal, that when it comes to picking a film or doing an activity, if somebody suggests watching a completely dystopian documentary or film, my immediate reaction is just to say no. It’s not that I only want to look at nice things – it’s just that, in my day-to-day life, I spend so much time absorbed in all of this stuff, and I’m completely conscious of it, so I also need to allow myself beautiful things, real ideas for the future. This is why I think that ecofeminist perspectives – I’ll come back to what Belén was saying about the terminology – are so powerful, because what they do is place your feet and body right into people’s day-to-day lives. That way you realise that, even if humanity does not have one single global experience of collapse, there are many humanities and peoples in the world who do have local experiences of resilience, and of escaping from incredibly difficult situations. So if I can take strength from this, then the many people who have been enduring dystopian situations, for many decades, will undoubtedly get through it too. Even in the peripheries of our cities, we can see how this symbology is being constructed, such as by the PAH, the platform for people affected by evictions. I also remember a campaign called *Hagámosle el amor al miedo* (“Let’s make love to fear”), by a group of Colombian women who played around with the idea of fear, in order to turn it into something else, there in a tough, paramilitary-controlled area. I think they’re mechanisms – I wouldn’t call them defensive, and by no means escapist – but they’re mechanisms for sheer survival, and for the creation of meaningful life, even in awful situations.

B.R.: Yayo, as you saw in the open call, we also wanted to focus on the importance of a decolonial approach. In the proposal we sent to you, there were two reasons behind this. Firstly, for understanding how coloniality works not only in an outward direction, but also from the outside-in, since working on this issue as if it were something that only happens to other people, elsewhere in the world, did not seem like a wise starting point. That is, we want to highlight how coloniality runs through our bodies, how it runs through our houses, our lives, our general environment, and also how it permeates us, from what we eat and wear, to how we breathe. Secondly, the other matter that we want to look into is how, today, the ecological, ecofeminist, theory-based, and activist movements in the global North are now focusing on the kind of relational ontologies, as Arturo Escobar calls them, that suggest a continuity between nature and culture, and even with worlds that we could call supernatural. Ultimately, these ontologies are the basis of the age-old struggles for their territories, for their lives. All these proposals that are coming up are not only interesting, but they should genuinely be considered. Even so, we wonder how exactly we might bridge

the gaps between these very different ways of thinking and learning. With this in mind, the first question I put to you is about the increasingly prominent role of women in the struggles against extractivism in the global South, and whether you think this is something new, or whether it comes from the media and people within academia who research this topic, with their differing interests.

Y.H.: Based on the exchanges I've had with women, and with collectives, particularly in Latin America, which is where I've had most contact, I don't think the participation of women in the social movements there is anything new at all. When you look back, you can see that, even at other times in history, women have played a strong, central role in these kinds of movements. I really like the analysis and work they do in the collective Critical Perspectives on Territory based on Feminism [*Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo*], who work mainly in Ecuador. They say that the neo-extractivist strategy is just a new version of the same old patriarchal oppression, and that the arrival of the large transnational extractivist businesses, ruled by the logic of what Amaia Pérez Orozco calls the *BBVA-h* type of man<sup>2</sup> - also heteropatriarchal – is just a resignification of the patriarchal relationship. These transnationals make decisions about the territory, and they establish dynamics of co-optation and alliance with the local patriarchies themselves. That is, in some way, the local men of these communities are the ones who are co-opted, by offering them jobs, resulting thus in the expulsion of women from any of the spaces where decisions are made, spaces that they used to occupy. Looking deeper into this dichotomy between the productive and the reproductive, a classic of capitalism and western culture, the production space is geared towards monetisation, while everything else is left out of this space. Those who enter this space are white, male subjects, from communities which, one way or another, are the owners, promoters or leaders of the neo-extractivist dynamic. What this feminist collective suggests is that this dynamic ends up disrupting the cycles of the reproduction of life – I refer to the social reproduction as a whole, which includes everything related to production and the prior reproduction – and this is of great importance in terms of economics, since it clearly reformulates the space of what is called “work”, what has to be done in order to sustain life, and what is forced out of the economy per se. They also reformulate the space for decision-making, since it becomes greatly masculinised, and the bodily dimension of it gets exploited, whereby the territory and the women's bodies both end up becoming a space to be conquered and dominated. Their discourse highlights the fact that these dynamics have forcibly led to women's organisations taking greater precedence and becoming more visible in these territories. This is why looking at resistance movements in other communities is so important.

