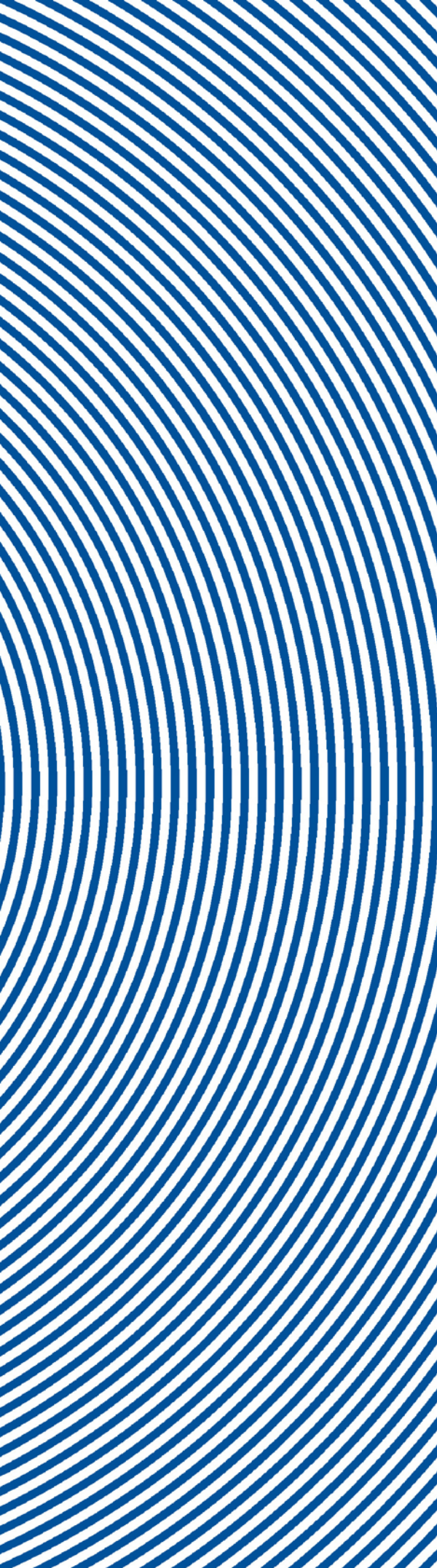


—
Víctor
Albarracín
&
Warren
Neidich
(Eds.)
—

PSICOTROPISMOS:
Drogas, espectros y alucinaciones
para la transformación del ahora

PSICOTROPISMOS: Drogas, espectros y alucinaciones para la transformación del ahora



ÍNDICE

Víctor Albarracín

INTRODUCCIÓN

8

Florencia Portocarrero

CONSIDERACIONES SOBRE EL BIENESTAR EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO: UNA APROXIMACIÓN COMPARATIVA

12

Rafael Castellanos

TOXICONOMÍAS

34

Brigitte Baptiste

ECOLOGÍAS *QUEER* / PAISAJES ESCANDALOSOS

46

Warren Neidich

EL CEREBRO SIN ÓRGANOS: LA AYAHUASCA Y LA TEORÍA DE LA REGRESIÓN NEURAL

50

Sanford Kwinter

ARE YOU EXPERIENCED?

82

John C. Welchman

BÁJAME DE LA NAVE ESPACIAL: DISPOSITIVOS DE GUÍA Y SECUELAS DEL IMAGINARIO PSICOTRÓPICO EN LA OBRA DE JIM SHAW Y MIKE KELLEY

112

Bruno Mazzoldi

“AHORA”

(SIN FECHA Y ENTRE COMILLAS DEL PUTUMAYO) EL PAPA ESTÁ DE MODA

160

BIOGRAFÍAS

176

PSICOTROPISMOS
Drogas, espectros y alucinaciones
para la transformación de ahora

Memorias del seminario realizado en el marco del
44 Salón Nacional de Artistas.

Textos de

Brigitte Baptiste, Rafael Castellanos, Sanford Kwinter
Bruno Mazzoldi, Warren Neidich,
Florencia Portocarrero y John Welchman

Editado por

Víctor Albarracín & Warren Neidich

PSYCHOTROPISMS

Drugs, specters and hallucinations for the transformation of the present

Memoirs from the seminar organized within the
44th National Salon of Artists.

Texts by

Brigitte Baptiste, Rafael Castellanos, Sanford Kwinter
Bruno Mazzoldi, Warren Neidich,
Florencia Portocarrero y John Welchman

Edited by

Víctor Albarracín & Warren Neidich

Psicotropismos

**Drogas, espectros y alucinaciones
para la transformación del ahora.**

Pereira, octubre 4 a 7, 2016

Psychotropisms

drugs, specters and hallucinations for the
transformation of the present

Pereira, october 4th to 7th, 2016

Seminario organizado por Víctor Albarracín y

Warren Neidich, y coordinado por Juana Valencia.

**Agradecimientos al equipo de trabajo del 44 Sal6n
Nacional de Artistas.**

Seminar organized by V6ctor Albarrac6n and Warren
Neidich, and coordinated by Juana Valencia. Special
thanks to the work team of the 44th National Salon
of Artists.

De los textos: 6 de sus autores

About the texts: 6 individual authors

Im6genes cortes6a de Jim Shaw y Blum & Poe

Gallery (Los 6ngeles, Nueva York, Tokio)

y Simon Lee Gallery

Images courtesy of Jim Shaw and Blum & Poe Gallery
(Los Angeles, New York, Tokyo) and Simon Lee Gallery

Editores/Editors: V6ctor Albarrac6n & Warren Neidich

Dise6o/Design: Mar6a Jimena S6nchez

Coordinaci6n/Coordinator: Manuel Kalmanovitz

Fotograf6as del seminario / Seminar pictures:

David Escobar

Traducci6n a ingl6s / English Translation

Matthew Battle

Jimmy Weiskopf

Tupac Cruz

Traducci6n a espa6ol / Spanish Translation

Juan F. Hincapi6

Alberto S6nchez

Rub6n Verd6

**Esta publicaci6n re6ne las ponencias presentadas
en el Seminario Psicotropismos, realizado dentro
del 44 Sal6n Nacional de Artistas, un proyecto del
Ministerio de Cultura y la Alcald6a de Pereira.**

This book compiles the papers presented at the
Psychotropisms Seminar, part of the 44th National
Salon of Artists, a project of the Ministry of Culture
and the Majorality of Pereira.

ISBN 978-958-753-244-9

Impreso en/Printed in: Nomos Editores.





ARRIBA / UP Brigitte Baptiste
 ABAJO /BELOW Bruno Mazzoldi & John C. Welchman





ARRIBA / UP Sanford Kwinter
ABAJO /BELOW Rafael Castellanos



INTRODUCCIÓN

Víctor Albarracín

La historia colombiana de los últimos 40 años es una historia de drogas. No hay espacio de la política, de las costumbres, del lenguaje, de la vida familiar, de la economía, del arte, del diseño de interiores, de la educación, de la televisión, del deporte, del humorismo, del periodismo, del arribismo, del urbanismo; no hay espacio, ninguno, que no sea la consecuencia directa o indirecta del narcotráfico.

Hemos ganado plata, hemos perdido plata, nos han matado familiares, nos han matado amigos, amigos y familiares han corornado, a otros los han quebrado, otros están presos, otros están en el Bronx. Colombia está en las drogas.

Es tan obvio que sobra decirlo.

Pero ahora, ¿qué? La lucha contra las drogas ha demostrado su fracaso radical a nivel mundial, porque no solo la historia de Colombia, sino la historia del mundo, al menos desde hace 40 años, es una historia de las drogas que en el mundo se han producido, traficado y consumido. No hay siglo XX ni siglo XXI sin drogas. Movimientos geopolíticos, intereses económicos, producciones normalizadas, todos juntos están abriendo camino para una nueva mirada sobre las drogas, pero esa mirada que empieza a imponerse viene cargada de los intereses de pocos. Intereses de pocos que empiezan a cambiar la mirada de muchos, pero también, desde el otro lado, esos muchos se empiezan a preguntar desde su experiencia, desde la precarización de sus vidas y de sus entornos, sobre las drogas como posibilidad. Cansados de un proyecto global no viable por cuenta de la corrupción desprendida de un modelo político heredado de las éticas mafiosas, los ciudadanos empiezan a preguntarse por la droga como oportunidad y herramienta para la transformación del presente.

¿Cómo desde la academia, en todas partes del mundo, se piensa en las drogas como una posibilidad de vida y de producción de pensamiento, afecto y transformación? Este seminario busca plantear esas preguntas y, quizás, aventurar algunos atisbos de respuestas.

Este libro compila las ponencias presentadas en el marco de un seminario sobre

drogas, alucinaciones y escenarios de posesión, articulado a un Salón Nacional de Artistas basado en la producción de territorios, en la reflexión sobre trochas y vías comunicantes, en la precariedad y la contaminación, y en el carácter sísmico de un suelo que tiembla, desde su relación intrínseca con las drogas, con los territorios definidos, como han sido definidos durante 40 años, en virtud de su producción, su uso y su organización territorial derivada del narcotráfico y del consumo de estupefacientes, con las trochas físicas que se han abierto para traficar y las trochas mentales que se han abierto para pensar, para crear, para alucinar y también para renunciar al pensamiento, a la creación y a la alucinación, con la precarización generada por las mafias en todos los estratos de la vida nacional, con la contaminación del glifosato y la contaminación del discurso político, con el carácter sísmico de un suelo que ha temblado por la acción del desplazamiento campesino hostigado por el Estado, por la guerrilla, por los paras, por el plan Colombia, por los latifundistas de la coca, etcétera. Todas las relaciones están abiertas. Ahora, más allá de esa violenta inmersión, quizás es momento de pensarlas con un poco de distancia crítica.

Psicotropismos. Drogas, espectros y alucinaciones para la transformación del ahora, tuvo lugar en Pereira, Risaralda, en la primera semana de octubre, 2016. Entre sus actividades incluyó ponencias académicas sobre neurofisiología, psicoterapia, historia del arte, ambientalismo, género y filosofía, junto a lecturas de piezas literarias relacionadas con la vida en las drogas y, como cierre, un concierto de música espectral. Si bien este libro sólo compila las intervenciones académicas, el objeto general de *Psicotropismos* era llevar los temas y discusiones sobre la droga a espacios discursivos no muy frecuentemente visitados en la retórica alucinofóbica nacional, siempre pensada a partir de una perspectiva restringida sobre la legalidad o la ilegalidad del tráfico y el consumo.

INTRODUCTION

Víctor Albarracín

The history of Colombia over the last 40 years is a history of drugs. There is no space for politics, customs, language, family life, economics, art, interior design, education, television, sport, humor, journalism, careerism, or urbanism; there is no space, none, that is not the direct or indirect consequence of drug trafficking.

We have won money, we have lost money, we have killed relatives, we have killed friends, friends and family have been crowned, others have been broken, others are imprisoned, others still are in the Bronx. Colombia is on drugs.

