

Consideraciones sobre el imaginario estético astronómico en el ejemplo de *Campo del cielo*

On the Astronomical Aesthetic Imaginary in the Case of *Campo del cielo*

Guadalupe Lucero
UBA/CONICET
glucero@conicet.gov.ar

Enviado: 1° diciembre 2021 | **Aceptado:** 18 abril 2022

Resumen

En este texto trabajaré con la madeja que enreda la Tierra y el cielo desde un punto de vista estético-imaginario. Por un lado, revisaré algunas de las ideas de Sloterdijk para pensar el problema de la globalización como declinación del problema ontológico de la esfera. Por otro lado, recuperaré algunos elementos del horizonte de trabajo de la astronomía cultural que describen la trama social del cielo y la relación material cielo-tierra. Finalmente, propondré una lectura que considero necesaria y novedosa en el contexto de las discusiones en torno al posthumanismo y los nuevos materialismos: la inclusión del cielo como problema material y posthumano. Basándome en este enfoque, analizaré algunas obras de Faivovich y Goldberg que forman parte del proyecto en torno a *Campo del cielo*.

Palabras clave: Meteorito, cielo, estética, materialismo posthumano, Goldberg y Faivovich.

Abstract

This paper explores the entanglement between the earth and the sky, from an aesthetic-imaginary point of view. On the one hand, we will review some of Sloterdijk's ideas to think the problem of globalization as a particular declination of the old ontological problem of the sphere. On the other hand, we will recover some elements of cultural astronomy field, which will allow us to describe the social fabric of the sky and the material relation sky-earth. It is from here that we will propose a perspective that we consider necessary and original in the context of the discussions on posthumanism and new materialisms: the inclusion of the sky as a material and posthuman problem. Based on this approach, we will analyse some works by Faivovich and Goldberg that are part of the project on *Campo del cielo*.

Keywords: Meteorite, sky, aesthetics, posthuman materialism, Goldberg & Faivovich.

¿Qué relatos nos pueden servir para pensar los imaginarios celestes? Donna Haraway dice que importa qué historias contamos para contar con otras historias. Para el siglo xx el cielo construyó una parte fundamental del imaginario de la ciencia ficción. Su conquista, la exploración de otros mundos, el exterminio del nuestro o su relevo han tejido con hilos dispares y cuentas brillantes la trama del espacio exterior como heterotopía del afuera. Pero este cielo de los *mundos otros*, como veremos, es una muy particular construcción mítica, una ficción metafísica que parece continuar el movimiento de la conquista planetaria a escala universal. Presuponer un modo apropiado, característico, objetivo o privilegiado de relación con el cielo no es sino el síntoma de una miopía.

Este trabajo surge de la atracción y la perplejidad que me suscita el proyecto artístico que han desarrollado durante más de 15 años Guillermo Faivovich y Nicolás Goldberg en torno a los meteoritos caídos en una zona de la provincia del Chaco, Argentina, conocida como *Campo del cielo*. El horizonte problemático que el proyecto pone en escena me llevó a preguntarme por los imaginarios celestes que habitamos y con los que pensamos también los imaginarios terrestres. En el trabajo que venimos realizando en conjunto como Colectiva Materia nos hemos preguntado a menudo por las alianzas que el arte contemporáneo trama con otras lógicas de existencia y con las discursividades que parecen pensarlas. Si pensadoras como Haraway, Despret, Stengers o Barad nos enseñan a contar las historias de esas relaciones que nos constituyen en la intracción con otros terranos, quisiera aquí seguir tejiendo la trama de los relatos incorporando el hilo de los imaginarios celestes. Comentando a Michel Serres, Latour resume el paso del giro copernicano a la intrusión de Gaia en términos de una reversión (77). Galileo pudo pensar que la tierra se movía como cualquier astro del universo. Lo que Serres invoca a través de los *sucesores de Galileo* es una nueva fórmula según la cual la Tierra *se conmueve*. ¿Cómo pensar el cielo si aceptamos este diagnóstico?

En este texto quisiera volver a trabajar con la madeja que enreda la tierra y el cielo. Para ello recorreré algunas discusiones contemporáneas que considero que pueden funcionar como puntas del ovillo en cuestión. Por un lado, revisaré algunas de las ideas de Peter Sloterdijk para pensar el problema de la globalización como particular declinación del viejo problema ontológico de la esfera. Por otro lado, recuperaré algunos elementos del horizonte de trabajo de la astronomía cultural, que permitirán describir la trama social del cielo y a la vez la relación material cielo-tierra. Es a partir de aquí que propondré una lectura que considero necesaria y novedosa en el contexto de las discusiones en torno al posthumanismo y los nuevos materialismos: la necesaria inclusión del cielo como problema material y posthumano. Basándome en este último enfoque, analizaré algunas obras de Faivovich y Goldberg que forman parte del proyecto en torno a *Campo del cielo*.

Un cielo antropófugo

En *Esferas II* Peter Sloterdijk reconstruye la historia de los globos europeos como particular materialización de los imaginarios celestes. La esfera se encuentra en el centro de la metafísica griega y continúa dominando, como se observa en la particular ontografía que reconstruye Sloterdijk, el pensamiento europeo de la totalidad por lo menos hasta la modernidad. La imaginería de los globos antiguos remite fundamentalmente al globo celeste. El globo que carga el *Atlas Farnesio* (siglo II) se encuentra decorado con las figuras de las constelaciones. La figura del titán resulta elocuente respecto del tipo de disponibilidad de ese globo celeste. Sus ojos no pueden verlo, pero su peso es sostenido completamente sobre sus hombros.

Es la dimensión material del cielo la que siente sobre su cuerpo, y la que está forzado a sostener. Pero para la época de la conquista, en el siglo XVI, los globos que encontramos en las representaciones de las manos de emperadores y emperatrices son globos terrestres. El globo sobre la mano implica una relación de acceso radicalmente distinta de la que tenía el titán. La mano que sostiene sin esfuerzo el mundo lo tiene disponible, totalmente visible y bajo un dominio certero. La cartografía precisa, que modifica plásticamente las representaciones de las constelaciones, permitió desvelar palmo a palmo cada rincón del globo. En adelante el globo celeste constituyó el fiel auxilio de los navegantes.