For us in Spain, we feel greatest affinity with those in Latin America, because of the language. However, the imaginaries in Africa, and the movements of African women and communities are just phenomenal. There are collectives in this country too, such as Afroféminas, made up of Afro-descendant women who reject and fight back against the racist dynamics of the feminist movement itself, and I really value their work. So, to sum up, I don't think women's movements are anything new. But I do think that right now, at a time when the neo-extractivist dynamic is taking on a new specific character in terms of the vast architectures of impunity that are holding up the free trade agreements, militarisation, commodification and even security itself, women's movements like these acquire great strength, and their confrontations are far more visible. Afterwards, from here, we look over there – but the colonial logic runs deep within us. That is, even in our academic spaces, the voices of these women are pilfered; in their own contexts, they are the protagonists of these processes, while here their actions are subsequently reinterpreted, reconstructed and retheorised using the typical western logics.

One product of the colonial gaze is the emergence of dual classifications, split between apparently “essentialist” gazes on the one hand, and “constructivist” ones on the other. The spirituality or interpretation as realised by women in indigenous communities, the rural peasant women (the *campesinas*) in Latin America, is actually constructivist when considered from a gaze other than our own. Capitalism has also created a religious side, in the form of the sacredness of money. This, in the epistemological framework of western culture, is perceived as entirely rational and objective. One thing I've learnt over the years is that whenever we define a social movement, namely one outside of our territories, as essentialist, then we have to look into the racism and coloniality that underlies such a qualification. Therefore, we have to revise our own gazes. I really like how you put it, Belén, because I think that the decolonial perspective not only helps us analyse a system of domination of the global North over the global South, but also the system of domination and coloniality that resides within us. Before the historical colonisation of Latin America, there was also a colonisation of the very gaze upon nature, upon the West's own culture. Silvia Federici and Maria Mies have made interesting contributions in this regard.

I try to be somewhat careful when working on the decolonial gaze, when interpreting what is going on in Latin America, because I think there are already so many really impressive women doing that work. Instead, I am trying to listen to and learn from them, since they have many more tools and their own powerful voice for describing their reality and their own emancipatory processes. More than anything, this has been helpful – both for me, and for the collectives of which I am a member – to encourage us to



look inside ourselves, to try and find those tiny parts of us, or not-so-tiny parts of us, that are racist, colonial and misogynistic. Also, it has really helped me rethink and reapproach Spain's gypsy culture in a different way, which is a phenomenon of exclusion that is all around us here, yet we turn a blind eye.

B.R.: That's right, it permeates us completely, our subjectivity, our bodies – it's so prevalent in our life habits and uses that we don't even realise it's there. You have to be constantly alert.

Y.H.: In your outline, earlier, you were asking about the issue itself of terminology. In Latin America there are many women who do not want to call themselves feminists or ecofeminists, and they reject the idea itself of ecologism, seeing it as something entirely alien to their culture. If you come from a cosmovision that is not traversed by the western dichotomy of culture versus nature, then the very concept of nature is a colonial, imposed concept, which leads me back to the work of Smithson that Jaime sent over. The idea of nature as that which is wild, as that last natural bastion, separated from culture, is such a western concept, and it does not apply to other cosmovisions, nor does it make any sense in them. We have met other women's collectives who talk more about territorial feminisms and communitarian feminisms, and sometimes they don't even talk about any feminisms at all, preferring to make use of their own emancipatory processes, reflecting on how to build a good life, one that is included in a community and nature, that is, within a natural environment from which you cannot be separated, and of which you form an inherent part. In this sense, I think that academia often operates as a homogenising, colonial element, which seeks to position you in a certain space that can be labelled by a single word that encompasses a given concept. Therefore, I think we need a great deal of heterodoxy in terms of the terminology, because, if not, we have no way of understanding each other. I can call myself an ecofeminist, or rather I've been labelled as such, and it's something that, here, can be useful for me in order to talk to certain people. But, for example, when I go to a little town or when I speak with the trade union members of a car company, this pigeonholing is not useful at all, because it immediately puts up a barrier, which is not ideal when you're trying to build bridges. In terms of reaching sustainability, we must put these terms and this classifying dynamic to one side, and instead be greatly heterodox.