It is so obvious that it is necessary to say it.

But now what? The fight against drugs has proven its radical failure at a global level, because not only the history of Colombia, but also the history of the world, at least for 40 years, is a history of drugs that have been produced, trafficked and consumed throughout the world. There is no twentieth century or twenty-first century without drugs. Geopolitical movements, economic interests, standardized productions, all together are opening the way for a new look at drugs, but that look that is beginning to impose itself comes loaded with the interests of a few. Interests of the few that begin to change the outlook of the many, but also, from the other side, these many are beginning to ask from their experience, from the precariousness of their lives and their environments, about drugs as a possibility. Tired of a global project that is not viable due to corruption stemming from a political model inherited from mafia politics, citizens are beginning to wonder about drugs as an opportunity and a tool for transforming their present.

How, starting from the academy, in all parts of the world, are drugs thought of as a possibility of life and production of thought, affection and transformation? This seminar seeks to raise these questions and, perhaps, to arrive at some tentative answers.

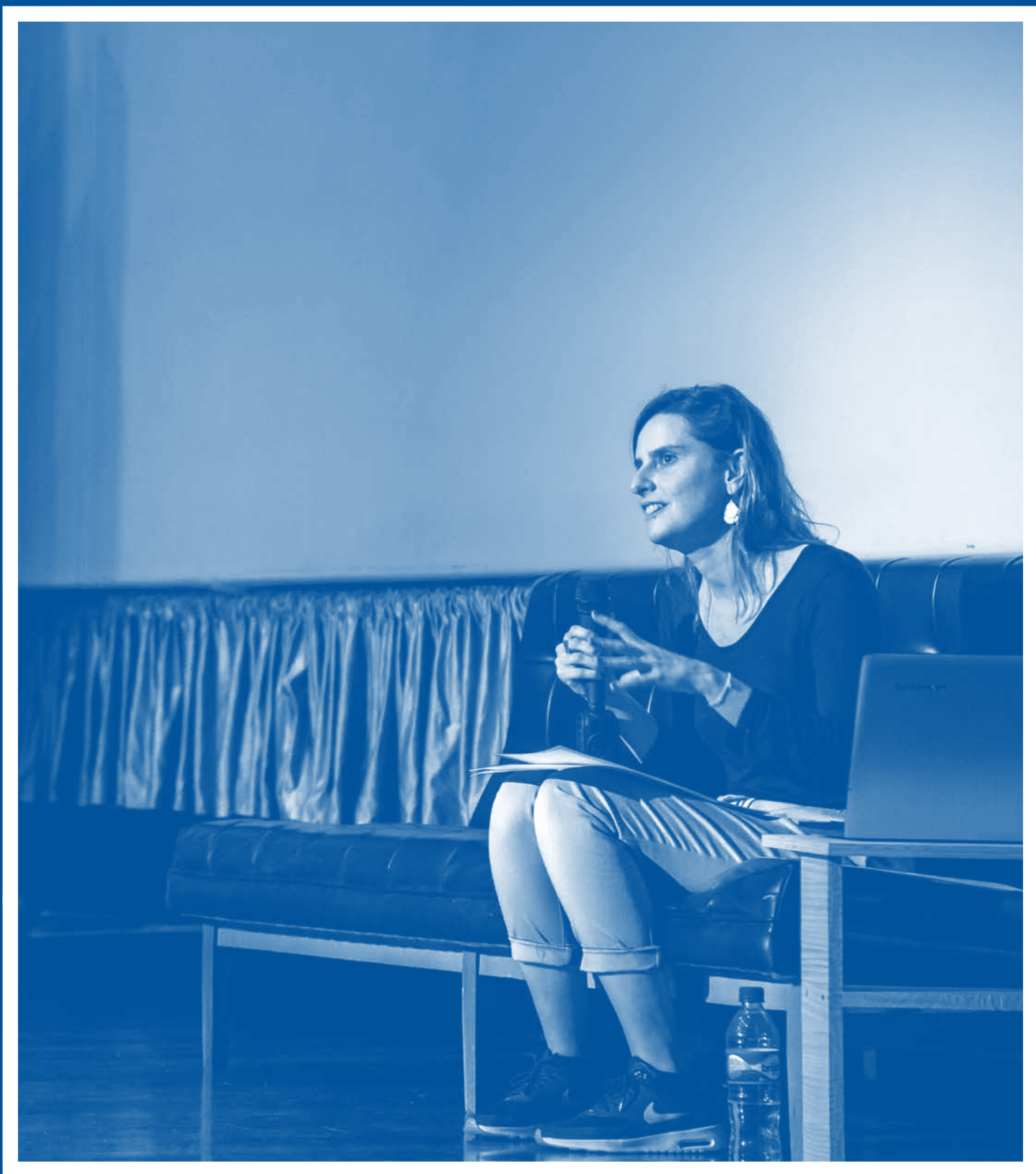
This book compiles the papers presented in the framework of a seminar on drugs, hallucinations and scenarios of possession, which took place at the Salón Nacional de Artistas

based on the production of territories, the reflection on routes and methods of communication, precariousness and contamination, and the seismic character of a soil that trembles, from its intrinsic relation with drugs, with defined territories, as they have been defined for 40 years, by virtue of their production, use and territorial organization derived from drug trafficking and the consumption of narcotics, with the physical trails that have been opened to traffic and the mental trails that have been opened to think, create, hallucinate and also to give up thinking, creation and hallucination, with the precariousness generated by mafias throughout all the strata of national life, with the contamination of the glyphosate and the contamination of political discourse, with the seismic character of a soil that has been shaken by the action of peasant displacement instigated by the State, by the guerrilla, by the paramilitaries, by the Colombia plan, by the landowners of the coca, et cetera. All relationships are open. Now, beyond that violent immersion, perhaps it is time to think about them with a little critical distance.

Psychotropics. Drugs, specters and hallucinations for the transformation of the present, took place in Pereira, Risaralda, in the first week of October 2016. The activities included academic lectures on neurophysiology, psychotherapy, art history, environmentalism, gender and philosophy, along with readings of literary pieces related to life on drugs and, as a closing, a concert of spectral music. Although this book only compiles the academic interventions, the general object of *Psychotropics* was to take the themes and discussions about the drug to discursive spaces not very frequently visited in the national hallucinophobic rhetoric, which is always thought about from a restricted perspective of the legality or illegality of drug trafficking and consumption.

(TRANSLATED BY MATTHEW BATTLE)





Florencia Portocarrero
IZQUIERDA / LEFT John C. Welchman

CONSIDERACIONES SOBRE EL BIENESTAR EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO: UNA APROXIMACIÓN COMPARATIVA

Florencia Portocarrero

En el Diccionario de la Lengua Española (DLE) encontramos dos definiciones de bienestar. La primera, como “el conjunto de condiciones necesarias para vivir bien”, y la segunda, como el “estado de las personas cuyas condiciones físicas y mentales les proporcionan un sentimiento de satisfacción y tranquilidad”. Si intentamos sintetizar estas dos descripciones en una definición relativamente aglutinante podríamos afirmar que el bienestar es un estado de equilibrio dinámico entre el mundo objetivo – las condiciones materiales– y mundo subjetivo –la mente y el cuerpo–.

A lo largo de la historia muchos discursos han buscado mediar la relación entre la subjetividad y las circunstancias sociales u objetivas para devolvernos un sentido de dirección en la vida. La religión judeo- cristiana, por ejemplo, prometía la salvación en el “más allá”, a través del sacrificio de los deseos y la buena conciencia. Más tarde, el concepto de nación surgiría en oposición al mundo divinamente ordenado y se consolidaría gracias a una apelación a la afectividad (confraternidad, solidaridad, igualdad) entre sus miembros, generando un vínculo libidinal que fundamentó su estar en comunidad y la consecuente formación de un Estado. Un Estado que, además, entendió el bienestar como un componente esencial que debía ser organizado a través de la prestación de servicios básicos a los ciudadanos.¹

Ahora bien, hoy por hoy, en un mundo secularizado, post-nacional y económicamente globalizado, las cosas han cambiando drásticamente. El sentimiento de pertenencia a un proyecto que trascienda las individualidades se evaporó. El ideal sacrificial de la religión dejó hace mucho de ser convincente y el colectivismo nacionalista ha sido reemplazado por la lógica del individualismo consumista, es decir, la de ser para uno mismo, por sí mismo y para gozar uno mismo.

En este contexto florecen discursos médicos, psicológicos, estéticos, deportivos, entre muchos otros, sobre el bienestar. No obstante, la mayoría de estos pensamientos de corte “progresista” no presentan alternativas para las preguntas existenciales humanas. Frente a la desorientación imperante, muchos se sienten abrumados y buscan refugio en el regreso a los nacionalismos e incluso en la intolerancia religiosa. Paralelamente, en sociedades poscoloniales, como la colombiana o la peruana, donde el tiempo es denso y heterogéneo, lo característico es la sorprendente coexistencia y articulación entre lo globalizado y lo tradicional. Así, en las experiencias cotidianas de muchas personas se condensan momentos

1

Ver más en: Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1983).

THOUGHTS ON WELLBEING IN THE CONTEMPORARY WORLD: A COMPARATIVE APPROACH

Florencia Portocarrero

In the Royal Spanish Academy's *Dictionary of the Spanish Language*, we find two definitions of the word wellbeing. The first is "the set of conditions needed to live well" and the second, "the state of people whose physical and mental conditions provide them with a feeling of satisfaction and tranquility." If we try to synthesize these two descriptions into a relatively comprehensive definition we may say that *wellbeing* is a state of dynamic equilibrium between the objective world —the material conditions of life— and the subjective world —our mind and body.

Throughout history many discourses have sought to mediate the relation between subjectivity and the social and objective circumstances, in order to restore a sense of purpose in life. The Judeo-Christian religious tradition, for example, promised salvation in the "afterlife," through the sacrifice of desires and a clean conscience.

Later, the concept of the nation arose in opposition to a divinely ordered world and was consolidated thanks to an appeal to kinship among its members (fraternity, solidarity, equality), creating a libidinal link that laid the foundations for its existence as a community and the subsequent formation of a State. Such a State also understood welfare to be a essential component which had to be organized through the provision of basic services to its citizens.¹

Nowadays, in a secularized, post-national and economically globalized world, things have drastically changed. The feeling of belonging to a project which transcends individualisms evaporated. The sacrificial ideal of religion stopped being convincing quite a time ago and a nationalist collectivism has been replaced by the logic of consumerist individualism; that is, one in which you exist for yourself and to enjoy yourself.