Los globos terrestres y los globos celestes convivieron en pares durante varios siglos, luego del giro copernicano. El autor interpreta aquí un particular efecto de la caída del geocentrismo: la tierra y el cielo son equivalentes. La concepción moderna del cielo, que hace de la tierra un cuerpo celeste entre otros, desmantela el geocentrismo que, sin embargo, no se sostenía sobre una metafísica de la excepcionalidad trascendente: «Por muy paradójico que suene, su colocación en el centro del todo implicaba una posición en el extremo inferior de la jerarquía cósmica» (Sloterdijk, *Esferas II* 696). De cualquier modo, para mediados del siglo XIX, los globos celestes caen en desuso: la imagen del cielo pierde su redondez.

Probablemente, afirmar que desde la modernidad hemos perdido la relación con el cielo resulte extraño. La relación entre la tierra y el cielo ha dejado de ser una preocupación metafísica, pero únicamente para devenir un problema geográfico y sobre todo aeronáutico (Sloterdijk 706). La astronomía y la física del siglo XVIII operaron un cambio radical en la forma en que ciertos pueblos que llamamos occidentales se vinculan con la tierra. El giro copernicano no es solamente un cambio de perspectiva que hace del planeta un punto cualquiera del universo infinito, cuyo movimiento se define por la traslación alrededor del sol. Se trata ante todo de hacer del planeta un cuerpo como cualquiera, un cuerpo que no es ya el suelo desde y con el cual cohabitamos, sino una pura superficie abstracta que se mueve, evidentemente, pero impulsada por su desanimación.

Ese cuerpo superficial, pura posibilidad vacía, es la explicitación de la operación que ya se había llevado adelante en la conquista. Así como la tierra es un punto entre

otros, los puntos cualesquiera de su superficie devienen vertiginosamente equivalentes. El globo terrestre cartografiado por la geografía moderna, es decir, por los barcos que lo circunnavegaron para relevar los recursos minerales, bióticos, humanos, etc., existentes, no puede ya pensarse como el suelo terrano que la fenomenología seguirá reclamando en el siglo xx como punto de vista verdaderamente humano. «El mapa reabsorbe el terreno, la imagen del globo terráqueo hace desaparecer, para el pensamiento representante del espacio, las dimensiones reales» (Sloterdijk 712). El mapa es la simplificación por medio de líneas fijas y de hitos relevantes de la densidad hiperdiversificada de los territorios. Esta simplificación se aplicará no solo a los bordes que separan tierra y mar, sino también a la variedad de los existentes, es decir, animales, plantas, minerales y humanos, que en adelante se encontrarán sobre la *misma superficie*. Contra el ejemplo kantiano del mundo como algo de lo que no podemos tener una intuición, consideramos que la experiencia moderna de la circunnavegación permitió *imaginar* ese mundo como totalidad, sin necesidad de hipostasiar un ojo extraterrestre.

Se objetará que ese ojo sí fue hipostasiado, ya que el globo terrestre reclama, como totalidad visible, una mirada extraterrestre. Si en la época de la conquista esa *visión* no era técnicamente posible, sí era concebible: «Lleva al ojo humano a una posición excéntrica que solo podría corresponder a un Dios separado; diviniza, en consecuencia, al intelecto humano que ha comprendido las reglas de la producción de la esfera» (Sloterdijk 73).

Sin embargo, imaginar no significa hacer visible el cálculo ideal habilitado por una matemática divinizada, sino, simplemente, crear una serie de imágenes. Y esa serie de imágenes pudo ser pensada como las partes de un todo que era posible reconstruir a través del paciente y meticuroso registro, cartografía, narración y traducción de todo lo existente a las coordenadas de *toda la humanidad*.

Tocar el cielo con las manos

Es necesario pensar entonces en qué sentido esa *humanidad* no es nunca *una* ni *toda*. Las relaciones entre el cielo y la tierra, cuyo mapa *reabsorbe el terreno*, son ciegas a las lógicas de existencia que no participan de la humanidad trascendental. En este apartado presentaremos diversos modos de configuración del espacio terrestre y celeste, más allá de la ontología de la esfera.

Para las culturas andinas, el espacio celeste constituía un principio ordenador de gran relevancia. La organización del tiempo, a partir de una precisa comprensión de los ciclos estacionales agrícolas y del ordenamiento de los ciclos rituales en función de los puntos límites de los solsticios y los equinoccios, replicaba las puntuaciones de los movimientos celestes en el espacio terrestre (Sanhueza, 2005; Castro y Varela, 2003). La coincidencia entre las fiestas cristianas y las de muchas comunidades prehispánicas se concentra en el rol de los solsticios y, especialmente

en el sur, el solsticio de junio como momento de reversión en el movimiento del sol y de comienzo de un nuevo año. El cielo no solo permitía ordenar el tiempo a través de calendarios complejos que articulaban ciclos solares y lunares, sino que, a su vez, el ordenamiento celeste era proyectado sobre el espacio. Un intrincado amojonamiento incluía lugares sagrados, marcas de fronteras y límites, y distintos elementos vinculados con el señalamiento de los caminos. Un caso ejemplar de este abigarramiento temporal-espacial lo constituye el sistema de *ceques* cuzqueño, una serie de líneas proyectadas que tienen a la ciudad como centro y que determinan la ubicación de puntos sagrados. Las líneas determinan un particular horizonte, que incluye tanto los accidentes geográficos visibles como el paso de cuerpos celestes por el horizonte en momentos cruciales (Zuidema, 2015).