The whole debate, which becomes heated at times, about degrowth and a certain part of the Green New Deal seems so futile to me – if you want to affect the land and the bodies that you refer to, it's just far easier to build bridges. When I want to think like an activist, about how to defend a forest or a certain territory, I realise that, in the end, the whole range of cultural practices, with their varying representational frameworks, often resort to

the same acts of resistance, such as hugging a tree. This action has been realised by so many, such as the forest-dwelling women described by Agarwal, and by women in Latin America, even by Baroness Thyssen when she clung onto the trees on the Paseo de Recoletos, in Madrid. My point is that, sometimes, the academic side ends up digging itself into various trenches, from which it is hard to understand each other. That's why I mentioned that I've been trying to think about how best to explain what ecofeminism is, that is, how it has been constructed in the West, if only then to say that this trench-like model is pretty useless if you want to apply this academic knowledge and genuinely try to transform reality. There is a part of academia that has always taken pleasure in just knowing things, but has not felt the calling to transform realities. Because when your vocation is to transform, the sometimes incredibly violent space, i.e. that of "I am sticking here, within this conceptual field, and it's my own work so I shall defend it to the death and you don't belong in it so I will call you essentialist", ensures that the realm of knowledge and science, rather than being a space for bridges and encounters, turns into a space for domination and disagreement.

B.R.: A while ago, Jaime and I were saying that, today, there are more and more academic articles that label, define and classify in some way. I don't think it's a bad thing that such terms are used, as long as there is recognition of the fact that they come from the individual's interpretation. It does actually annoy me, a bit.

Y.H. Yes, me too.

B.R.: That's why I was interested in having this critical dialogue with you, because I'm worried that a certain epistemic violence is once more being reproduced, powerfully so, which goes hand-in-hand with the colonality of the gaze that still persists in research articles and other academic works, those which restrict themselves to academic box-ticking. If we keep using the same Eurocentric analysis methods, and we spend all our time labelling and classifying, then we water down and anaesthetise the aspirations of those involved in the struggles to defend their territory and the sustainability of life, struggles which are long-established, and which are clearly very different to the ones we have here. They form part of a long history, based on a cosmovision and with cultural constructions like those you mentioned earlier. So I ask myself: are we making the same mistakes? To what extent is this work really seeping into the collective subjectivity in the global North? Is it effective enough to allow us to build the bridges we need to build?

Y.H.: I think about my own personal process, the path I have taken since I started out. I joined the anti-racist movements when I was fourteen, later

the trade union movement, with an ecological slant, and this particular sphere, the one under discussion here, I joined later, almost out of sheer necessity, after having seen what was going on, and trying to fill in the gaps so I could understand a more global system of relations. What I've found is that I now have less and less legitimacy – not that I ever had much of it, to be honest – to speak on behalf of anybody. I fully recognise that I must clearly set out who I am and where I am speaking from, or at least I personally feel the need to do so. That is, I am a person, a straight, white woman; I spent most of my life in the city until recently, when I moved somewhere more rural; I lived through times of extreme precariousness in my childhood and youth, but not anymore. It's crucial that you are completely open and honest, at least with yourself, about where you're coming from, with regards to what you know. As an activist, what I am most interested in, with regards to the work of ecofeminism (however we define the term), is that of the critical analysis of the western cultural framework. My own approach to activism is really about how to fundamentally change imaginaries and ways of living, right here, where I live, and where the strongest logics of domination arise. The way I approached the gazes of other communities of people, with other cosmovisions, was first to try to understand, and then listen and try to learn. I see, and I feel, that here, in our context, the rupture in relations, the illusion of immortality, of transcendence, of individuality, has been so strong that, having seen other cultural systems in which it does not work like this, I think there is a great deal we can learn, without transposing, like some kind of UFO, certain fantastical dynamics and cosmovisions that do not exist. There is perhaps one side of South-North cooperation, and epistemologies, that might be extremely useful for us. For example, well-explained approaches - because not everything can be easily turned into a snappy label, brand or trend – such as that of the sustainability of life, are far more helpful. From my own experience, it's easier to form connections with those collectives who do not engage with the labels ecocodependence, interdependence and the sustainability of life, instead of other logics. I get the sensation that, by talking about the sustainability of life, it builds a bridge of respect, because life is sustained in different ways in different places, and so there is no place for overarching masterclasses or dominating epistemic gazes. When trying to build bridges, this more grounded kind of approach is far more effective than any other.

B.R.: I've taken the same path. I started researching ecofeminisms, and I ended up veering towards issues around the sustainability of life. In other words, I set the sustainability of life as the focal point, as the only real way for us to build those much-needed bridges, via processes of translation. This explains the intercultural vocation that we suggested, based on translation processes, of course not translation in the literal sense. That's why I put those images to you.