In this context, there has been a flourishing of medical, psychological, aesthetic discourses, on well-being. Nevertheless, many of these "progressive" ideas do not provide alternatives for human existential questions. In the face of the current disorientation, many feel overwhelmed and seek refuge in a return to nationalisms or even religious intolerance. In a parallel manner, in post-colonial societies, like that of Colombia or Peru, where time is dense and heterogeneous, a notable characteristic is the surprising co-existence and linkage between the globalized and the traditional. Thus, day to day, experiences of many people condense dissimilar historical moments: from the presence of the individualistic neo-liberal imaginary to the full force of millenary traditions in which the "Westernized" world increasingly hopes to find an alternative spirituality and reconcile itself with Nature and community values.

¹ For more on this, see: Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).

históricos disímiles: desde la presencia del imaginario neoliberal individualista hasta la plena vigencia de tradiciones milenarias en las que crecientemente el mundo “occidentalizado” está creyendo encontrar una espiritualidad alternativa y reconciliada con la naturaleza y valores comunitarios.

Dicho todo esto, lo que me propongo a lo largo del presente texto es reconocer y explorar tres caminos posibles hacia el bienestar —entendido como un estado de equilibrio dinámico entre el mundo objetivo y subjetivo— que coexisten en el mundo contemporáneo. Estos son: el de la industria del bienestar en el capitalismo cognitivo, el del psicoanálisis y el compromiso ético con la autorreflexividad y, finalmente, el del ayahuasca y el reencuentro con una espiritualidad milenaria. Cada uno de estos discursos propone una relación específica, en términos de mayor o menor adaptación, entre la mente y mundo; y cada uno se apoya, en mayor o menor medida, en el uso de psicotrópicos.

I. La industria del bienestar en el capitalismo cognitivo

Sin duda estamos viviendo un período en el que una lógica económica domina el imaginario social en todos sus niveles. El sentido común indica no solo que no hay alternativa viable al capitalismo, sino de que todo en la sociedad —incluso aquello que solíamos considerar “sagrado”— debe manejarse como un negocio.² Es justamente en el contexto de este imaginario mercantilista global que la noción de bienestar ha surgido como categoría de análisis político-económico, para devenir más tarde en una poderosa industria destinada a la fabricación masiva de una subjetividad sobreadaptada al sistema e incluso dispuesta a autoexplotarse.

En su artículo *La economía política de la infelicidad*, el sociólogo inglés William Davies plantea que la mercantilización de la noción de bienestar es un fenómeno relativamente reciente, resultado de la naturaleza “inmaterial” del trabajo en el capitalismo postindustrial occidental, esto es, del capitalismo cognitivo.³ La hipótesis de Davies es que en la medida en que el trabajo se ha vuelto más “inmaterial”, las enfermedades psicológicas se han convertido en la forma más común de incapacidad y, por tanto, en una amenaza directa para la economía.⁴ Esto habría llevado a que en los últimos años la mente y sus malestares estén siendo sometidos a un escrutinio sin precedentes. La noción de bienestar, según Davies, proporcionaría el paradigma político por el cual la mente puede ser calificada como recurso económico. Haciendo uso de la metáfora del “capital humano”, el capitalismo cognitivo trata a la mente como análoga al capital físico fijo, casi como una maquinaria, sometiéndola a diversos análisis de eficiencia y productividad.⁵

Si bien muchos podrían objetar la tesis de Davies argumentando que el sufrimiento psíquico es la psicopatología de una clase virtual privilegiada y que el capitalismo cognitivo representa solo una pequeña proporción del empleo en

2

Durante los últimos treinta años se ha instalado con éxito una suerte de “ontología de negocios” según la cual es evidente que todo en la sociedad, incluida la atención médica y la educación, debe manejarse como un negocio. Ver más en: Mark Fisher, *Capitalist Realism: Is there no Alternative?* (Londres: Zero Books, 2009).

3

William Davies, “The Political Economy of Unhappiness”, *New Left Review* 71, 2011. Disponible en: <https://newleftreview.org/11/71/william-davies-the-political-economy-of-unhappiness> (acceso: 30 de agosto de 2016).

4

Ibíd.

5

Ibíd.

Having said that, what I propose to do in the course of this essay is to acknowledge and explore three possible paths towards wellbeing —understood as a state of dynamic equilibrium between the objective and subjective world— which coexist in the contemporary world. These are: that of the wellbeing industry in cognitive capitalism; that of psychoanalysis and an ethical commitment to self-reflection; and finally, that of ayahuasca and a reencounter with a millenary spirituality. Each of these discourses proposes a specific relationship (in terms of a greater or lesser adaptation) between the mind and the world; and each depends (to a greater or lesser extent) on the use of psychotropic substances.

I. The well-being industry of cognitive capitalism

There is no doubt that we are living in a period where an economic logic dominates all levels of the social imaginary. Common sense indicates that there is not only no viable alternative to capitalism but that everything in society (even that which we used to regard as “sacred”) should be handled as a business.² It is precisely in the context of this global mercantilist imaginary that the notion of wellbeing emerged as a category of political-economic analysis and has since turned into a powerful industry aimed at the mass manufacture of a subjectivity over-adapted to the system and even open to self-exploitation.

In his article *The political economy of unhappiness*, the English sociologist William Davies suggests that the commercialization of the notion of wellbeing is a relatively recent phenomenon, resulting from the “immaterial” nature of work in the post-industrial capitalism of the West, that is, cognitive capitalism.³ Davies’s hypothesis is that insofar as work has become more “immaterial”, psychological illnesses have become the most common form of handicap and thus, are a direct threat to the economy.⁴ This has meant that in recent years the mind and its disorders have been subjected to an unprecedented scrutiny. The notion of wellbeing, according to Davies, provides the political paradigm in which the mind can be categorized as an economic resource. Using the metaphor of “human capital,” cognitive capitalism treats the mind as an analogue to fixed physical capital, almost as a piece of machinery, subjecting it to different analyses of efficiency and productivity.⁵

While many may object to the thesis of Davies, arguing that psychic suffering is the psycho-pathology of a privileged virtual class and cognitive capitalism only represents —quantitatively— a small proportion of world employment, it is undeniable that it is gradually turning into the hegemonic form of labor, even redefining the very territory of the material economy. It seems that after having tamed all of the planet’s territory, capitalism seems to have reached a turning point in which it has redirected all of its energy towards the

2

During the past thirty years a kind of “ontology of business” has successfully taken hold of the world, according to which it is obvious that everything in society, including medical care and education, should be managed as a business. For more on this subject see: Mark Fisher, *Capitalist Realism: Is there no Alternative?* (London: Zero Books, 2009).

3

William Davies, “The Political Economy of Unhappiness”, *New Left Review* 71, 2011. Available at: <https://newleftreview.org/11/71/william-davies-the-political-economy-of-unhappiness> (downloaded: August 30, 2016).

4

Ibid.

5

Ibid.

términos cuantitativos a nivel mundial, no se puede negar que gradualmente se está convirtiendo en la forma hegemónica de mano de obra, redefiniendo incluso el territorio mismo de la economía material. Y es que luego de haber sometido la totalidad del espacio del territorio planetario, el capitalismo parece haber alcanzado un punto de inflexión a partir del cual ha redirigido toda su energía hacia la conquista del mundo interior, la subjetividad y/o el espacio de la mente.

En *Geopolítica del Chuleo*,⁶ la psicoanalista y curadora brasileña Sueley Rolnik da cuenta de este proceso desde una perspectiva histórica. El capitalismo cognitivo o cultural, dice Rolnik, fue inventado como salida a la crisis provocada por los movimientos contraculturales de los años sesenta y setenta, logrando incorporar los modos de resistencia que estos movimientos inventaron —en especial el de la potencia de creación— para ponerlos al servicio del poder.⁷ De esta forma, en la era de la tecnología digital, el capital ha logrado superar el dualismo del cuerpo y la mente estableciendo una fuerza de trabajo en la que la creatividad y los afectos son movilizados para su propio beneficio. Hoy por hoy, la explotación involucra la mente, el lenguaje y las emociones, es decir, ha logrado secuestrar la fuerza libidinal o el deseo, al punto de que fuera del trabajo, no parece quedar ningún sentido. Como afirma Franco Berardi, es precisamente gracias a la absorción de la creatividad y del deseo libertario hacia la autorrealización que el capital ha sabido reinventarse y reencontrar su fundamento ideológico.⁸

Sin embargo, este sistema político/económico nos somete a una serie de profundas contradicciones. En la medida en que la exigencia de entusiasmo y energía en el trabajo aumentan, las políticas neoliberales destruyen todas las condiciones de seguridad y soporte social, instaurando un ambiente de precariedad y competencia. De esta forma, y como nos recuerda la feminista Silvia Federici, las luchas de los años sesenta y setenta no solo dieron lugar al capitalismo cognitivo, sino que paralelamente demostraron a la clase capitalista que la inversión en la reproducción de la fuerza de trabajo no implicaba necesariamente una mayor productividad.⁹ Desde entonces, el modelo social democrático de redistribución y equilibrio se dismanteló y la inversión en servicios públicos —como salud, educación, etc.— se redujo drásticamente, para más tarde convertirse en servicios privados por los que los ciudadanos deben pagar.

La ausencia de políticas de bienestar y un mandato compulsivo al éxito como única fuente imaginable de satisfacción configuran como estructura de sentimiento de la época un estado de omnipotencia y/o manía colectiva, en la que afectos “positivos” son promovidos como los únicos estados anímicos deseados, mientras un conjunto importante de emociones humanas —como la tristeza, la vergüenza, la rabia, entre otras— son invisibilizadas e incluso socialmente castigadas. Como corolario, no solo muchos de los discursos psicológicos contemporáneos están orientados a generar subjetividades productivas y sobreadaptadas al sistema (como, por ejemplo, las terapias cognitivas de intervención en crisis), sino que lo que

6

Sueley Rolnik, *Geopolíticas del chuleo*, 2006. Disponible en: <http://eipcp.net/transversal/1106/rolnik/> (acceso: 11 de febrero de 2016).

7

Ibíd.

8

Ver más en: Franco Berardi Bifo, *La fábrica de la infelicidad: nuevas forma de trabajo y movimiento global* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2003).

9

Silvia Federici, “The Reproduction of Labour Power in the Global Economy and the Unfinished Feminist Revolution”, en *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle* (Brooklyn, NY: Common Notions, PM Press, 2012), p.p. 91-111.

conquest of the inner world, subjectivity and/or the space of the mind.