Además de un ordenamiento temporal-espacial, la relación con el cielo era concebida en términos de continuidad material a través de los cultos ancestrales del agua. Para gran parte de las culturas andinas, la Vía Láctea era comprendida como un río. *Mayu*, su nombre quechua, es un curso de agua cuya circulación conecta las montañas con el mar. Los cerros, por su parte, cumplen un rol fundamental en el ciclo porque pueden detener el agua como hielo para liberarla luego con el sol. A su vez, el cerro permite conectar el mundo celeste con el mundo subterráneo. La fluidez de ese río de estrellas explica el movimiento de toda una fauna celeste que se recorta en las zonas oscuras del río. Las figuras en negativo, antes que las estrellas que se separan por su brillo, son las que cumplen un rol clave bebiendo el agua y orinando en la tierra, regulando el exceso que podría derivar en inundaciones.

En un estudio de caso sobre comunidades *moqoit* del Chaco argentino, Alejandro López señala que la observación del cielo entre estas comunidades no constituye propiamente un acto de «observación», sino el acto de exponerse al encuentro con entidades que se consideran intencionales y sociales, y cuyo contacto implica no solo el siempre distante sentido de la vista, sino todos los sentidos que se ponen en juego en cualquier interrelación. Los seres del cielo, más cercanos a la tierra durante la noche, constituyen un peligro, y al mismo tiempo el ámbito de lo fecundo y lo potente. Ante un cielo eminentemente habitado, la relación con estos seres sociales e intencionales requiere de la mediación chamánica en términos de una «diplomacia cósmica» (López 47). La Vía Láctea se comunica con la tierra a través de un árbol que el chamán puede trepar, para encontrarse con las entidades celestes. La experiencia del cielo en este caso, pero seguramente en muchos otros, debe enmarcarse en una experiencia más general de la noche. El sueño, por ejemplo, nada tiene que ver con una experiencia interna y personal, sino que es el acceso al modo de ser de la noche, que implica por ejemplo experiencias corporales más variadas que las determinadas por la vigilia (López).

Entender la experiencia de la noche como una forma de comprender la relación con el cielo y sus efectos nos permite introducirnos en la experiencia del sueño entre los yanomami del norte amazónico. Es el estado de sueño el que habilita el aprendizaje y la relación con los *xapiri*, los espíritus de la selva que auxilian a los chamanes en el

trabajo de cuidado, sanación y diplomacia en la comunidad. Los *xapiri* duermen de día, y cuando el sol se esconde, despiertan (Kopenawa y Albert 111). Y es en la noche que se presentan en los sueños de los chamanes, actuales y futuros. De acuerdo con los relatos de Davi Kopenawa y Bruce Albert en *A queda do céu*, la selva actual no es sino un cielo anterior que cayó sobre otra selva más antigua, cuyos seres son ahora ancestros que viven en el mundo subterráneo. La selva actual es más fuerte, sostiene el cielo con grandes pilares de metal. Pero aun así, es probable que el cielo vuelva a caer y, de hecho, caerá pronto. El cielo y la tierra son capas que se suceden unas a otras, y nuestra existencia no es sino la consecuencia de un cielo que ya cayó. Como representante de su comunidad y motivado por su defensa, Kopenawa ha conocido profundamente la lógica comunitaria «blanca», resumida en la vida urbana (cuyas luces encandilan y obstruyen la visión solo posible en la oscuridad) y la pasión por la mercancía como estado avanzado de la fascinación por el metal. Excavar, corroer y debilitar los pilares que sostienen el cielo, nada puede augurar con mayor obstinación su próxima caída.

La trama comunitaria celeste

El corte radical entre el cielo y la tierra que caracteriza nuestra cosmovisión moderna y occidental da testimonio de una perspectiva extraña. Aun cuando la inaccesibilidad del cielo sostuviera todo tipo de dualismos (arriba/abajo, mortal/inmortal, imperfecto/perfecto, etc.), el cielo no-moderno estaba integrado a la configuración terrestre, como reserva de sentido y como envoltura protectora que guarda el pasado y el futuro. Durante mucho tiempo, la relación con los cielos determinó el ordenamiento temporal de las comunidades, a través de un minucioso análisis de sus regularidades y excepciones visibles.

Para la astronomía cultural, ese cruce interdisciplinario entre la astronomía y la antropología que se ocupa de la relación entre las diversas comunidades y el cielo, este puede pensarse como parte del campo social cumpliendo un rol estructurante en la configuración de la existencia común. Como afirma Iwaniszewski («The Sky»), el cielo trama y estructura las actividades humanas desde la perspectiva de quienes «miran el cielo», actividad hoy relegada al mundo de la astronomía amateur, una práctica quizás más vinculada con quienes aún miran el suelo para buscar yuyos que con la astronomía científica tal como es practicada institucionalmente. Los cuerpos celestes, visiblemente en movimiento, son a menudo considerados dentro del conjunto de los seres animados (Iwaniszewski, «The Sky») y se vinculan con las comunidades del mismo modo que las plantas, los animales, las montañas o los ríos. Es decir, el carácter sagrado de un cerro, por caso, a menudo puede ser comprendido en función de la relación con el movimiento aparente de determinado cuerpo celeste. La construcción de un cielo separado, matematizado y, sobre todo, indiferente respecto de la tramitación de la vida terrestre, es

consecuencia de una particular transformación de las lógicas escópicas características de la modernidad. El espacio abstracto, anterior a su ocupación, y la noción física de cuerpo, ajeno a las relaciones concretas en las que se produce, es consecuencia de la separación entre una materialidad física y una temporalidad cultural.

La gran constelación de debates que actualmente gravita en torno al concepto de Antropoceno ha señalado, con una gran gama de matices, esta necesidad de volver a tramar la naturaleza y la cultura. O, más precisamente, siguiendo a Viveiros de Castro y a Latour, se trata de señalar la necesidad de pensar desde una perspectiva que no se sostenga sobre una dicotomía epistémica semejante. El abrupto choque entre la historia *humana* y la *geológica* permitió volver a distribuir las cartas del tiempo y la materia. Si la cuestión parece lo suficientemente problematizada a propósito de los existentes terranos con los que cohabitamos el planeta, quizás resulta aún difícil pensar esta nueva distribución respecto de las relaciones que se establecen con los cuerpos extraterrestres.

