

La memoria de las plantas: sobre el devenir atmósfera

Beatriz Cortez

California State University, Northridge, USA

Resumen: *Este trabajo aborda la memoria no como memoria histórica, es decir, aquella inscrita en los espacios predeterminados por las instituciones del Estado, sino como algo capaz de estirar temporalidades desde el pasado hacia el futuro, que carga polifonías, múltiples textualidades y lenguajes, diferentes materias y estados. Es una memoria nómada que abre posibilidades para pensar una memoria post-humana, que existía en el pasado y que existe ahora pero que se proyecta hacia un futuro más allá del Antropoceno, hacia un futuro sin humanos.*

Palabras clave: *Memoria, memoria histórica, arte contemporáneo, humanismo, post-humanismo, Antropoceno.*

Abstract *This article deals with memory, but not as historical memory, the one inscribed in spaces predetermined by State Institutions. It proposes to see memory as something capable of stretching temporalities from the past towards the future, capable of carrying with it polyphonies, textualities and languages, as well as different matters and states. It is a nomadic memory that opens up possibilities to think of a post-human memory, that existed in the past and that exists in the present, but that projects itself to a future beyond the Anthropocene, a future without humans.*

Keywords: *Memory, historical memory, contemporary art, humanism, post-humanism, Anthropocene*

Los pequeños limbos verdes que pueblan el planeta y capturan la energía del sol son el tejido conectivo cósmico que, desde hace millones de años, le permite a las vidas más dispares entrecruzarse y mezclarse sin fundirse recíprocamente una en la otra.

Emanuele Coccia, *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura.*

Estas reflexiones sobre la memoria distan mucho del concepto institucional de memoria histórica. No me refiero ni a la memoria que ha quedado plasmada en los reportes de la verdad, tal como fue negociada por las diferentes partes, ni a la memoria que queda inscrita en los espacios predeterminados por las instituciones del Estado. En estas reflexiones, abordo la memoria como algo capaz de estirar temporalidades desde el pasado hacia el futuro, que carga polifonías, múltiples textualidades y lenguajes, diferentes materias y estados. Al pensar la memoria como algo vivo, imagino el concepto de memoria nómada, que es de este mundo, pero también pienso en las posibilidades que se abren para una memoria post-humana. Esta última es una memoria que existía en el pasado y que existe ahora pero que se proyecta hacia un futuro más allá del Antropoceno, hacia un futuro sin humanos.

En su libro *La muerte de lo posthumano: Ensayos sobre extinción*, Vol. I, la filósofa australiana Claire Colebrook señala que los seres humanos somos los autores de nuestra propia destrucción (debido

a nuestra afición a las carnes, a las grasas saturadas, a los azúcares y al sedentarismo, por ejemplo) y también de la destrucción del medio ambiente que necesitamos para existir (Colebrook, 2014, p. 21). Para Colebrook, es importante pensar en la posibilidad de que el ser humano esté por desaparecer, y su era –la era del Antropoceno– esté por terminar. Sin embargo, ella nos recuerda que no somos necesarios los humanos para la existencia del planeta ni del mundo, que otras eras sin nosotros nos han precedido y otras eras sin nosotros nos seguirán. En términos del tiempo que ha existido el planeta, no hemos sido sino un breve lapso en su historia. A partir de esta perspectiva, me interesa pensar también que no somos necesarios los humanos para que haya memoria, que es posible pensar en una memoria post-humana, o no-humana, por ejemplo, la memoria de las piedras o la memoria de las plantas.

Pero regresando por un momento a Colebrook, quisiera también mencionar sus reflexiones sobre el ojo. Ella define el ojo, pensando en éste más bien de forma conceptual,

como el órgano que organiza el mundo, como un sintetizador que lee, teoriza y organiza lo que ve (Colebrook, 2014, pp. 13-16). Y nos dice que hay dos opciones: el ojo humano tiene la opción de ser cautivado por el espectáculo del presente o por la especulación (Colebrook, 2014, p. 14). Por un lado, uno de los puntos que nos hace notar es que el ojo, éste que sintetiza y digiere el mundo para nosotros, es un ojo corpóreo que al ver el mundo también reproduce nuestra humanidad. Su perspectiva de ojo humano nos muestra lo que ve pero también enmarca el cuerpo humano que lo contiene, de forma paralela a como lo hace Judith Butler al argumentar que un fotógrafo, incluso cuando no es visible dentro del marco de una fotografía, siempre está presente en la imagen (Butler, 2005, pp. 822-827). Cada visión de dicho fotógrafo corre el peligro de reconstituir, si no la subjetividad del fotógrafo, al menos el humanismo. En un diálogo con Bergson, Colebrook nos recuerda que “el ojo humano organiza el mundo en unidades conceptualizadas, tomando posesión del mundo a través de la reducción de la diferencia” (Colebrook, 2014, p. 16).¹ Es decir, el ojo toma lo que ve y pone atención a ciertos detalles, pone en foco algunas imágenes, organiza y digiere lo que ve, y reproduce de esta forma un mundo coherente y unificado, un mundo sin diferencias, un mundo humano. Desde esta perspectiva, el ojo que ve es el