In *The Geo-politics of Pimping*⁶, the Brazilian psychoanalyst and curator Sueley Rolnik analyses this process from a historical perspective. Cognitive or cultural capitalism, says Rolnik, was invented as an escape from the crisis caused by the counter-cultural movements of the 1960's and 1970's, managing to incorporate the modes of resistance invented by those movements —especially the force of creativity— in order to put them at the service of the ruling powers.⁷

In that way, in the era of digital technology, capital has managed to overcome the dualism of body and mind, establishing a work force in which creativity and feelings are mobilized for its benefit. Nowadays, exploitation involves the mind, language and emotions, that is, it has managed to kidnap the libidinal force or desire, to the point that nothing beyond work seems to have any meaning. As Franco Berardi states, it is precisely due to having managed to absorb creativity and the libertarian wish for self-realization that capital has learned to reinvent itself and recover its ideological foundation.⁸

However, this political/economic system subjects us to a series of profound contradictions. As the demand for enthusiasm and energy in work increases, neo-liberal policies destroy all conditions of security and social support, introducing an environment of precariousness and competition. In that manner, as the feminist Silvia Federici reminds us, the struggles of the 1960's and 1970's not only gave rise to cognitive capitalism but, in a parallel way, also showed the capitalist class that investments in the reproduction of the work force did not necessarily imply a greater productivity.⁹ Since then, the social democratic model of redistribution and equilibrium has been dismantled and investments in public services —health, education, etc.— has been drastically reduced or privatized so citizens have to pay for them.

The absence of welfare policies and a compulsive mandate that makes success the only imaginable source of satisfaction shape our epoch's structure of feelings as a state of omnipotence and/or collective mania, in which "positive" emotions are promoted as the only desirable states of mind, while an important set of human emotions —like sadness, shame, anger, etc.— become invisible or even punished by society.

As a corollary, not only are many of our contemporary psychological discourses aimed at creating productive subjectivities which are over-adapted to the system (like, for example, cognitive therapies of crisis intervention). What is most alarming is that the development of the pharmacological industry follows the same premise.

In fact, a powerful alliance between the formulators of economic policies and health professionals is creating a new consensus, in which the psychological and "immaterial" aspect of work and illness require governance and optimization, at the same time that the deregulation of the market which allows industry to strengthen the levels of its exploitation of the work

6

Sueley Rolnik, *Geopolíticas del chuleo*, 2006. Available at: <http://eipcp.net/transversal/1106/rolnik/> (accessed: february 11th, 2016).

7

Ibid.

8

For more on this, see: Franco Berardi Bifo, *La fábrica de la infelicidad: nuevas forma de trabajo y movimiento global* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2003).

9

Silvia Federici, "The Reproduction of Labour-Power in the Global Economy and the Unfinished Feminist Revolution," in *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle* (Brooklyn, NY: Common Notions, PM Press, 2012), p. p. 91-111.

más preocupa es que el desarrollo de la industria farmacológica sigue esta misma premisa.

En efecto, una poderosa alianza entre los formuladores de políticas económicas y los profesionales de la salud está generando un nuevo consenso, en el que el aspecto psicológico e “inmaterial” del trabajo y la enfermedad requieren de gobierno y optimización, al mismo tiempo que se hace opaca la desregulación del mercado que permite a la industria aumentar los niveles de explotación de su fuerza laboral. En ese sentido, la ideología del “bienestar” detectada por Davies es también una ideología del aislamiento. Así, si estamos enfermos, tristes o agotados, el problema no es de la economía, ni de un desequilibrio social estructural, sino de una mala adaptación individual, y requiere, por tanto, una respuesta individual.

Allan Frances, director del grupo de trabajo de la Asociación Americana de Psiquiatría que fue responsable de la creación de la cuarta edición del Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales (DSM-IV), afirma que recientemente ha tenido lugar un giro peligroso en la psiquiatría.¹⁰ Actualmente, dice Frances, emociones humanas normales pueden ser rápidamente etiquetadas como producto de algún tipo de desregulación del estado de ánimo y ser tratadas con potentes e innecesarios medicamentos.¹¹

En la base de este giro estaría la teoría del desequilibrio químico, que entiende los trastornos mentales como el resultado de desviaciones del funcionamiento biológico “normal” potencialmente identificables.¹² Lo cierto es que mientras la teoría del desequilibrio químico era aplicada a un grupo relativamente limitado de trastornos mentales graves, en los últimos años, gracias a las actividades de la industria farmacéutica, se han extendido a la mayor parte del cuerpo social. Así, las campañas de concientización sobre enfermedades mentales (depresión, ansiedad, estrés, déficit de atención, hiperactividad, entre otras), financiadas por las compañías farmacéuticas, crean la impresión de que la base bioquímica de los trastornos psiquiátricos está bien establecida, aumentando significativamente el número de personas que se medican y definen a sí mismas por sus trastornos mentales.¹³

En *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?*¹⁴, Mark Fisher plantea que “culpar al cerebro” de las enfermedades mentales es estrictamente proporcional a su despolitización. Entender la enfermedad mental como un problema individual tiene enormes beneficios para el capitalismo, afirma el autor. En primer lugar, refuerza la individualización atomista que incapacita al sujeto para cualquier tipo de acción colectiva. En segundo lugar, proporciona un mercado enormemente lucrativo para las multinacionales farmacéuticas. Si las personas están permanente pre-ocupadas por su salud mental, serán menos capaces de desafiar las condiciones sociales y de luchar por valores alternativos.

Por tanto, la aplicación de la teoría del desequilibrio químico por la industria farmacéutica no solo ayuda a ampliar los mercados para los psicofármacos, sino también genera las

10

Allen Frances, *Saving Normal: An Insider's Revolt against Out-of-control Psychiatric Diagnoses, DSM-5, Big Pharma, and the Medicalization of Ordinary Life* (Nueva York: William Morrow, 2013).

11

Ibíd.

12

La teoría del desequilibrio químico implica que hay un estado neuroquímico normal o ideal según el cual todas las personas pueden ser medidas. Ver más en: Joanna Moncrieff, “Psychiatric Drug Promotion and the Politics of Neoliberalism”, *British Journal of Psychiatry* (2006), 188, 301-302. DOI: 10.1192/bjp.188.4.301

13

Ibíd.

14

Mark Fisher, *op. cit.*

force is concealed. In that sense, the ideology of wellbeing mentioned by Davies is also an ideology of isolation. Thus, if we are sick, sad or exhausted, the problem does not lie with the economy, nor with a structural imbalance in society, but a poor adaptation on the part of the individual and requires, in turn, an individual response.

Allan Frances, Chair of the Task Force of the American Psychiatric Association which produced the fourth edition of the *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-IV), said that psychiatry has recently gone through a dangerous shift.¹⁰ Now, says Frances, normal human emotions may be quickly labeled as the result of some kind of disturbance of a person's state of mind and be treated with powerful and unnecessary medicaments.¹¹

The basis of this shift is the theory of chemical imbalance, which regards mental disorders as the result of deviations from the potentially identifiable "normal" biological functioning of a person.¹² What is certain is that, in recent years, the theory of chemical imbalance, previously applied to a relatively limited set of grave mental disorders, has been extended to most of the social body, thanks to the activities of the pharmaceutical industry. Thus, the campaigns, financed by the pharmaceutical companies, which make people aware of mental disorders (depression, anxiety, stress, attention deficit disorder, hyperactivity, among others) create the impression that the biochemical basis of psychiatric disorders is well established and have resulted in a significant increase in the number of people who self-medicate and define themselves by their mental condition.¹³

In *Capitalist realism: is there no alternative?*,¹⁴ Mark Fisher asserts that "blaming the brain" for mental illnesses is strictly proportional to the de-politicization of such problems. Regarding mental illness as an individual problem has enormous benefits for capitalism, he says. First, it reinforces the atomized individualization which makes the subject incapable of any collective action. Second, it provides the multinational pharmaceutical companies with an enormously lucrative market. If people are permanently worried about their mental health, they will be less able to defy social conditions and fight for alternative values.

Therefore, the application of the theory of chemical imbalance by the pharmaceutical industry not only helps enlarge the market for psychiatric drugs but also brings about conditions in which neo-liberal policies may flourish and weakens the resistance to those policies.¹⁵ Even worse, as we have already mentioned, these policies create a domesticated and hyper-flexible subjectivity, willing to exploit itself in the hope of participating in the delirium of omnipotence proposed by capitalism.

Now, if we grant that the mind is a primary scenario for control now that psychological illnesses have reached the level of an epidemic, wouldn't it also be a scenario for political resistance? If that is the case, from what frameworks could we think

10

Allen Frances, *Saving Normal: An Insider's Revolt against Out-of-control Psychiatric Diagnoses, DSM-5, Big Pharma, and the Medicalization of Ordinary Life* (New York, NY: William Morrow, 2013).

11

Ibid.

12

The theory of chemical imbalance implies that there is a normal or ideal neuro-chemical state which all people can be measured by. For more on this, see: Joanna Moncrieff, "Psychiatric Drug Promotion and the Politics of Neoliberalism," in *British Journal of Psychiatry* (2006), 188, 301-302. DOI: 10.1192/bjp.188.4.301

13

Ibid.

14

Mark Fisher, *op. cit.*

15

Joanna Moncrieff, "Psychiatric Drug Promotion and the Politics of Neoliberalism", *British Journal of Psychiatry* (2006), 188, 301-302. DOI: 10.1192/bjp.188.4.30

condiciones en las que las políticas neoliberales pueden prosperar y en las que se ve reducida la resistencia a las mismas.¹⁵ Aún peor, como ya hemos mencionado, estas políticas dan lugar a una subjetividad domesticada e hiperflexible, dispuesta a autoexplotarse con la esperanza de participar en el delirio de omnipotencia que nos propone el capitalismo.

Ahora bien, si admitimos que la mente es un sitio primario de control, ahora que las enfermedades psicológicas han alcanzado el nivel de epidemia, ¿acaso no es también un lugar de resistencia política? Y si ese es el caso, ¿desde qué marcos podemos pensar o imaginar maneras de hacer retroceder la colonización de nuestras mentes y subvertir la forma en que nuestros afectos son sobrecodificados y explotados por intereses corporativos?

II. El psicoanálisis y el compromiso ético con la autorreflexividad

A diferencia de la tendencia hegemónica en la psiquiatría contemporánea, el psicoanálisis no entiende el síntoma o el malestar psicológico como algo a eliminar, sino como la manifestación de un conflicto interno que debe ser comprendido. El síntoma es, desde la perspectiva psicoanalítica, una “formación de compromiso”, es decir, una producción que deforma contenidos inconscientes para burlar la barrera de la represión, transformándolos en el mejor compromiso posible entre la satisfacción del deseo inconsciente y las exigencias defensivas.