Contra una concepción abstracta del espacio, la fenomenología parece brindar herramientas para pensar en continuidad el horizonte y el cielo. Si el cielo puede estudiarse desde una teoría fenomenológica del paisaje (Iwaniszewski, «El paisaje»; Moyano y Uribe), es necesario comprender cómo se construye desde esta perspectiva la relación con la Tierra y los cielos. El cielo revierte el movimiento de la línea de horizonte. Esa línea imaginaria, pero claramente perceptible, permite trazar los límites espaciales de la acción de un cuerpo. Fenomenológicamente hablando, el horizonte es justamente la perspectiva abierta por la acción de un cuerpo. O, más precisamente, por el modo en que un cuerpo accede a su ambiente, el modo en que lo configura y, por lo tanto, el modo en que hace mundo.

Sin embargo, dudamos que esta incursión fenomenológica como telón de fondo de los ejemplos de caso de astronomía cultural antes analizados nos brinde realmente las herramientas necesarias para el análisis que queremos desarrollar aquí. Para justificar nuestra reticencia, consideremos brevemente el argumento husserliano recuperado por Iwaniszewski para fundamentar una perspectiva fenomenológica del paisaje. Como afirma Husserl en el breve ensayo *La tierra no se mueve*, si partimos de la intuición que tenemos del entorno desde un punto de vista precopernicano, la Tierra es menos un astro entre otros que el suelo desde el cual es posible toda perspectiva. ¿Cómo llegamos a intuir la Tierra como un cuerpo físico? Esta es la pregunta que resume quizás la hipótesis de este texto, y tiene sentido porque, en principio, y siguiendo a Husserl, la Tierra no es un cuerpo, y mucho menos un cuerpo entre otros, sino suelo. Ser suelo quiere decir ser aquello respecto de lo cual los cuerpos pueden existir en reposo o en movimiento, nociones que no tendrían sentido sin él. La Tierra puede concebirse como cuerpo, es decir, se le puede atribuir reposo y movimiento, solo gracias a una relativización del suelo, y con él del reposo y del movimiento. Esta experiencia es posible de manera ejemplar en aquellos objetos que se mueven pero que a la vez podrían constituirse como segundo suelo. Por ejemplo, un barco o un avión, un arca o una nave, para usar los ejemplos de Husserl. En cierto modo, este

segundo suelo del barco es el que traza una relación novedosa con el horizonte: aquel que se abre infinitamente en la navegación rompiendo a su paso la continuación del cielo sobre la línea de horizonte. Husserl afirma que «si la Tierra está constituida con corporalidad y corporeidad, entonces también el “cielo”, como campo de lo que aún llevo, aún llegamos en el extremo a experimentar espacialmente, se constituye con necesidad a partir del suelo de la Tierra» (42). El cielo es ante todo una función del horizonte *a partir del suelo de la Tierra*, pero se trata de un horizonte muy particular: aquel que se produce navegando. De algún modo, la hipótesis fenomenológica que querría corregir la visión excesivamente abstracta de la ciencia moderna, para recuperar su dimensión humana, no es sino la contraparte antrópica del fantasma de la matematización. Si «sólo hay una Humanidad y una Tierra a la que pertenecen cuantos fragmentos [de historicidad] se desprendan o hayan desprendido» (54), eso implica que el mundo no se concibe desde la perspectiva corporal del suelo que pisamos, sino desde la mirada excéntrica que reconduce a la *unidad* cualquier fantasía multiversal. Esta particular interrelación entre los cielos y las tierras, que analizamos en el apartado anterior, nos permite proponer aquí una lectura del cielo desde una perspectiva no ya fenomenológica, sino materialista posthumana, que pondere el encuentro desjerarquizado entre lógicas de existencia humanas y no humanas.

Un vistazo al cielo desde el materialismo posthumano

¿Cómo vincular entonces las narraciones del cielo abiertas por la astronomía cultural y nuestro cielo geometrizado y sobrevolado? ¿Qué historias nuevas nos traen esos cielos premodernos? El recorrido somero que realizamos por el texto de Husserl nos permite alcanzar la formulación con la que Danowski y Viveros de Castro resumen el esquema mítico de la modernidad: se trata de un «nosotros antes del mundo» o «gente-sin-mundo» (66). De derecho, la humanidad debería ser anterior al mundo, y por ello lo constituye. La Tierra como un *suelo* es una imagen elocuente de este esquema mítico, ya que presenta al planeta como puro escenario del drama humano que a la postre termina configurándolo, a imagen y semejanza. Esta hipótesis ha sido recusada desde diversas corrientes filosóficas que apuntan contra la noción de correlacionismo, o su contraparte epistemológica, el constructivismo. De acuerdo con el correlacionismo, el mundo sería mero efecto de la relación que el sujeto establece con él, determinándolo objetiva y objetualmente. Para recusar esta hipótesis, el realismo especulativo en la escritura de Meillassoux reivindica contra Kant la revolución literalmente copernicana. La ciencia moderna *revolucionó* la tierra (a través del descentramiento astronómico) y el sujeto mismo (a través de la matematización de la naturaleza) (184). Por el contrario, la falsa revolución copernicana de Kant es en realidad una suerte de contrarreforma ptolemaica: una recolocación del

sujeto humano en el centro como condición de posibilidad del mundo. Sin embargo, el sentido de la revolución galileana-copernicana,¹ siguiendo a Meillassoux, fue la absoluta indiferencia del mundo respecto de la existencia humana. Ese mundo, adjetivado como *glacial*, *desolado*, etc., bajo la hipótesis de las «consecuencias geológicas y climatológicas de la caída de un meteorito que suprime toda forma de vida sobre la Tierra» (180), en síntesis, ese mundo *muerto* postula la indiferencia respecto de la correlación (y de la relación, podríamos pensar sin más) entre cualquiera de los existentes del mundo y el mundo mismo. Se trata, como indican Danowski y Viveiros de Castro, de la hipótesis inversa a la del esquema mítico «nosotros antes del mundo»: se trata de un «mundo sin nosotros». Lo que resulta llamativo en esta suerte de golpe antiantropocentrista, antisubjetivista y anticorrelacionista del realismo especulativo, es la centralidad que se le da a la perspectiva humana (correlacionista) en negativo. Es decir, la excepcionalidad humana queda intacta, aunque como centro cuya perspectiva debe acorralarse a toda costa. Por «un antropocentrismo al revés, no deja de ser un antropocentrismo» (Danowski y Viveiros de Castro 76).