que constituye al sujeto humano (Colebrook, 2014, p. 21).

Pero por otro lado, nos dice Colebrook, otra forma de lidiar con el ojo es pensar en el ojo como una máquina. En un diálogo con las ideas del filósofo Gilles Deleuze, ella se pregunta si será posible la percepción no humana, si será posible imaginar el mundo sin nosotros, no el mundo como nuestro medio ambiente o como nuestro entorno, sino el mundo de una era en que los seres humanos ya no existan. En sus palabras, “abrirnos a duraciones inhumanas o superhumanas [...] ir más allá de nuestra condición humana” como formas de salir de la diagramación del pensamiento que nos han superpuesto la modernidad y el humanismo liberal (Colebrook, 2014, p. 23). En este sentido, el ojo no humano, el ojo máquina, podría editar menos diferencias, podría ver otros detalles y otras diversidades que el ojo humano no ve, podría complicar las cosas y ver más allá de los límites humanos (Colebrook, 2014, p. 24). El ojo máquina podría ver entonces detalles que ocurren a una velocidad demasiado alta para que pudiera detectarlos el ojo humano, o a una velocidad tan leve que requeriría mucho más tiempo del que tiene un ser humano en una vida. Estaría entonces ingresando en el espacio de lo que Timothy Morton ha llamado los hiper-objetos, es decir, algo demasiado inmenso en el tiempo o en el espacio para que

un humano pueda contemplarlo (Colebrook, 2014, pp. 27-37). Por ejemplo, un *selfie* sería una perspectiva que por excelencia ejemplifica el interior de los diagramas del humanismo, mientras que la imagen generada por los rayos X que nos hace el dentista o el paisaje que proyecta la cámara mientras se nos hace una colonoscopia podrían ser ejemplos de la mirada de un ojo máquina.

Así es que Colebrook se imagina un ojo máquina que existe cuando los humanos ya han dejado de existir en el planeta. Es un ojo que lee los restos, los sedimentos que los humanos han dejado de su paso por la tierra, es decir, las marcas de la era del Antropoceno, lo que ella llama las cicatrices que los estratos de la tierra muestran del paso humano por ella, esos mismos que generaron cambios climáticos radicales y volátiles. Ella imagina que este ojo máquina se movería por la tierra como un investigador de hoy por un archivo, y leería el mundo, sus cicatrices antropocenas, su sobrevivir del paso humano por su superficie. Detectaría otros ritmos, tomaría otros puntos de vista de lo que ha quedado grabado sobre la tierra como un record del paso de esta especie sobre su historia (Colebrook, 2014, p. 24). Posiblemente, este geólogo del futuro será como uno de esos *rovers* que se desplazan sobre la superficie del planeta Marte, nos invita a imaginar Colebrook, y leerá nuestro presente en un momento

en que ya se habrá convertido en pasado, leerá lo que todavía no ha sido escrito, lo que todavía no ha quedado grabado en los verdaderos escritos, es decir, en los sedimentos. Este mundo no será visto desde un cuerpo, no será “un mundo para un cuerpo” (Colebrook, 2014, p. 27), será una imagen impersonal, otra forma de ver. Y así, Colebrook nos invita a pensar en la era de la extinción y en una nueva posibilidad de abandonar la subjetividad tal como la hemos comprendido hasta ahora a través del lente del humanismo.