Según Freud los síntomas neuróticos tienen un sentido que deriva de la historia del paciente. Se trataría de representaciones que debido a su carácter sexual son reprimidas y se tornan inaccesibles a la conciencia, es decir, no pueden ser formuladas a través de la palabra, lo cual las torna en patógenas. No obstante, la represión siempre fracasa, produciéndose el retorno de lo reprimido: el deseo inconsciente busca expresarse y ser reconocido, pero solo puede lograrlo mediante una negociación con las defensas, abriéndose camino a la conciencia de una manera disfrazada, simbólica o sustitutiva.¹⁶

Como afirma Silvia Tubert, al definir el inconsciente como objeto de estudio del psicoanálisis, Freud generó un descenramiento radical del individuo con respecto al saber sobre sí mismo, subvirtiendo la noción de sujeto vigente en la filosofía y la psicología de la conciencia de su época.¹⁷ El sujeto freudiano es el sujeto del inconsciente, del deseo que él mismo desconoce. Se trata, pues, de una subjetividad precaria, contradictoria y en proceso, que constantemente se reconstituye a sí misma en el discurso.¹⁸

La epistemología del psicoanálisis está basada en la escucha: la palabra del analizando conducirá a las relaciones que lo constituyen como sujeto de un deseo inconsciente. El analista escucha con solo dos herramientas: su deseo de curar y la atención libre flotante. En el contexto de la sesión analítica y protegido por el encuadre, el paciente transfiere o reedita,

15

Joanna Moncrieff, “Psychiatric Drug Promotion and the Politics of Neoliberalism”, *British Journal of Psychiatry* (2006), 188, 301–302. DOI: 10.1192/bjp.188.4.30

16

Ver mas en: Silvia Tubert, *Deseo y representación: convergencias de psicoanálisis y teoría feminista* (Madrid: Editorial Síntesis, 2003)

17

Ibíd.

18

Ibíd.

up or imagine ways to halt the colonization of our minds and subvert the manner in which our emotions are over-codified and exploited by corporate interests?

II. Psychoanalysis and the ethical commitment to self-reflection

In contrast with the hegemonic tendency of contemporary psychiatry, psychoanalysis does not regard a psychological symptom or ailment as something which has to be eliminated, but as the expression of an internal conflict which must be understood. From the standpoint of psychoanalysis, the symptom is a “construct of commitment,” that is, a manifestation which distorts the contents of the unconscious in order to bypass the barrier of repression and find the best possible compromise between the satisfaction of the unconscious desire and the defense mechanisms of the super-ego.

According to Freud, neurotic symptoms have a meaning derived from the history of the patient. They would be representations repressed due to their sexual nature that become inaccessible to one’s awareness, that is, they cannot be expressed in words, which makes them pathological. Nevertheless, repression always fails, causing the return of the repressed: the unconscious desire seeks to express itself and be acknowledged, but it can only do so through a negotiation with the person’s defenses, reaching the conscious self in a disguised, symbolic or substitute manner.¹⁶

As Silvia Tubert remarks, by defining the unconscious as the subject of psychoanalytic study, Freud caused a radical decenterment of the individual with regard to the person’s self-knowledge, subverting the notion of the subject current in the philosophy and psychology of consciousness of his era.¹⁷ The Freudian subject is the subject of the unconscious, of the desire which it itself ignores. It is, then, a precarious, contradictory and unfolding subjectivity, which constantly reshapes itself in the discourse.¹⁸

The epistemology of psychoanalysis is based on listening: the word of the analysand will lead to the relations which make that person the subject of an unconscious desire. The analyst listens with only two tools: his wish to heal and a free-floating attention. In the context of an analytic session, and protected by that framework, the patient transfers or reedits, onto the figure of the therapist, ways of connecting that originated in the past. Transference becomes the path that allows the therapist to access the subconscious of the patient. Little by little, making use of his counter-transference and through interventions which range from interpretations to simple remarks, the psychoanalyst will make the analysand aware of aspects of himself or herself which he or she is unable to see. In general terms, *insight* is what is sought, that is, that the patient may come to understand his or her conflicts in association with an emotional experiencing full of certainty.

16

For more on this subject, see: Silvia Tubert, *Deseo y representación: convergencias de psicoanálisis y teoría feminista* (Madrid: Editorial Síntesis, 2003).

17

Ibid.

18

Ibid.

sobre la figura del terapeuta, formas de vincularse que provienen del pasado. La transferencia se convierte en la vía a través de la cual el analista accede al inconsciente del paciente. Poco a poco, y haciendo uso de su contratransferencia, el analista irá devolviendo —a través de intervenciones que van desde interpretaciones hasta simples señalamientos— aspectos de sí mismo que el analizando es incapaz de ver. En líneas generales se busca el *insight*, es decir, que el paciente pueda llegar a la comprensión de sus conflictos en asociación con una vivencia afectiva de certeza.

Ahora bien, es importante reconocer que el día de hoy los desarrollos teóricos y prácticos del psicoanálisis son tan disímiles que no hay posibilidad de centralizarlos. En su libro *Political Freud*¹⁹, el historiador Eli Zaretsky afirma que el psicoanálisis funcionó simultáneamente en tres niveles: como una teoría de la mente, como un nuevo paradigma para la interpretación cultural y, finalmente, como un compromiso ético con la autorreflexividad. Durante los años setenta, dice Zaretsky, el psicoanálisis habría perdido su lugar privilegiado en varias de estas áreas. Así, la teoría de la mente dio lugar a la neurociencia y su aproximación a la cultura encontró lugar en las universidades, en forma de los estudios culturales y de género. No obstante, el compromiso ético con la autorreflexión ha permanecido como algo muy propio a la disciplina y práctica clínica psicoanalítica. Así, el objetivo del análisis no es la internalización de ningún valor específico, sino, más bien, de la actitud analítica en sí misma, esto es, de la capacidad de analizar nuestros afectos en conflicto sin juzgarlos. Este giro hacia “adentro” o, en otras palabras, hacia la autorreflexividad, representó una intensificación en el interés por las emociones, los sentimientos y los afectos como objetos de investigación científica, interrogando binarios o dualismos como razón/emoción, interior/exterior, público/privado, masculino/femenino; sobre los cuales se ha construido el pensamiento científico moderno.

Sea como fuere, la apuesta del psicoanálisis es que de la capacidad de elaboración de la experiencia inconsciente surja una nueva responsabilidad moral. Donde “estuvo el ello, estará el yo”, afirmaba Freud. El análisis es interminable y los conflictos nunca desaparecen, el proceso de ir construyendo un saber sobre sí mismo es largo y penoso. Además, no existe resolución armoniosa entre la cultura y el sujeto deseante. El malestar es inherente a toda forma de vida cultural. Trabajar, amar y sonreír es lo que para Freud define una buena vida, el bienestar reside, entonces, en lograr una “infelicidad común” o, dicho de otro modo, en ubicar nuestro deseo inconsciente e identificarnos con nuestro síntoma, para recuperarlo desde un proyecto que nos permita habitar el mundo.

19

Eli Zaretsky, *Political Freud* (Nueva York: Columbia University Press, 2015).

Now, it is important to acknowledge that nowadays the theoretical and practical developments of psychoanalysis are so varied it is impossible to centralize them. In his book *Political Freud*,¹⁹ historian Eli Zaretsky maintains that psychoanalysis worked simultaneously on three levels: as a theory of the mind, as a new paradigm for the interpretation of culture, and finally, as an ethical commitment to self-reflection.

During the 1970's, says Zaretsky, psychoanalysis lost its privileged place in several of these areas. Thus, the theory of the mind gave way to neuro-science and its approach to culture found a place in universities, where it informed cultural and gender studies. Nevertheless, an ethical commitment to self-reflection has remained a very characteristic feature of the discipline and clinical practice of psychoanalysis. Hence, the aim of analysis is not the internalization of any specific value, but, rather, the analytic attitude in itself, the capacity to analyze our conflictive affections without judging them. This shift "inwards," or, in other words, towards self-reflection, represented an intensification of the interest in emotions, feelings, sentiments and affects as subjects of scientific investigation, interrogating binary or dual oppositions, like reason/emotion, inward/outward, public/private, male/female, out of which modern scientific thought has been constructed.

Be that as it may, the wager of psychoanalysis is that a new moral responsibility may arise from the capacity to elaborate on unconscious experience. "Where the id was there the ego shall be," Freud maintained. Analysis is endless and the conflicts never disappear: the process of building a knowledge of oneself is long and painful. In addition, there is no harmonious resolution of the conflict between culture and the desiring subject. The malaise is inherent to every form of cultural life. To work, love and smile is the definition of a good life for Freud. Well-being thus lies in achieving a "common unhappiness," or, to put it another way, in finding our unconscious desire and identifying ourselves with our symptom, in order to recover it through a project that enables us to live in the world.

III. Ayahuasca and the reencounter with a millenary spirituality

Ayahuasca is a Quechua word whose roots are "aya," which means soul or a dead person, and "huasca," which means rope or vine. Therefore, it could be translated as "vine of the souls" or "vine of the dead." Its use has spread through almost all the indigenous cultures living in the Amazon basin of Peru, Ecuador, Colombia, Venezuela and Brazil. In addition, in recent decades its internationalization has begun, thanks both to its medicinal and/or therapeutic use and its adoption by a series of religious cults²⁰—natives of Brazil but with thousands of followers around the world—based specifically in its ritual and regular use.

Ayahuasca is a powerful psychotropic substance which results from the lengthy cooking of two Amazonian plants:

19

Eli Zaretsky, *Political Freud* (New York: Columbia University Press, 2015).

20

The best known ayahuasca churches are: Barquinha, Igreja do Santo Daime and União do Vegetal.

III. Ayahuasca y el reencuentro con una espiritualidad milenaria

Ayahuasca es una palabra quechua que deriva de las raíces “aya”, que significa alma o muerto, y “huasca”, que significa sogá o liana. Por lo tanto, se traduce al español como “Soga de las almas” o “Liana de los muertos”. Su uso es extendido y milenarío a lo largo de casi todas las culturas indígenas asentadas en la cuenca amazónica de Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela y Brasil. Además, en las últimas décadas ha iniciado su internacionalización gracias tanto a la expansión de su uso medicinal y/o terapéutico, como a una serie de cultos religiosos²⁰ —originarios de Brasil pero con miles de adeptos alrededor del mundo— específicamente constituidos en torno a su ingesta ritual regular.

La ayahuasca es un potente psicotrópico que resulta de la prolongada cocción de dos plantas amazónicas: la ayahuasca, que es una liana, y las hojas de un arbusto conocido como chacruna. Al tener como principio activo el DTM²¹, desde una perspectiva exclusivamente farmacológica, la chacruna es la que produce los efectos de ampliación de conciencia. Sin embargo, tanto la chacruna como la ayahuasca, ingeridas por separado, tienen escaso efecto psicotrópico.