Y.H.: That's the part of translation that Boaventura de Sousa Santos speaks about so much, phenomena in which there are many concepts that need to be translated. Some cases, such as the debate between degrowth and the Green New Deal, beyond any political opportunity or electoral campaign, need to be grounded. The other day I had a meeting with Héctor Tejero. At first I thought he had come looking for confrontation, but it was actually really easy in the end, because we established what things mean - we grounded them. Another thing is, within the sphere of political practice, depending on everybody's place and the options on offer, we must explore all avenues, and try to come up with new ideas and somehow convince others to get involved. That's why I think feminism, as a movement in general, looking beyond its internal disagreements, is very helpful in terms of its reasoning about bodies and specific lives. The focus on the day-to-day, on life as it is lived, is, in any case, a great contribution from feminism, despite the fact that there are indeed some awful feminist dynamics out there, such as the most liberal kinds of feminism, that point us in a direction that, for me at least, is far less helpful.

B.R.: This is exactly the debate I wanted to put to you, through both the image of *La Virgen del Cerro* ["The Virgin of the Hill"], a painting by an anonymous 18<sup>th</sup> century artist, and the performance of the same name by María Galindo (2010), which could be interpreted as an act of counter-visibility. Also, the graphic images by Vanessa Cárdenas, featuring women in the Ecuadorian Amazon who are fighting against the exploitation of hydrocarbons and oil.



Anonymous, *La Virgen del Cerro*, 18<sup>th</sup> century / María Galindo, *Mujeres Creando*, performance, 2010.  
Source of the second image: <https://youtu.be/hE680ObcxMU>

Y.H.: That performance is incredible.

B.R.: The mine in the famous Cerro Rico, the hill depicted in the painting, is thought to be the oldest mine that is still being exploited. These days it is a tin mine, because the silver there has been depleted. So, in a way, there is a certain release, that notion of breaking free from all colonial, patriarchal, capitalist logic, but it also includes, at the same time, an interesting exercise in translation, all grounded, as you put it, in a street market in La Paz.

Y.H.: Furthermore, it's proposed as a decolonial exercise, or at least that's how I've interpreted it, based on bridge-building. In other words, María Galindo knocks down the columns. Clearly, the only act of violence in the painting's transformation is the knocking-down of the two columns of power, smashing them to pieces. Taking the crown, and bringing it down to the people, represents the redistribution of power. The way she undresses God, and Christ, is just incredible; she undresses and feminises the angels, with women's bodies; she takes the gold from the dove of the holy spirit and she moves the sun and the moon to a higher position. She does not just turn the whole thing on its head by elevating to a place of power that which was previously at the bottom – instead, she sets up a dialogue.

I also really like the images you sent, by the other artist. Yesterday, I was working on the idea, within ecology, of the trophic pyramids, and it's just so completely hierarchical and patriarchal. These diagrams show the food chain, with the human being at the top, as an omnivore who directly makes the decomposers disappear. However, Vanessa Cárdenas's images of that land, surrounded by women in a circle, in a cycle, makes me wonder: couldn't the trophic pyramid be drawn in a circular and cyclical way, so that it is far more scientific and comprehensible? The representational frameworks of biology itself, in order to explain something that is inherently interconnected and cyclical, instead of using circularity, instead resort to the pyramid, to the hierarchy. This morning, when I was looking over these questions, I started thinking that working in terms of circularity, not only within artistic representation, but also in a textbook in which food chains are explained, takes your head somewhere completely different.





Vanessa Angie Cárdenas Roa, *Niñas del Río* (2017) and *Mujeres tejiendo territorio* (2014).

B.R.: In fact, the reading of that 18<sup>th</sup>-century painting is triangular and hierarchical, and top-down. María Galindo decomposes that hierarchy, and she realises a circular reading.

Y.H.: And who does she put at the bottom? She replaces the figures of power – the Pope, the bishop, Carlos V – with the body, the territory; that is, she situates the relations at the bottom, in the end.

B.R.: She deconstructs it, then builds something completely different, something that makes so much sense, and is easy to understand, so that the information reaches you straight away.

Y.H.: I've made a note of it; I want to use it one day in class, because it's just so powerful.

B.R.: I used these images in my doctoral thesis<sup>3</sup>, and I immediately thought of them as an interesting way of bringing up certain questions for this interview.

Y.H.: I'd love to read your thesis, Belén.

J.V.: Well, if you like, we can carry on with this conversation another day. But, for now, thank you so much, Yayo, for your time.