Destituir la prerrogativa humana no tiene por qué significar su mera denegación. La muerte del hombre no tiene por qué tramitarse bajo una convalecencia de su sombra, sino que muerto el hombre podemos afirmar con Foucault que no es necesario llenar una carencia (333), porque en su lugar queda todo lo que hay, incluso los seres humanos. Antes de devenir macartistas de lo humano, quizás sea posible pensar una operación de desjerarquización por otros medios. Quizás la forma más eficiente para dejar de girar alrededor de nuestro propio sol humano-subjetivo, sea aquella que sigue el gesto deleuziano a propósito del concepto de subjetividad. A saber, proyectándolo sobre campos problemáticos que lo vuelven inútil. Las funciones que el concepto de sujeto había cumplido, universalización e individualización, pierden fuerza al multiplicar su pretendida excepcionalidad a través, por ejemplo, del concepto de singularidad (Deleuze, *Dos regímenes* 314).

Es a partir de la desjerarquización de lo existente que destituye la prerrogativa humana por multiplicación, es decir, por asignación del carácter de *humanidad* a todo lo existente, que podemos explicitar entonces nuestras herramientas teóricas para abordar este trabajo. Esta parece ser la opción del perspectivismo amerindio, donde la función de humanidad se encuentra distribuida en lo existente (especialmente los animales).

La condición original común a humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad. La gran división mítica muestra menos la cultura distinguiéndose de la naturaleza que la naturaleza apartándose de la cultura [...] el pensamiento indígena concluye [...] que, habiendo sido otrora humanos, los animales y otros seres del cosmos continúan siendo humanos aunque de modo no evidente (Viveiros de Castro 283-284)

1 Es importante notar que Husserl observó este mismo problema que denuncia Meillassoux, aunque inclinándose por la solución opuesta.

De este modo, la relación entre humanos y no humanos puede definirse como un trabajo político que llevan adelante quienes pueden cruzar las fronteras difusas entre los existentes, y, sobre todo, quienes pueden adoptar la perspectiva del otro. Un concepto de diplomacia que nos permite comprender las relaciones entre pueblos disímiles, pero que no debe confundirse con el relativismo político que caracteriza a esta idea desde un punto de vista moderno y occidental. La diplomacia, las historias de transición que los chamanes cuentan, a menudo mediadas por un uso peligroso y preciso de las plantas, implica grandes riesgos y una radical transformación del cuerpo para alcanzar esa zona de indiscernibilidad en la que ella es posible.

Esta inversión del privilegio de lo humano podría extenderse, siguiendo a Deleuze, no solo a los animales, sino a todo lo que hay, ya que cada cosa es, a su modo, una forma protosubjetiva de contracción temporal. Recordemos la bella cita de *Diferencia y repetición* donde se afirma que «hay una contracción de la tierra y de la humedad que se llama trigo, y esta contracción es una contemplación y la autosatisfacción de esta contemplación» (Deleuze 126). Lo que llamamos aquí materialismo posthumano es una caja de herramientas conceptuales que nos permite abordar problemas desde una perspectiva que haga foco en la agencialidad de la materia y que suspenda toda preeminencia de los problemas o las perspectivas humanas como más relevantes. La distribución de la agencia atañe también a los cuerpos celestes, que solo con gran esfuerzo podrían ser excluidos de aquellas entidades complejas que Haraway llamó holoentes, y que acomunan todo tipo de existencias en monstruosa colaboración.

Campo del cielo

En 2010 Goldberg y Faivovich se embarcaron en la odisea de juntar las dos piezas de un meteorito caído en la zona conocida como «Campo del cielo», en la provincia del Chaco, Argentina, y que había sido retirado en la década del 60 y trasladado a Alemania, donde sería cortado para investigarlo. Una mitad del meteorito fue devuelta a la Argentina y para la fecha de la investigación de los artistas se encontraba en los jardines del Planetario de la Ciudad de Buenos Aires. La otra mitad fue conservada en el Museo de Historia y Ciencias Naturales Smithsonian, en Washington. La obra, pensada en un primer momento para ser exhibida como parte de los eventos del bicentenario argentino, se expuso finalmente en la galería Portikus en Frankfurt, bajo un despojado dispositivo de montaje que dejaba ambas partes del meteorito separadas por unos 60 cm, para que el suelo no cediera por el peso de las piezas. Que el suelo no ceda podría ser un programa estético más que interesante para pensar las relaciones entre la tierra y el cielo. Sin embargo, la obra recorrió con más frecuencia el camino de la inmediata inserción en el campo semántico del arte contemporáneo. Graciela Speranza (2012) describe de este modo el carácter de la obra:

La «cosa» que exhibieron en Frankfurt se llama *El Taco* y es la obra más antigua del arte contemporáneo, anterior incluso al hombre, al planeta Tierra y al arte, hecha de materiales precisos, con técnicas arcaicas aún indescifrables (202).

El modo en que Speranza describe la operativización del meteorito lo inscribe rápidamente en una tradición cara al arte contemporáneo al menos desde Duchamp y Greco. Los artistas han elegido una «cosa», es decir, un *ready-made*, que adquiere su carácter de obra de arte al ingresar en el circuito de sentido determinado por la galería o el museo. La particularidad de esta «cosa», a diferencia quizás de muchas otras que ya habían ingresado al museo, es su paradójico ser algo que precede a la clase que lo incluye. Esa cosa «más antigua que el arte», que es una pieza de arte contemporáneo, testimonia una corporalidad material y unas «técnicas arcaicas indescifrables». La cifra que el meteorito oculta no es sino la extrañeza de un afuera plagado de misterios, cuya existencia resulta inconmensurable desde el punto de vista temporal, pero especialmente desde el punto de vista del horizonte de sentido humano del arte. La obra de arte no termina en la exposición, sino que se continúa, como lo exige la lógica de producción artística contemporánea, en el libro-archivo, con el detalle de la investigación. El *ready-made* del siglo XXI no se *sostiene* por sí mismo, como reclamaba Heidegger a la obra de arte, sino que requiere de una contraparte. La narración de la investigación y la generación de un material apto para la circulación constituyen la otra cara de la moneda, y quizás la moneda misma. Aunque es probable que en este caso el peso del archivo solo sea la columna que sostiene el suelo donde el meteorito se asienta, para que no ceda.