Hay estudios que sostienen que el DTM es una sustancia endógena a nuestro organismo. Es decir, que se produciría de forma natural en el cuerpo de todos los seres humanos y que, además, cumpliría un rol fundamental en la visualización de los sueños, experiencias místicas y estados cercanos a la muerte.²² El DTM está considerado como uno de los enteógenos²³ más potentes que existen, pero desafortunadamente también es uno de los componentes incluidos en la lista de sustancias internacionalmente vedadas. Por ello, pese a que el uso de plantas con propiedades enteógenas tiene un largo historial como instrumento para la exploración de la psique humana, casi toda la investigación científica y académica alrededor de las mismas se suspendió durante los últimos 30 años debido a la política de prohibicionismo norteamericana.²⁴

En esa línea, y como afirman Alfredo Iturriaga y Ronald Rivera, el primer paso para comprender el estatus legal del ayahuasca en el contexto internacional es establecer una diferencia categórica entre su uso como una medicina ancestral y el DTM salido de un laboratorio. La ayahuasca no es una droga sino una medicina cuyos efectos beneficiosos están ampliamente comprobados. En el caso del Perú, tiene más de 5000 años de historia y recientemente ha sido declarada patrimonio cultural de la nación. Su ingesta no pudo ser borrada por el genocidio cultural al que fueron sometidos los pueblos amazónicos a raíz del proceso de evangelización ni por la esclavitud durante la época del caucho ni, más recientemente, por la violencia terrorista.²⁵

Una de las principales características del curanderismo con ayahuasca es el pertenecer a una cosmología o comprensión del universo, dentro de la cual se reconoce una multiplicidad

20

Los más conocidos de estos cultos son: la Barquinha, la Igreja do Santo Daime y la União do Vegetal.

21

N,N-dimetiltriptamina, es un alcaloide triptamínico de núcleo indólico presente en numerosas plantas y seres vivos.

22

Ver más en: Alfredo Iturriaga San José & Ronald Rivera Cachique, *Ayahuasca: técnica aborigen del autoconocimiento, de la selva su espíritu* (Lima: Rumi Ediciones, 2016).

23

El término enteógenos fue introducido para describir las propiedades de algunas plantas medicinales como la ayahuasca y evitar las connotaciones asociadas tanto a la palabra alucinógeno (considerada imprecisa y peyorativa) como al término psicodélico (demasiado ligado a la contracultura de los años sesenta).

24

Alfredo Iturriaga San José & Ronald Rivera Cachique, *op. cit.*

25

Ibid.

ayahuasca, which is a vine, and the leaves of a bush known as chacruna. From a strictly pharmacological point of view, chacruna, whose active ingredient is DMT,²¹ is the awareness-expanding element. However, chacruna or ayahuasca taken on their own have negligible psychotropic effects.

Some studies claim that DMT is a substance endogenous to our bodies. That is, it is naturally produced in the bodies of all human beings, and it plays a fundamental role in the visualization of dreams, mystical experiences and near-death experiences.²² DMT is regarded as one of the most powerful entheogens²³ in existence, but unfortunately it is on the international list of prohibited substances. For that reason, despite the fact that the use of plants with entheogenic properties has a long tradition as a tool for the exploration of the human psyche, almost all scientific and academic investigations of them has been suspended during the past thirty years due to the prohibitionist policy of the United States.²⁴

Along those lines and as Alfredo Iturriaga and Ronald Rivera state, the first step towards understanding the legal status of ayahuasca in an international context is to make a categorical distinction between its use as an ancestral medicine and a laboratory-produced DMT. Ayahuasca is not a drug but a medicine whose beneficial effects are widely proven. In the case of Peru, it has a tradition of more than 5,000 years and was recently declared part of that country's cultural heritage. The cultural genocide of the Amazonian peoples due to their evangelization or enslavement during the rubber boom was not able to wipe it out, nor did recent waves of terrorist violence²⁵ against such groups.

One of the main characteristics of indigenous healing with ayahuasca is that it pertains to a cosmology or understanding of the universe that recognize a multiplicity of spirits and forces actively intervening in our lives.²⁶ "To return to the *maloca*" [the ceremonial long house] is the term the indigenous peoples of the Amazon, represented by an entity known as the Coordinator of the Indigenous Organizations of the Amazon Basin [**Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica — COICA**] employ to explain their understanding of wellbeing. For them, "to return to the *maloca*" means "to recover our ancestral knowledge and harmonious relationship with the environment. To understand that we are not individual but collective creatures, living in a circular time where the future is always behind us and the present and past ahead of us, with the individual and collective teachings and lessons of the process of an immemorial life."²⁷

In this context, the ritual of ayahuasca plays a fundamental role, since it works as the gateway to reestablishing a sacred relationship with those elemental forces. It is a healing process which reintegrates the patient into a larger reality and takes place within a holistic process in which the physical, mental, material and spiritual dimensions of life are fully acknowledged and honored as part of a dynamic and indivisible whole.²⁸ While it is the plant that heals and teaches, the role of the maestro/

21

N,N-Dimethyltryptamine is a tryptamine alkaloid with an indole nucleus found in many plants and live beings.

22

To learn more about this subject, see: Alfredo Iturriaga San José & Ronald Rivera Cachique, *Ayahuasca: técnica aborigen del autoconocimiento, de la selva su espíritu* (Lima: Rumi Ediciones, 2016).

23

Entheogens is a term to describe the properties of some medicinal plants like ayahuasca and avoid the connotations found in the words hallucinogen (which is regarded as imprecise and pejorative) or psychedelic (which is too closely linked to the counter-culture of the 1960's).

24

Alfredo Iturriaga San José & Ronald Rivera Cachique, *Ayahuasca: técnica aborigen del autoconocimiento, de la selva su espíritu* (Lima: Rumi Ediciones, 2016).

25

Ibid.

26

To learn more about this, see: Alfredo Iturriaga San José & Ronald Rivera Cachique, op. cit.

27

Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), *Buen Vivir/Vivir Bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, (Lima, www.minkandina.org: 2010).

28

In addition to having the abovementioned properties, drinking ayahuasca is a ritual and tool for social cohesion and

de espíritus y fuerzas que interfieren activamente en el devenir de nuestras vidas.²⁶ “Volver a la maloca” es la expresión que los pueblos indígenas de la Amazonía, agrupados en la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), han acuñado para dar cuenta de su forma de entender el bienestar. “Volver a la maloca” significa para ellos “recuperar el saber ancestral y la relación armoniosa con el medio. Entender que no somos seres individuales sino colectivos, viviendo en un tiempo circular, donde el futuro siempre está atrás, y el presente y el pasado delante de nosotros, con las enseñanzas y las lecciones individuales y colectivas del proceso de vida inmemorial”.²⁷

En este contexto, el ritual de ayahuasca juega un rol fundamental, pues funciona como la puerta de entrada para retomar la relación sagrada con estas fuerzas elementales. Se trata de un proceso curativo que reintegra al paciente a una realidad más grande, y que toma lugar dentro de un proceso holístico en el que se reconocen y honran plenamente las dimensiones física, mental, material y espiritual como parte de un todo dinámico e indivisible.²⁸ Si bien es la planta la que cura y la que enseña, la función del maestro/ médico tradicional/ curandero ayahuasquero o chamán, es la de facilitar las condiciones para que pueda darse este contacto íntimo y profundo entre la planta y el paciente. Para ello, su herramienta son los *ícaros*, cantos que enseñan al paciente el camino de ida y vuelta durante el estado de trance. Más allá del *ícaro*, el chamán no dice mucho, no hay intentos explicativos, cierres ni conclusiones. La experiencia con ayahuasca tiende a subrayar el hecho de estar vivo. Su objetivo es devolver el equilibrio al paciente al poner a andar algo que estaba trabado.

En este proceso, la purga es muy importante. La limpieza del ayahuasca es integral y permite depurar los sentimientos negativos almacenados tanto en el cuerpo como en la mente. En las experiencias con ayahuasca hay varios momentos: momentos muy orgánicos de pura sensibilidad y momentos de una lucidez extraordinaria que curan y llevan al autoconocimiento. “Frente a la psicoterapia que es un proceso de largo plazo, la ayahuasca te permite ver todo en una sola sesión”.²⁹ Además, la palabra cumple un rol mucho menos importante, incluso no se experimenta como necesaria. Hay una comprensión natural de que no hace falta recordar, de que la sanación no pasa por recordar lo que se experimentó sino que radica, más bien, en la experiencia misma de lo acontecido. “No hay pérdida de conocimiento, por el contrario es un estado de ampliación de la conciencia... El ayahuasca no es disociativa, sino integrativa”.³⁰

En *Antipodas de la mente*, Benny Shanon plantea que todas las funciones mentales que asociamos con la condición humana —incluidas la memoria, la imaginación y el lenguaje, entre otras— habrían surgido como resultado de las interacciones con plantas enteógenas.³¹ Así, Shanon sugiere que los efectos alucinógenos que producen estas plantas habrían sido agentes determinantes para nuestro salto evolutivo y que en

26

Ver más en: Alfredo Iturriaga San José & Ronald Rivera Cachiue, *op. cit.*

27

Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), *Buen Vivir/Vivir Bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, (Lima, www.minkandina.org: 2010).

28

Además de cumplir las funciones antes descritas, la ingesta de ayahuasca funciona como un ritual e instrumento para la cohesión social y sentido de comunidad. De hecho, se ha dicho que el ayahuasca propicia estados de telepatía que dentro del marco ritual facilitan las decisiones colectivas que involucran los intereses de toda la comunidad. Ver más en: Alfredo Iturriaga San José & Ronald Rivera Cachiue, *op.cit.*

29

Chamán Rawa Muñoz en conversación con la autora. Agosto de 2016.

30

Ibid.

31

Benny Shanon, *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

traditional doctor/ayahuasca healer or shaman is to provide the conditions in which this intimate and profound contact between the plant and the patient may take place.

The tool the shaman uses to achieve that are his *ícaros*, chants which show the patient the paths that go in and out during the trance state. Apart from the *ícaros*, the shaman does not speak much: he does not try to explain or draw lessons or conclude. The ayahuasca experience tends to underline the fact of being alive. Its aim is to restore the patient's equilibrium by allowing something stuck to run again.

During this process, the purge is very important. The ayahuasca cleansing is integral and enables the patient to purify the negative feelings stored both in his body and mind. In the ayahuasca experiences there are several stages: very organic moments of pure sensibility and moments of extraordinary lucidity which heal and lead to self-knowledge. "Compared to psycho-therapy, which is a long-term process, ayahuasca enables you to see everything in a single session".²⁹ In addition, the word plays a much less important role, it is not even felt to be necessary. There is a natural understanding that remembering is not important, healing does not involve recalling what was experienced, but lies, instead, in the very experience. "There is no loss of awareness. On the contrary, it is a state of expanded awareness... ayahuasca is not dissociative but integrative."³⁰

In *The Antipodes of the mind*, Benny Shanon argues that all of the mental functions which we associate with the human condition—including memory, imagination and language, among others— may have arisen from interactions with entheogenic plants.³¹ Thus, Shanon suggests that the hallucinatory effects of these plants might have been decisive in our evolutionary leap and that the origin of many, if not all, of humanity's cultures and religions may lie in them. In fact, a new way of interpreting these vegetal compounds is to regard them as inter-species pheromones that spread information from one species to another in order to mediate our relationships with the environment.³²

Currently, many practitioners of ayahuasca claim that this medicinal plant might become a catalytic influence in the awareness shift regarding the world environmental crisis and the indigenous nations belonging to the COICA are ever more aware that the suppression of the religious use of psychoactive plants is a matter of civil rights and its restriction amounts to the repression of a legitimate religious sensibility, based on relations between men and plants which have existed since time immemorial. The "Western, civilized" structures of economic, ecclesiastical, judicial and political power regard such messages as a threat, a fact which is seen in the constant abuses imposed on the indigenous peoples and the efforts to prohibit the ritual use of ayahuasca and other sacred plants.