Y.H.: Thank you both; I've really enjoyed it.

---

## Notes

<sup>1</sup> Video interview: <https://youtu.be/pwq1g0IDEOc>

<sup>2</sup> For Amaia Pérez Orozco, the initialism *BBVA-h* is shorthand for referring to a certain dominant category of person, invariably *blanco* (white), *burgués* (middle-class), *varón* (male) and *adulto* (adult). The extra *h* is for heterosexual (or perhaps heteropatriarchal, as suggested above). Note that BBVA is the name of a major Spanish bank. See Pérez Orozco, Amaia (2014), *Subversión feminista de la economía: Sobre el conflicto capital/vida*. Madrid: Traficantes de Sueños / Mapas, p. 19. [Translator's Note]

<sup>3</sup> *Maniobras ecológicas. Prácticas artísticas y culturales de re-existencia pensadas desde el Sur*: <https://roderic.uv.es/handle/10550/58126>

# #Re-visiones

No. 10/2020

---

## Reviews

## No one will visit the grave of a curator\*

About *Exposiciones y comisariado. Relatos cruzados*  
by Olga Fernández López

Oriol Fontdevila

Universitat Oberta de Catalunya / [ofontdevila@uoc.edu](mailto:ofontdevila@uoc.edu)

---

### Abstract

*Exposiciones y comisariado. Relatos cruzados* by Olga Fernández López (Cátedra, 2020) is a singular and original contribution to the genre of exhibitions histories. It addresses the historical dimension of exhibitions as complex dispositifs of mediation, without framing a canon of historical exhibitions, nor a mere deconstruction of the value of art.

---

*Exposiciones y comisariado. Relatos cruzados* by Olga Fernández López (Cátedra, 2020) is the proof that we are ready for an art history as medialogy. That is, an understanding of the history of art along with the media that shape it<sup>1</sup>. With media I don't refer to the TV monitors by Nam June Paik, nor to the incursions of Dora García in the world website —what has been called art of the new media—, nor even to the previous *pictorial art* that Clement Greenberg coined. With them, I mean the media that sustain the discourses of art, those who have an impact on modelling its narratives, which update the historical perspectives according to moments and contexts, which convey their bets and exclusions, which take their findings and reaffirm them as milestones.

"Exhibitions have become *the* medium through which most of art becomes known" wrote Reesa Greenberg, Bruce W Ferguson and Sandy Nairne in a pioneer anthology of curatorial studies (1996: 2). We can add that exhibitions are also *the* medium of art history: when it comes to institute a new value in art, or to recover one that was once discarded, or to erase another one from the map, the impact that is achieved with an exhibition is generally much higher than that of a lecture, a university seminar, or even a book. Even though, at one time or another, it will be necessary to complement an exhibition with these or other means, holding an exhibition (whatever format) has to do with conveying the material dimension of the work of art with the public sphere, with generating an agora in which to testify its value in open, as well as articulating it with the institutions of art, both discursively and systemically; that is to say, with its exhibiting the work becomes an actor of the art system that is presumed to have agency to influence the course of things.

However, since Mary Anne Staniszewsky's foundational book *The Power of Display* (1998), the lament that the formalist approach that has prevailed throughout the 20th-century art has led to the repression of exhibitions in the prevailing narratives of art history has been operating for at least two decades. Even worse, while formalism has been recognized everywhere for years as a perspective that is entirely insufficient for the analysis of art, neither curatorial studies, nor more academic historiography have managed to find alternative approaches when it comes to recovering exhibitions from oblivion.

Fernández López considers that, in the attempts to find a history of exhibitions, “what has prevailed are publications based on summations of exhibitions constructed by individual files, that do not try to establish guiding threads between them” (2020: 17). Indeed, in previous cases such as Bruce Altshuler (1994), Anna María Guasch (1997), as well as in Hans Ulrich Obrist regarding curating history (2008), contributions tend to be isolated in order to articulate narratives of a marked canonical character, which limits the possibility to give an account of exhibitions as complex dispositifs of mediation —should we talk in this regard of a revenge of formalism?

In contrast, Fernández López offers an exploration at the heart of a history that, recognizing itself as paradoxical —a history about the scaffolding of history— uses all the counterintuitive potentiality of this fact to articulate a set of stories that are challenging, both in relation to art history and the emerging history of exhibitions. It is a collection of genealogies in the most Nietzschean and Foucaultian sense of the term, in which data are freed from its chronological bond and are instead imbued with historiographic reflection. Works and exhibitions fluctuate chapter after chapter, articulated either as causes, either as consequences of each other: if mediation is the condition of possibility of art or if it is its immediate effect, it is a Gordian knot that Fernández López will not let unravel so easily, but becomes the true engine of a perspective of renewal of literature in art<sup>2</sup>.