Desde 2006 los artistas investigan la zona de «Campo del cielo», recuperando el impacto material y cultural de la lluvia de meteoritos que cayó en el área hace aproximadamente 4.000 años. La primera intervención pública surgida de esta investigación fue el lanzamiento de la primera estampilla argentina con la imagen 3D de un meteorito, El Chaco, y que fue el puntapié para poner en escena la discusión pública en torno a la dimensión patrimonial de los meteoritos caídos en el territorio nacional. La experiencia expositiva de *El Taco* habilitó el proyecto de llevar a la DOCUMENTA (13) en Kassel el meteorito que había ya sobrevolado el mundo en formato de estampilla. Mucho mayor en tamaño, El Chaco se presentaba como

el objeto más pesado en ser transportado por humanos, desde un punto en el hemisferio sur hacia un punto distante en el hemisferio norte, donde buscaba ser temporalmente un punto de referencia y mediación sobre la objetualidad, el tiempo y el espacio (Christov-Bakargiev 3).

El carácter mediador de los meteoritos de Campo del Cielo aparece como un motivo principal de la obra en curso de Faivovich y Goldberg. En el ejemplo de *El Taco* esta función se presenta en forma explícita a partir de la lógica de las dos mitades desiguales. El espacio entre las partes en la lógica expositiva señala la trama narrativa que reclama un relato que permita tejer la historia *entre* las partes.

En «Encuentro con El Mataco» (2019), los artistas vuelven a exponer un meteorito en el interior de una sala de museo, acentuando el carácter mediador de ese objeto. La lógica exhibitiva que facilita el *encuentro* elige exceder la mera *visión* para convertirlo en verdadera experiencia sinestésica. Los pies descalzos, el piso en declive, la oscuridad y la luz cenital, todo parece concentrar la necesaria excepcionalidad de una experiencia extraterrestre. La inconmensurabilidad del encuentro más allá de todo tiempo y espacio, performada en el vacío necesario para la aparición de la obra bajo la lógica de la exposición de arte moderno, convoca el tacto, la fascinación y la experiencia, sin perder un ápice de auraticidad. En la crónica de su visita a la exposición en el Museo Histórico Dr. Julio Marc de Rosario, Franco Giorda afirma que

Una vez dentro de la negrura, sentimos un aire frío y cargado por una fascinante atracción hacia la materia ubicada en el fondo. Fue el tacto de nuestros pies, y no nuestra vista, el que percibió un piso alfombrado y claramente inclinado. Antes de dar el primer paso, pudimos apreciar desde lo alto, gracias a una iluminación precisa, el correspondiente aura del meteorito *El Mataco*. Ya con nuestras facultades sensoriales adaptadas al ambiente fuimos directo al encuentro con la cosa extraterrestre.

El sentido de la instalación lo completa cada asistente, pero puede arriesgarse que esa depresión, donde el bólido es exhibido, representa una suerte de cráter, como el que dejó la pieza al sumergirse en el planeta. La propuesta estética también puede predisponer a imaginar la infinidad del cosmos por donde el asteroide original vagó indefinidamente hasta dar con la atmósfera terrestre.

El título de la exposición, «Encuentro con El Mataco», necesariamente pone en juego otro universo de sentido vinculado con el *encuentro*: el encuentro literal con los matacos o wichis, una de las comunidades originarias más importantes en Argentina. Los meteoritos tienen a menudo nombres en lenguas originarias (Chaco, Toba, Mocoquí, Wichi, Mataco, etc.), como si algo se explicitara en ese modo de nombrar nuestra relación con lo extraterrestre. Si en la ciencia ficción de factura occidental el fin del mundo a menudo es contado a través del motivo de la invasión extraterrestre, para las comunidades víctimas de la colonización el fin del mundo ya aconteció, y con invasores autopercebidos como *humanidad*. La mediación del nombre quizás nos ayude a abordar problemáticamente esta función atribuida al meteorito como agente acomunador.

Los artistas aciertan en definir su trabajo como una *ingeniería institucional*: los especímenes mediadores de la práctica artística requieren de todo tipo de intervenciones institucionales que exceden el trato entre privados. Son los estados, los museos, las universidades y sus institutos, como representantes comunitarios, quienes tienen la tutela de las piezas. El material que los artistas relevaron para la exposición «Decomiso» (2016) surge de su participación en el trabajo policial y judicial en el que tres toneladas de meteoritos decomisados son pesados y clasificados por una lejana fiscalía de provincia. Los artistas participan del procedimiento *qua artistas*, introduciendo una

figura inédita para la burocracia policial. Las fotografías y las fichas de los meteoritos pesados conforman la exposición.