...28

a sense of a community. In fact, it is said that ayahuasca causes telepathic states which, within the ritual framework, facilitate the collective decisions of interests to the whole community. To learn more about this subject, see: Alfredo Iturriaga San José & Ronald Rivera Cachique, *op. cit.*

29

The shaman Rawa Muñoz in conversation with the author. August, 2016.

30

Ibid.

31

Benny Shanon, *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

32

Alfredo Iturriaga San José & Ronald Rivera Cachique, *op. cit.*

ellos radicaría el origen de muchas, si no todas, las culturas y las religiones de la humanidad. En efecto, una nueva forma de interpretar estos compuestos vegetales es considerarlos como feromonas interespecies, que cumplen la función de llevar información de una especie a otra con el fin de mediar las relaciones con el entorno.³²

Actualmente, muchos adeptos del ayahuasca sostienen que esta planta medicinal podría convertirse en una influencia catalítica en el cambio de conciencia del medio ambiente global, y los pueblos indígenas que forman parte del COICA están más conscientes que nunca de que la supresión del uso religioso de plantas psicoactivas es un asunto de derechos civiles y que su restricción es la represión de una sensibilidad religiosa legítima basada en las relaciones entre hombres y plantas que ha tenido lugar desde tiempos inmemoriales. Las estructuras del poder económico, eclesiástico, judicial y político del mundo “occidental/civilizado” perciben tales mensajes como una amenaza, hecho que se evidencia en los constantes atropellos a los que son sometidos los pueblos indígenas y los esfuerzos para prohibir el uso ritual de la ayahuasca y otras plantas sagradas.

32

Alfredo Iturriaga San José &
Ronald Rivera Cachique, *op. cit.*

Conclusiones provisionales

A lo largo de este texto he presentado tres modelos que, aunque sumamente disímiles, conviven como posibles caminos hacia el bienestar en el mundo contemporáneo.

El modelo hegemónico es, sin duda, el de la “ontología de negocios” del capitalismo. Desde esta perspectiva el bienestar estaría en la sumisión de la mente al mundo. Es decir, en adaptarse al sistema capitalista y ser lo más competitivo posible. Dicha ideología se ha cristalizado en las últimas décadas en una nueva forma de vida que combina una productividad desenfrenada con una precariedad generalizada, y que se ha impuesto con violencia como el nuevo *statu quo*.

En este marco, la psicotropificación actúa como un potente programa de control social amparado por la industria farmacológica. Si bien hay que reconocer que la medicación ha aliviado el sufrimiento de muchos, el problema es que elimina la capacidad de experimentar la gama completa de emociones humanas y la libertad de regularlas independientemente para sobreponerse, o no, a las mismas. Es decir, nos impide tanto asumir que el dolor es parte fundamental de la experiencia humana como un componente inevitable de cualquier tipo de duelo.

Por otro lado, como alternativas a este discurso hegemónico, he presentado dos formas distintas de entender el bienestar. La del psicoanálisis y su apuesta por la autorreflexión; y la de la ingesta ritual del ayahuasca y el reencuentro con una espiritualidad milenaria. Actualmente ambos constituyen discursos subordinados por ser considerados conocimientos ingenuos o que se encuentran por debajo del nivel de científicidad requerido. Sin embargo, no solo son prácticas reflexivas y críticas

Provisional conclusions

In the course of this essay, I have presented three models, which, while very dissimilar, coexist as possible paths towards wellbeing in the contemporary world.

The hegemonic model is, without doubt, that of the “ontology of business” of capitalism. From that standpoint, wellbeing lies in the submission of the mind to the world. That is, in adapting oneself to the capitalist system and being as highly competitive as possible. In recent decades, that ideology has crystallized into a new way of life which combines an unchecked productivity with a generalized precariousness and has been violently imposed as the new status quo.

Within this framework, psychotropification acts as a powerful program of social control backed by the pharmacological industry. While we should acknowledge that medication has relieved the suffering of many people, the problem is that it eliminates the capacity to experience the full range of human emotions and the freedom to regulate them, independently, in order to overcome them or not. That is, it prevents us from acknowledging that sorrow is both a fundamental human experience and an inevitable component of any kind of mourning.

As an alternative to this hegemonic discourse, two different ways of understanding wellbeing have arisen. That of psychoanalysis and its wager on self-reflection; and that of the ritual ingestion of ayahuasca and a reencounter with a millenary spirituality. At the current time, both discourses have been subordinated to the mainstream one, since they are regarded as naïve or lacking scientific rigor. However, they are not only reflective and critical practices in the face of what is sold to us as the “natural order of things”, but have converging long-term objectives.

Thus, both psychoanalysis and the ritual use of ayahuasca remind us that we are not autonomous beings but depend on the gaze, the recognition and care of others to fully experience ourselves as subjects. They also evoke a connection between subjectivity and the broadest institutional training which the social ambit organizes by deprivatizing and depersonalizing toxic states of mind. Finally, they represent an intensification of a unique and inalienable quest for greater self-knowledge and finding original answers to a series of questions which cross the human experience. What drives that search is not only the wish to ease the suffering but also to underline the thrill of self-discovery.

Whatever the path we choose, it is clear that wellbeing is not the original condition but the result of the struggle against a symbolic violence which reduces us to the components of a machine. As Sueley Rolnik states, “wellbeing has to do with the affirmation of life as a creative force, with its power of expansion, which depends on an aesthetic manner of apprehending the world. It is the opposite of a relation of

frente a lo que se nos presenta como el “orden natural de las cosas”, sino que confluyen en sus objetivos a largo plazo.

Así, tanto el psicoanálisis como el uso ritual del ayahuasca nos recuerdan que no somos seres autónomos sino que dependemos de la mirada, el reconocimiento y el cuidado del otro para experimentarnos plenamente como sujetos. Además, evocan una conexión entre la subjetividad y las formaciones institucionales más amplias que organizan el ámbito social, desprivatizando y despersonalizando estados afectivos tóxicos. Finalmente, representan la intensificación de una búsqueda única e inalienable orientada hacia un mayor autoconocimiento y a encontrar respuestas originales para una serie de interrogantes que atraviesan la experiencia humana. Lo que anima tal búsqueda no solo es aliviar el malestar, sino acentuar la emoción por el autodescubrimiento.

Sea cual fuere el camino que escojamos, queda claro que el bienestar no es la condición original sino el resultado de la lucha contra la violencia simbólica que nos reduce a la condición de piezas de una maquinaria. Como afirma Sueley Rolnik, “el bienestar tiene que ver con la afirmación de la vida como fuerza creadora, con su potencia de expansión, lo que depende de un modo estético de aprehensión del mundo. Se trata de lo contrario a una relación de complacencia sumisa, marcada por una disociación de las sensaciones y por la desactivación de la ensoñación.. Tiene que ver, más bien, con la experiencia de participar en la construcción de la existencia, lo que da sentido al hecho de vivir y promueve el sentimiento de que la vida vale la pena ser vivida”.

submissive compliance, marked by a disassociation of feelings and the deactivation of dream states... Rather, it has to do with the experience of participating in the construction of existence, which gives meaning to the fact of living and leads to the feeling that life is worth living."

(TRANSLATED BY JIMMY WEISKOPF)

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1983)
- Berardi, Franco. *La fábrica de la infelicidad: nuevas forma de trabajo y movimiento global* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2003)
- Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), *Buen Vivir/Vivir Bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, (Lima, www.minkandina.org: 2010).
- Davies, William. "The Political Economy of Unhappiness", en *New Left Review* 71, 2011. Disponible en: <https://newleftreview.org/II/71/william-davies-the-political-economy-of-unhappiness>
- Federici, Silvia, "The Reproduction of Labour Power in the Global Economy and the Unfinished Feminist Revolution", en *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle* (Brooklyn, NY: Common Notions, PM Press, 2012), p. p. 91-111.
- Fisher, Mark. *Capitalist Realism: Is there no Alternative?* (Londres: OBooks, 2009)
- Frances, Allen. *Saving Normal: An Insider's Revolt against Out-of-control Psychiatric Diagnoses, DSM-5, Big Pharma, and the Medicalization of Ordinary Life* (Nueva York: William Morrow, 2013).
- Iturriaga, Alfredo y Rivera, Ronald. *Ayahwasca: técnica aborigen del autoconocimiento, de la selva su espíritu* (Lima: Rumi Ediciones, 2016)
- Moncrieff, Joanna. "Psychiatric Drug Promotion and the Politics of Neoliberalism", en *British Journal of Psychiatry* (2006), 188, 301-302. DOI: 10.1192/bjp.188.4.301
- Rolnik, Suely. *Geopolíticas del chuleo*, 2006. Disponible en: <http://eipcp.net/transversal/1106/rolnik/>
- Shanon, Benny, *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- Tubert, Silvia. *Deseo y representación: convergencias de psicoanálisis y teoría feminista* (Madrid: Editorial Síntesis, 2003)
- Zaretsky, Eli. *Political Freud* (Nueva York: Columbia University Press, 2015)

WORKS CITED

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983)
- Berardi, Franco. *La fábrica de la infelicidad: nuevas forma de trabajo y movimiento global* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2003)
- Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), *Buen Vivir/ Vivir Bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, (Lima, www.minkandina.org: 2010).
- Davies, William. "The Political Economy of Unhappiness", in *New Left Review* 71, 2011. Available at: <https://newleftreview.org/11/71/william-davies-the-political-economy-of-unhappiness>
- Federici, Silvia, "The Reproduction of Labour Power in the Global Economy and the Unfinished Feminist Revolution", in *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle* (Brooklyn, NY: Common Notions, PM Press, 2012), p. p. 91-111.
- Fisher, Mark. *Capitalist Realism: Is there no Alternative?* (London: Zero Books, 2009)
- Frances, Allen. *Saving Normal: An Insider's Revolt against Out-of-control Psychiatric Diagnoses, DSM-5, Big Pharma, and the Medicalization of Ordinary Life* (New York: William Morrow, 2013).
- Iturriaga, Alfredo y Rivera, Ronald. *Ayahuasca: técnica aborigen del autoconocimiento, de la selva su espíritu* (Lima: Rumi Ediciones, 2016)
- Moncrieff, Joanna. "Psychiatric Drug Promotion and the Politics of Neoliberalism", en *British Journal of Psychiatry* (2006), 188, 301-302. DOI: 10.1192/bjp.188.4.301
- Rolnik, Suely. *Geopolíticas del chuleo*, 2006. Availabe at: <http://eipcp.net/transversal/1106/rolnik/>
- Shanon, Benny, *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- Tubert, Silvia. *Deseo y representación: convergencias de psicoanálisis y teoría feminista* (Madrid: Editorial Síntesis, 2003)
- Zaretsky, Eli. *Political Freud* (New York: Columbia University Press, 2015)