There is not a proposal of an alternative canon, but there is neither a mere deconstruction of the value of art. It is not formalism applied to the exhibition medium, but neither a deterministic sociology of art. Critique to the white cube does not linger, but a considerably more complex account of art's spatial policies is documented. The 1960s and 1970s are not demystified or re-mystified (to continue Paul O'Neill's terminology, 2012). Conversely, the curating contributions made in the 1980s are valued. She does not consider curators just mere authors of exhibitions, but neither their identity is diluted in a neutral and anonymous concept of mediation — instead, an interesting equidistant solution is rehearsed when the role of



curating is identified with a *discursive mediation* that has become inescapable for contemporary art.

Fernández López recognizes the critical and instituting potential of curating, at the same time that she proposes round trips between the alleged alternatives and the spaces of power, including political propaganda. The author has made a firm effort to locate contributions beyond Western geography, while recognizing the colonial rule as something that has been key to the irradiation of avant-garde artistic languages around the world. Not all of the works, exhibitions or curators mentioned are relevant or exemplary, however the book stresses the implications of situations without apparent continuity at their immediate time. And something that is not negligible: even if in the text she practices a genre that does not consider history at all to be transparent, the result is a clairvoyant book with a crystalline writing, which meets the expectations of being an academic tool—which is the signature of Cátedra manuals.

Perhaps the most surprising element is that such an exercise has occurred in the Spanish context, where the tradition of curatorial studies is practically non-existent. Fernández López's contribution far exceeds what would be to fill a gap. The only mark of this omission is the book's scarcity of local case studies. It can be read as an irrefutable sign of the research that remains to be done here around the history of curating, for which this book is going to surely be a stimulus.

### Bibliography

Altshuler, B. (1994), *The Avant-garde in Exhibition: New Art in the 20<sup>th</sup> Century*. Berkeley and Los Ángeles, University of California Press.

Fernández López, O. (2020), *Exposiciones y comisariado. Relatos Cruzados*. Madrid, Cátedra.

Greenberg, R., Ferguson B. W., Nairne S. (eds.) [1996] (2006), *Thinking about Exhibitions*. London Nueva York, Routledge.

Guasch, A. M. (ed.) (1997), *El arte del siglo XX en sus exposiciones, 1945–1995*. Barcelona, Ediciones del Serbal.

Obrist, H. U. [2008] (2010), *Una breve historia del comisariado*. Madrid, Exit.

O'Neill, P. (2012), *The Culture of Curating and The Curating of Culture(s)*. Cambridge Ma. and London, The M.I.T. Press.

Stanizewsky, M. A. (1998), *The Power of Display: A History of Exhibition Installations at the Museum of Modern Art*. Cambridge Ma and London, The M.I.T. Press.

Ward, M. [1996] (2006), "What's important about the history of modern art exhibitions?", Reesa Greenberg, Bruce W Ferguson, Sandy Nairne (eds.): *Thinking about Exhibitions*. p. 451-464. London and Nueva York, Routledge.

Zolghadr, T. (2016), *Traction. An Applied and Polemical Attempt to Locate Contemporary Art*. Berlin, Stenberg Press.

---

## Notes

\* *No one will visit the grave of a curator* is an expression from Tom Eccles quoted by Tirdad Zolghadr (2016: 244).

<sup>1</sup> As a free interpretation of Régis Debray's concept, with *medialogy*, I don't refer to the study of the technologies that are recognized as mass media, but to the examination of reality from the perspective that there are not ontologies that are autonomous. That is, from a *medialogical* perspective all entities are susceptible of acting as each other medium.

<sup>2</sup> Methodologically, Fernández López departs from of a reassessment of Martha Ward's contribution (1996) to the research of exhibitions, which still counts as one of the most orientative guidelines:

Ward points to four aspects that are interrelated in exhibition dispositifs, that could lead to independent approaches. Exhibitions can be studied as generators of public spheres, as discursive and representation realms, as dispositifs that produce psychological and social experiences, and as production formats capable of determining artistic practices. [...] This book will emphasize in each case the most convenient approach, never exclusive, for the advancement of the stories that are proposed. (Fernández López 2020: 16-17)

# #Re-visiones

ISSN 2173-0040