En *La teoría del futuro que desaparece*, Colebrook aborda la deconstrucción, pero no lo hace desde una perspectiva ligada a Derrida, la cual después de todo reconstituye la subjetividad y el contexto, y al hacerlo reinstitucionaliza el diagrama de las prácticas identitarias del sujeto inscrito en la tradición filosófica del humanismo. Es decir, ella argumenta que la deconstrucción derrideana se mueve hacia el pasado. Por el contrario, Colebrook está interesada en la deconstrucción pensada hacia el futuro, entendida desde una perspectiva más cercana a las enseñanzas de De Man, y a su idea de que abordemos a la cultura, las imágenes, los textos, al paisaje, “como si estuvieran desligados de la humanidad, como si –tomando prestada la terminología de Deleuze y Guattari– fuera sin la gente, como si la población todavía estuviera ausente” (Colebrook, 2012, p. 8). En

otras palabras, abordarlo todo como si los humanos que debían percibirlo no hubieran nacido todavía, es decir, abordarlo todo como si fuera parte del futuro, especialmente de un futuro no humano que nos permita imaginar una visión diferente, nueva (Colebrook, 2012, p. 8). Esto nos llevaría lejos de restaurarlo todo a su intención original, lo cual

equivaldría a una identidad fija a darle nueva vida cada vez que abordamos un texto, un sonido, o un paisaje, es decir, equivaldría a abrir las posibilidades para el devenir de cada texto, cada obra de arte, hacia el futuro. Y es con esas intenciones con las que quisiera pensar sobre el conocimiento y la sabiduría inscrita en las plantas.



Ilustración 1. Maria Thereza Alves, *Seeds of Change: A Floating Ballast Seed Garden* (Semillas del cambio: Un jardín flotante de semillas de balastos), 2012-2016. Fotografía de Max McClure. Bristol City Council, Arnolfini Gallery, University of Bristol Botanic Garden, 2012.

La obra de la artista brasileña María Thereza Alves ha tenido un impacto en estas reflexiones sobre el conocimiento y la sabiduría contenida en las plantas, la vida post-humana de las plantas, y las posibilidades no humanas que contiene esta

vida. El proyecto llamado *Semillas del cambio* que María Thereza Alves llevó a cabo en varias ciudades europeas incluyendo a Bristol, Marseille y Liverpool, me hizo pensar en la memoria de las plantas. En este proyecto, Alves estaba interesada

en examinar el legado del colonialismo a través del desplazamiento de las plantas, o de las semillas que consistían en plantas potenciales, por medio de balastos, o materiales desechables que eran tirados por los barcos al regresar de las Américas y de otros lugares a los que llevaban bienes o seres humanos esclavizados para vender. Estos balastos contenían semillas latentes que permanecen viables por siglos, y que la artista ha vuelto a germinar y a cultivar para crear jardines desplazados de sus historias sociopolíticas. Me parece que tal vez fue a partir de mis reflexiones sobre su obra que llegué a pensar seriamente en las plantas, y en su migración desde Centroamérica, en cómo ellas preser-

vaban la memoria de una experiencia migratoria que seguía una trayectoria similar a la mía.

Al leer *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura* de Emanuele Coccia comencé además a pensar en las plantas como los pulmones a través de los cuales se creaba una atmósfera en completo devenir: “la esencia de la fluidez cósmica, el rostro más profundo de nuestro mundo, aquel que lo revela como la infinita mixtura de todas las cosas, presentes, pasadas y futuras” (Coccia, 2003, p. 36). Así, respirar es “abrazar en el propio soplo toda la materia del mundo” (Coccia, 2003, p. 61). Para Coccia, las plantas, cada una de sus hojas, son:

El laboratorio climático por excelencia, la retorta que fabrica y libera en el espacio el oxígeno, el elemento que hace posible la vida, la presencia y la mezcla de una variedad infinita de sujetos, cuerpos, historias y existencias mundanas (Coccia, 2003, p. 37).

Leyendo a Coccia comencé a pensar en las plantas y en su misión cósmica de impulsar el devenir del presente, pasado y futuro del planeta. Es decir, ya no serían solo las piedras, como lo había imaginado Colebrook, sino también las plantas, las que guardarían la memoria del Antropoceno, es más, las que circularían esa memoria, su fisicalidad y su fluidez por un devenir que se extiende más allá del Antropoceno.