Volvamos entonces al *affaire* Kassel, cuyo sentido no puede separarse de esta particular destreza en las relaciones institucionales y sus dimensiones políticas. Las piezas cuentan una historia que condensa dimensiones inconmensurables. Esta historia contada en Kassel debería resonar con la particular lógica de una exposición de arte menos interesada en el mercado del arte que en los discursos que lo habilitan y, especialmente, las tensas y complejas relaciones entre arte y política que desde su inicio atraviesan las líneas curatoriales de la exposición. ¿Cómo articular la inaudita historia de una lluvia de meteoritos con la necesidad de una reeducación artística luego de las prohibiciones nazis? ¿Qué tipo de *pedagogía* se pone en juego entre objetos-ancestros de temporalidad inhumana y la discursivización de los problemas relevantes del arte contemporáneo internacional? En las noticias que anticipan la exposición en Kassel se nos informa que El Chaco es un objeto *más viejo que la tierra*, cuyo peso, tamaño y textura recuperaría para la experiencia una particular relación con lo *material*. Este ejemplar se embarcaría en una excursión a Kassel, entendida como oportunidad decolonial, a partir de una fórmula según la cual el trayecto sur-norte invertiría la lógica colonial (Speranza, *Atlas portátil* 208; Christov-Bakargiev). (¿No es ese acaso el trayecto habitual de las toneladas de metales extraídas del continente desde la época de la colonia?). Por último, los meteoritos de Campo del Cielo han sido conocidos por las comunidades precolombinas y sus descendientes, por las distintas expediciones españolas siempre ávidas de canteras metálicas, por los jesuitas y por científicos interesados en el relevamiento etnográfico y físico de la zona, por lo menos desde el siglo XIX, es decir, cargan en su historia una densa trama comunitaria, política, discursiva y material. Temporalidades inconmensurables, lógicas diplomáticas intrincadas, perspectivas minerales de las densas y concurrentes historias humanas.

Como parte del trabajo de ingeniería institucional, Faivovich y Goldberg logran que la legislatura chaqueña autorice el traslado del meteorito El Chaco para ser expuesto en Kassel, en una sesión que termina empatada (y desempatada por el doble voto del presidente de la Cámara) y cuyo carácter memorable quedó plasmado en las calurosas discusiones en la prensa local. El argumento que fundamenta el traslado gira en torno a la oportunidad de que desde Kassel se dé visibilidad a la provincia y a su potencial turístico. Sin embargo, a partir de la contraposición de un reclamo por parte de activistas locales que afirman que la salvaguarda de los meteoritos es potestad de las comunidades originarias y que no debe ser removido, y del impacto de este reclamo, se decide retirar la solicitud de traslado. La pieza insignia de la DOCUMENTA (13) finalmente no podrá asistir a la bienal, porque

el proyecto tropezó con la oposición de algunos antropólogos y de varios miembros de la comunidad indígena moqoit, que, como sus custodios tradicionales, no estaban todos de acuerdo con el préstamo. Algunos consideraban que el meteorito debía permanecer, para siempre, donde la naturaleza lo había colocado, de acuerdo con cierta visión del patrimonio natural y cultural y de los derechos

patrimoniales. Los opositores seguramente también estaban motivados por otras luchas sociales y políticas válidas: la tensa y violenta historia del pasado robo generalizado de vidas, tierras y culturas durante el periodo colonial y hasta hoy en muchas partes del mundo (Christov-Bakargiev).

En su lugar, el archivo discursivo generado por el proyecto deja al espectador sacar sus propias conclusiones. La pieza se retira porque, en palabras de la curadora,

Ciertos derechos *muy legítimos* entraron en conflicto con el imaginario de unión temporal que el meteorito en Kassel pretendía crear, y el proyecto de enviar el meteorito a Kassel para la dOCUMENTA (13) fue interrumpido, tanto por los artistas como por la documenta, cuyas aspiraciones *no eran las de dividir a la gente, sino las de unirla a través de este objeto* (Christov-Bakargiev 3, cursiva nuestra).

Es claro que las reticencias vinculadas a la herencia patrimonial y cultural de las comunidades que sufrieron la colonización resultan de su mayor atención. De hecho, la curaduría se muestra especialmente preocupada por la extrema desigualdad que caracteriza las relaciones económicas del siglo XXI, atravesado por las tecnologías de la información y la interconexión, y busca revertir su lógica a través de un acento dado al concepto de *objeto* y a las consideraciones de los nuevos materialismos y el posthumanismo respecto de la materia y su agencialidad, no reducible a su horizonte cultural.

Actualmente, los problemas son principalmente los de la aguda y creciente diferencia entre ricos y pobres en el mundo de principios del siglo XXI, el sometimiento de la economía, la sociedad y la naturaleza a los sistemas financieros vinculados con los avances en la producción de bienes materiales, *y los problemas y consecuencias de una noción conservadora del «patrimonio» (que el patrimonio cultural es específicamente mío y no puede ser compartido o fusionado de ninguna manera con el de otros)* (Christov-Bakargiev, cursiva nuestra).

El marco conceptual posthumano y materialista resulta útil para poner en cuestión la lógica de relación con lo existente que se deriva de su comprensión como recurso, es decir, la lógica atravesada por el capital. Pero también resulta útil para discutir, en la misma oración, las «consecuencias de una noción conservadora de “patrimonio”». Finalmente, ¿es que acaso sabemos algo respecto de la voluntad del meteorito? ¿No hubiera querido el meteorito ponerse nuevamente en órbita? Luego de 4.000 años en Campo del cielo, ¿no reclama acaso su temporalidad sideral un nuevo viaje con un desembarco no tan violento como su aterrizaje chaqueño? Lo que estas preguntas retóricas –que reformulan las que se encuentran en el texto curatorial– plantean es la pregunta acerca de quién es el portavoz del meteorito. ¿Son lxs artistas? ¿Las comunidades? ¿Lxs científics? Es claro que la respuesta no está dada.

Sin embargo, los fragmentos textuales que ocupan el lugar material del meteorito y el deslizamiento del error teórico subyacente entre quienes se opusieron al traslado,

señalan al menos quiénes *no* son los portavoces. La ingeniería institucional que había sido resuelta exitosamente por los artistas no fue revocada por las autoridades representativas de la democracia estatal. Graciela Speranza («El peso») se pregunta, citando a Roberto Esposito, si acaso la democracia está a la altura de estas discusiones.

En su fase más política, la vuelta, El Chaco en Kassel iría a revelar que la democracia representativa, aún con el respeto estricto de sus procedimientos, solo puede exhibir «su estructural inadecuación para representar lo entero, la comunidad, lo indiviso». Como la cosa ausente en la nueva obra, la comunidad solo puede estar presente en la democracia en su ausencia: una «nada política» «que asigna a las guerras de la política un derecho que nunca será justo», como sugiere Roberto Esposito, coronando una larga tradición de desmitificación de la democracia.