Pero fue también mi trabajo en los archivos donde la historia de

las plantas migrantes me impactó profundamente, sobre todo, al darme cuenta de que la historia de las plantas migratorias que habían sido transportadas de Centroamérica hacia los Estados Unidos, dibujando la trayectoria que había marcado mi propia migración, estaba ligada al colonialismo y a un racismo profundo fundamentado en la supremacía de los blancos. Un apellido en particular llamó mi atención en los archivos: Popenoe. Yo había estado varias veces en la casa Popenoe de Antigua Guatemala, que es un museo

que había sido la casa de Wilson Popenoe y, antes de eso, durante la colonia, la Casa del Oidor. Sin embargo, fue en los archivos de Los Ángeles que me di cuenta de que el apellido Popenoe no solamente evocaba a la United Fruit Company o a la Escuela Panamericana de Agricultura del Zamorano que estuvo bajo su dirección por más de 25 años; evocaba también una historia de racismo y de eugenesia, pues su hermano Paul Popenoe había fungido como secretario de la Human

Betterment Foundation durante los años 30 del siglo XX en Pasadena, California. Esta organización advocaba por la esterilización de las personas de razas negras, hispanas, indígenas, las personas migrantes, enfermas y las personas pobres. Evocaba también un trasfondo de colonialismo, pues tanto Paul como Wilson Popenoe participaron en un programa de Exploradores de la Agricultura fomentado por los Estados Unidos.



Ilustración 2. Wilson Popenoe como explorador del Ministerio de Agricultura de los Estados Unidos.

El Departamento de Exploradores de la Agricultura fue creado por el Ministerio de Agricultura de los Estados Unidos en 1898. La tarea de cada uno de los exploradores era viajar alrededor del mundo en busca de nuevos cultivos que pudieran trasplantarse a los Estados Unidos. En esa época, un hombre llamado Fred Popenoe tenía un vivero en Altadena, un barrio en el noreste de Los Ángeles. En 1911, animado por la fiebre exploratoria y por la demanda, Fred envió a sus hijos, Wilson y Paul Popenoe, en busca de dátiles para cultivar en el Valle de Coachella en California. Viajaron por Iraq, el Golfo Persa, el Mar Rojo y el norte de África. El resultado de su primera expedición no fue únicamente el trasplante

del cultivo de dátiles a California, creando un oasis con palmeras en el desierto inhóspito, en lugares como Coachella, La Quinta, Palm Desert, entre otros. Especialmente, allí en Coachella establecieron desde los años 50 una cultura y un festival de corte orientalista en el Valle de Coachella, con *belly dancers* y paseos a camello. Pero los hermanos Popenoe, símbolo importante que existe entre la extracción imperialista de los recursos naturales en Centroamérica y el rechazo de los inmigrantes en los Estados Unidos, establecieron también por aquellas épocas su convicción de que los experimentos genéticos les permitirían construir un mundo para los blancos, que ellos creían una raza superior.



Ilustración 3. Escuela Agrícola Panamericana El Zamorano, Honduras.



Ilustración 4. Mujer sobre camello, en el Festival del Dátil de Indio, California, 1958. California Date History Museum.

Después, Wilson Popenoe se dedicó a experimentar genéticamente con bananos en Centroamérica, y a transportar plantas a California, entre ellas los aguacates que ahora se conocen como californianos. Mientras tanto, Paul se dedicó a experimentar con humanos, contribuyendo a la esterilización de gran número de personas en California, contando con el apoyo de los nazis en Alemania y bajo la protección de una ley que no dejó de existir en California sino hasta finales de los años 70. Sin embargo, al terminar la Segunda Guerra Mundial,

ya sin el auspicio alemán, ya sin la popularidad pública que tenía la eugenesia, Paul Popenoe se dedicó a expandir su proyecto de eugenesia creando los primeros programas de consejería matrimonial, programas que buscaban mantener a las parejas consideradas superiores casadas y procreando. Así creó el National Family Defense Fund en Hollywood, y una serie de revistas tituladas “Can This Marriage Be Saved?”, es decir, “¿Podrá salvarse este matrimonio?”, así como columnas de periódico, programas de radio y de reality TV.

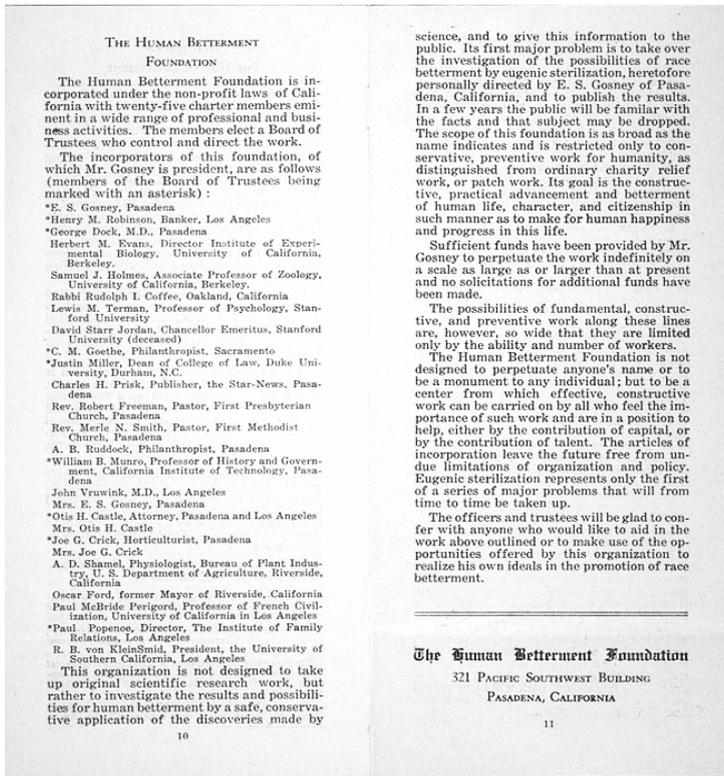


Ilustración 5. The Human Betterment Foundation. En el listado de miembros de su junta directiva aparece Paul Popenoe. Archivo de E. S. Gosney/ Human Betterment Foundation. Instituto de Tecnología de California.

Pero regresando a las plantas, por herencia de Occidente, se habla con frecuencia de identidades fijas, de fronteras, de murallas, de cuerpos impermeables y completamente aislados del mundo exterior. Desde esta perspectiva, las plantas también se clasifican, se identifican por su lugar de origen y se cultivan para diversos propósitos que incluyen para generar ganancias capitalistas, como es el caso de las grandes plantaciones de monocultivos, o para

denotar estatus, riqueza y poder, como es el caso de los grandes jardines frente a las mansiones, los jardines con laberintos y diseños geométricos, o los jardines botánicos. Sin embargo, hay otros motivos para tener jardines, motivos que no son siempre capitalistas: por nostalgia de un paisaje donde ya no habitamos, por placer, para alimentación, por motivos culturales, por generosidad. Me interesa a mí pensar en los jardines, no solamente con

respecto a su pasado, la proveniencia de cada planta, entre otros, sino también pensar en ellos como parte del futuro. En ese sentido, me interesa pensar en los jardines que van tomando forma para los humanos del futuro, y en la forma en que los jardines atraviesan el Antropoceno, preservando también las marcas que los humanos dejan sobre el planeta.

Así, los jardines operan como un paso intermedio entre el Antropoceno y la marca que los humanos vamos dejando en la geología del planeta. Las plantas fueron reprimidas, prohibidas, como fue el caso de la quinoa y el amaranto en tiempos de la colonia española, o fueron colonizadas como es el caso de los dátiles, las bananas y los aguacates para generar ganancias dentro de una lógica de monocultivo capitalista. Las plantas son

sobrevivientes de represión, prohibiciones, colonización, esclavitud, capitalismo, imperialismo, eugenesia, experimentación genética, entre otros. Sin embargo, la naturaleza resiste los embates de los humanos, recordándonos con frecuencia de la porosidad de los cuerpos y de la futilidad de las fronteras (como bien lo explora Karen Barad al hablar de la naturaleza *queer* de los átomos) o como lo explica Coccia al hablar de la atmósfera y de la mixtura. Así, las plantas van dejando evidencia de las migraciones como la condición natural del planeta, y quisiera pensar que en nuestra ausencia seguirán latentes, preservando la vida futura y la memoria del colonialismo, del racismo y de las migraciones, y que guardarán estas memorias en el verdadero archivo, es decir, en la atmósfera.

Referencias bibliográficas

- Alves, M. T. (1999-2007). *Las semillas del cambio*. Intervención artística en el espacio público en Marseille, Bristol, Liverpool, entre otras ciudades portuarias.
- Barad, K. (2012). Nature's Queer Performativity. *Kvinder, KØN & Forskning* (1-2), pp. 25-53.
- Butler, J. (2005). Photography, War, Outrage. *PMLA* Vol. 120 (Nº. 3), 822-827.
- Coccia, E. (2003). *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. (Trad. Gabriela Milone). Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila.
- Colebrook, C. (2014). *Death of the Posthuman: Essays on Extinction*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- _____. (2012). Introduction. En Cohen, T. Colebrook, C. & Hill Miller, J. (Eds), *Theory of the Disappearing Future. On de Man, On Benjamin* (pp. 3-24). London, England: Routledge.

- Morton, T. (2013). *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Notas

- 1 La traducción es mía.