A pesar de las referencias al mal funcionamiento de la democracia que señala Speranza, el caso no aplica: el motivo del retiro de la propuesta es el temor a quedar del lado políticamente incorrecto del problema. Retirar el proyecto para no afrontar la tensión y las negociaciones políticas, ideológicas, incómodas, que necesariamente implica, pero luego deslizar que el origen del retiro del proyecto se encuentra en la no comprensión del mismo y en la usurpación de las voces autorizadas por parte de actores de la comunidad chaqueña, nos deja probablemente ante un caso de *northsplaining*, aquellas ocasiones en las que el norte le explica al sur qué es lo que le convendría o hubiera convenido hacer o pensar, por el propio bien del sur. Aunque al mismo tiempo lo que queda implícito es que no se puede dar la discusión.

Las primeras crónicas de *Campo del cielo* se inscriben en la búsqueda europea de metales en lugares cada vez más recónditos del continente americano. Si la leyenda del El Dorado hilvana los relatos de aventuras de los conquistadores es porque explicita el sentido de toda empresa colonial. Vale la pena recordar aquí, frente a la insistencia en el carácter extraordinario de lo extraterrestre (el meteorito), que todo el oro presente en la Tierra (ese oro que los conquistadores soñaban en ciudades perdidas en la selva, y que cambió para siempre la lógica de circulación y acumulación del capital desde la conquista) también tiene un origen extraterrestre.² Quizás una diplomacia de lo extraterrestre en la tierra requiera de un trabajo chamánico ajeno al relativismo cultural que parece predominar todavía en las relaciones norte-sur, aquel que puede arriesgar capitales impensados pero no *ponerse* en riesgo en la negociación. Buscar la salida del laberinto humanista siguiendo los pasillos de la argumentación discursiva probablemente nos lleve directo al monstruo. Como es sabido, del laberinto se sale por arriba, o quizás, enterrándonos en las relaciones políticas de un humus que no puede ser habitado sin riesgos.

2 Aunque claramente más antiguo, ya que es producto del bombardeo de asteroides sobre la superficie recientemente fría de la Tierra, hace unos 4.000 millones de años (Harman).

Referencias

- Castro, Victoria y Varinia Varela. «De cómo camina el sol durante junio, de lo que se ve en el cielo y de lo que se comenta y se practica en la Tierra. Oralidad y rituales en la subregión de Río Salado, norte de Chile». Eds. Maxime Boccas, Johanna Broda y Gonzalo Pereira. *Etno y arqueo-astronomía en las Américas*. Memorias del Simposio ARQ-13 del 51° Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Santiago de Chile. 14-18 de julio de 2003.
- Christov-Bakargiev, Carolyn. «The dance was very frenetic, lively, rattlinbg, clanging, rolling, contorted, and lasted for a long time». DOCUMENTA (13), *The book of books. Catalog 1/3*. Art. dir.: Carolyn Christov-Bakargiev. Hatje Catz, 2012
- Danowski, Déborah y Eduardo Viveiros de Castro. *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Trad. Rodrigo Álvarez. Caja Negra, 2019.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Amorrortu, 2002
- . *Dos regímenes de locos. (Textos y entrevistas 1975-1995)*. Trad. José Luis Pardo. Pre-Textos, 2008.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo XXI, 2002.
- Harman, Graham. «Gold». *Prismatic Ecology. Ecotheory Beyond Green*. Ed. J. J. Cohen. University of Minnesota Press, 2013.
- Husserl, Edmund. *La tierra no se mueve*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Editorial Complutense, 2006.
- Iwaniszewski, Stanislaw. «The sky as a social field». «Oxford IX» *International Symposium on Archaeoastronomy*. Proceedings of the International Astronomical Union, vol. 7, Symposium S278. Ed. Clive Ruggles, 2011. doi:10.1017/S1743921311012440
- . «El paisaje como relación». *Identidad, paisaje y patrimonio*. Eds. S. Iwaniszewski y S. Vigliani. Instituto Nacional de Arqueología e Historia, 2011.
- Giorda, Franco. «El impacto de lo imprevisto». *170 escalones. Una publicación exploratoria*, 2019. Disponible en <https://www.170escalones.com/el-impacto-de-lo-imprevisto/>
- Kopenawa, Davi y Bruce Albert. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone -Moisés. Companhia das Letras, 2015.
- Latour, Bruno. *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Trad. Ariel Dilon. Siglo XXI, 2017.
- López, Alejandro M. «Problematizando el concepto de “observación astronómica”. Reflexiones metodológicas a partir de la experiencia etnográfica entre los moqoit del Chaco». *Cosmovisiones/Cosmovisões*, vol. 1, n° 1, 2020, pp. 17-51, Sociedad Interamericana de Astronomía de la Cultura.
- Meillassoux, Quentin, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Trad. Margarita Martínez. Caja Negra, 2015.

- Moyano, Ricardo y Uribe, Carlos. «El volcán Chilikues y el “morar-en-el-mundo” de una comunidad atacameña del norte de Chile». *Estudios atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, n° 43, 2012, pp. 187-208.
- Sanhueza, Cecilia. «Espacio y tiempo en los límites del mundo. Los incas en el despojado de Atacama». *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, vol. 10, n° 2, 2005, pp. 51-77.
- Sloterdijk, Peter. *Esféras II. Globos. Macroesferología*. Trad. I. Reguera. Siruela, 2014
- Speranza, Graciela, *Atlas portátil de América Latina. Arte y ficciones errantes*. Anagrama, 2012.
- . «El peso de la incertidumbre». *The Campo del Cielo Meteorites - Vol. 2: Chaco*, Guillermo Faivovich y Nicolás Goldberg. Walther Koenig & documenta (13), 2012.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *La inconstancia del alma salvaje*. Trad. Guillermo David. Los Polvorines, Ediciones UNGS, 2018.
- Zuidema, R. Tom. «Ceque System of Cuzco: A Yearly Calendar-Almanac in Space and Time». Ed. C. L. N. Ruggles, *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*. Springer Science+Business Media, 2015.