TOXICONOMÍAS

Rafael Castellanos

Primera parte *ideología, consciencia, LSD*

droga z III, *Im D.* drog 1. «wydzielony pas ziemi łączący poszczególne miejscowości lub punkty terenu, przystosowany do komunikacji»: Szosą jechaliśmy zaledwie kilka minut, po czym skręciliśmy w boczną polną drogę. *Hertz P. Sedan 104.* Nie chodzisz kraść koni ani nie rozbijasz na publicznej drodze! *ZER. Przedw. 232.* Droga wiję się po wspaniałych, piętrzących się wiaduktach, to zagłębia w czarne tunele, skręca kapryśnie, wygina nagle. *KRASZ. Kartki 31.* W środku na snopie zboża ekonom usiadłszy, nudzi się, kręci głową, roboty nie patrzy, pogląda na gościniec, na drogi rozstajne, kędy działy się jakieś rzeczy nadzwyczajne. *Micz. Tad. 170.* Ktokolwiek chcesz jechać spo-rzej, na ścieżkę ty z gościńca nie bocz dla zlej drogi, bo często zawiążniesz gorzej. *TREMB. Bajki 12.* Mieszkać przez drogę. Δ Droga startowa «tor, pas ziemi na lotnisku, przeznaczony do startowania samolotu» Δ Sanna droga «droga pokryta śniegiem, umożliwiająca jazdę saniami» Δ Droga bita in. szosa «droga o nawierzchni wykonanej ze żwiru lub tłuczonego kamienia i ubitej specjalnym walcem»: Jedziemy do Nieświeża — bitą, prostą drogą, która (...) ma być drogą najkrótszą. *Synox. Wędr. 68.* Δ Droga polska «droga polna»: A droga, którą jechali nasi podróżni, była prawdziwie polska, kręta i wąska, tak jak ją sam Pan Bóg stworzył. *ZACHAR. Jarema 1.*

φ *fraz.* Rozbój na równej drodze «bezcelna napad; zabranie komu czego gwałtem, bezprawnie» Δ Swoją drogą «a właśnie, właśnie, jednak, mimo wszystko»: Swoją drogą (...) *Arystotelesa* z powodu zbyt lapidarnego lub niejasnego tekstu (który doszedł nas prawdopo-

droga drodze, drogę; dróg: droga główna, ale:
Droga Mleczna, Droga Królewska (w Gdańsku)
drogi; drodzy; droższy
drogo; drożej

Droga; manera, querida, camino, carretera, vía,
Vía Láctea (Droga Mleczna), vía principal (Droga Królewska)...

TOXICONOMIES

Rafael Castellanos

First part

ideology, consciousness, LSD

droga z III, *Im D.* drog 1. «wydzielony pas ziemi łączący poszczególne miejscowości lub punkty terenu, przystosowany do komunikacji»: Szosą jechaliśmy zaledwie kilka minut, po czym skręciliśmy w boczną polną drogę. HERTZ P. *Sedan 104*. Nie chodzisz kraść koni ani nie rozbijasz na publicznej drodze! ZEM. *Przedw.* 252. Droga wiję się po wspaniałych, piętrzących się wiaduktach, to zagłębia w czarne tunele, skręca kapryśnie, wygina nagle. KRASZ. *Kartki 51*. W środku na snopie zboża ekonomusiadłszy, nudzi się, kręci głową, roboty nie patrzy, pogląda na gościniec, na drogi rozstajne, kędy działy się jakieś rzeczy nadzwyczajne. MICK. *Tad.* 170. Ktokolwiek chcesz jechać sporzej, na ścieżkę ty z gościńca nie bocz dla złej drogi, bo często zawiążniesz gorzej. TREMA. *Bajki 12*. Mieszkać przez drogę. Δ Droga startowa «tor, pas ziemi na lotnisku, przeznaczony do startowania samolotu» Δ Sanna droga «droga pokryta śniegiem, umożliwiającą jazdę saniami» Δ Droga bita in. szosa «droga o nawierzchni wykonanej ze żwiru lub tłuczonego kamienia i ubitej specjalnym walcem»: Jedziemy do Nieświeża — bitą, prostą drogą, która (...) ma być drogą najkrótszą. SZKŁOZ. *Wędr.* 68. Δ Droga polska «droga polna»: A droga, którą jechali nasi podróżni, była prawdziwie polska, kręta i wąska, tak jak ją sam Pan Bóg stworzył. ZACHAR. *Jarema 1*.
Ø *fraz.* Rozbój na równej drodze «bezcelna napaść; zabranie komu czego gwałtem, bezprawnie» Δ Swoją drogą «a właśnie, właśnie, jednak, mimo wszystko»: Swoją drogą (...) Arystotelesa z powodu zbyt lapidarnego lub niejaimego tekstu (który doszedł nas prawdopo-

droga drodze, drogę; drog: droga główna, ale:
Droga Mleczna, Droga Królewska (w Gdańsku)
drogi; drodze; droższy
drogo; drożej

Droga; manera, querida, camino, carretera, vía,
Vía Láctea (Droga Mleczna), vía principal (Droga Królewska)...

Un discurso sobre la droga en general será siempre un discurso ideológico, un discurso sin otro sentido que el de control social y el de la adhesión a un sistema de valores al que no le preocupa ni el saber ni la verdad. El contexto del discurso general sobre la droga es un contexto político en el peor sentido de la política. Un contexto en el que el saber y la ciencia no son instrumentos de descubrimiento, de crítica, análisis y verdad, sino, simplemente, herramientas para justificar una posición política: el poder de un grupo sobre otro. El control social es el vector de este juego de poder. ¿Acaso conocemos todavía otro sentido de la política? ¿Nos queda socialmente algo de otra práctica de la política? La gran mayoría de los discursos políticos se refieren, en uno u otro sentido, a “la droga”. Se trata de saber si ya es tiempo de liberalizar o si el dispositivo de la droga, esencialmente ideológico, es todavía una instancia necesaria del control social. Y aunque se trate cada vez de un ejemplo, de la marihuana y sus virtudes medicinales, o de la cocaína y sus carteles internacionales, la referencia es a una misma idea general, la de la droga que, como Cristo, se volvió un logos de carne y hueso.

Esta guerra contra las drogas Nixon la declaró explícitamente. Siguiendo la historia de la prohibición en los mismos Estados Unidos vemos, según una perspectiva más amplia, que se trata de una articulación más en una vieja historia que podría comenzar en 1906, por ejemplo, con una famosa ley conocida como la *Pure Food and Drugs Act* con la que la cocaína y la heroína se volvieron ilegales. Al cabo —sin cabo— de las décadas que pasan la prohibición persigue, de manera sin duda paranoica, una pregunta que la acosa pero que en su dogmatismo y su psicosis no logra plantear. Es evidente que una muy, muy vieja pregunta, con una exquisita complejidad histórica, no nos deja descansar. Ni a los perseguidos ni a los perseguidores se nos escapa del todo la intriga, detrás de cada *dosis*, en medio de cada sesión, cuando el rito se produce, de saber si la *droga* es una o múltiple. De saber si la sustancia que nos acosa es una o si son muchas.

Τί τὸ ὄν, pregunta Aristóteles, en su envío fundacional de lo que la gran tradición de la filosofía occidental llamara “la” metafísica. Con respecto a esta pregunta el mismo Aristóteles, a reglón seguido, sentenciaba: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰ ζητούμενον καὶ αἰ απορούμενον (“En la antigüedad y ahora y siempre buscaremos y siempre estaremos en dificultades”), τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία (Z. I. 1028 b -1). Se trata de una pregunta, entonces, que no nos abandonará nunca, que nos persigue tanto como nosotros la perseguimos a ella. Entre una y otra cosa, sin embargo, entre la pregunta que se plantea y la paciencia abismal con la que hay que recibirla, Aristóteles agrega una famosa inflexión. Una articulación que es parte de su legado interpretativo. Τί τὸ ὄν es una pregunta de una complejidad de la que da cuenta la confrontación con su traducción. “¿Qué es el ser?”, dice una de las traducciones canónicas. ¿Cómo explicita Aristóteles esta pregunta que, como tal, él no hace más que heredar? Τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία. ¿Qué es “τὸ ὄν”? es decir..., se traducirá de nuevo..., la sustancia. “Ον”

A discourse on drugs in general will always be an ideological discourse, a discourse with no other meaning than that of social control and adherence to a system of values that is neither concerned with knowledge nor with truth. The context of the general discourse on drugs is a political context in the worst sense of politics. A context in which knowledge and science are not tools of discovery, criticism, analysis and truth but simply tools to justify a political position: the power of one group over another; and social control is the vector of this power play. Do we know yet another sense of politics? Are we left, socially, with any other practice of politics? The vast majority of political speeches refer, in one way or another, to “drugs.” The question is whether it is time to liberalize or whether the drug device, essentially ideological, is still a necessary instance of social control. And even if there is a different example given each time; of marijuana and its medicinal virtues, or of cocaine and its international cartels, it always refers to the same general idea, that of the drug, which, like Christ, has become a logos of meat and bone.

Nixon declared this war on drugs explicitly. Following the history of prohibition in the United States itself, we see, from a broader perspective, that it is an articulation of an older story that could have begun in 1906, for example, with a famous law known as the Pure Food and Drugs Act that made cocaine and heroin illegal. At the end —without an end— of the decades that pass and in which prohibition pursues, doubtless in paranoia, a question still lingers, but in its dogmatism and psychosis it fails to ask. It is evident that a very old question, with an exquisite historical complexity, does not let us rest. Neither the persecuted nor the persecutors completely escape the intrigue, behind each *dose*, in the middle of each session, when the rite occurs, whether *the drug* is one or multiple. To know if the substance that harasses us is one or if there are many.

τὸ ὄν, Aristotle asks, in his foundational treatment of what the great tradition of Western philosophy calls “the” metaphysics. In regard to this question, Aristotle himself noted καί δη καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰετὶ ζητούμενον καὶ αἰετὶ ἀπορούμενον —“in antiquity, as well as now and always, we will forever search and will find ourselves in difficulties”— τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία (Z.1. 1028 b-1). It is a question, then, that will never abandon us, that pursues us as much as we pursue it. However, between the question that arises and the abysmal patience with which it must be received, Aristotle adds a famous inflection, an articulation that is part of his interpretive legacy. Τί τὸ ὄν is a question of a complexity that explains the difficulty of confronting its translation. “What is being?”, is one of the canonical translations. How does Aristotle explain this question, which as such he simply inherited? Τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία. What is, “τὸ ὄν”? That is to say... it will be translated again... the substance. “Ov” is grammatically a present participle that, as such, would be translated as “being”. “To ὄν” could be glossed as “what is being” —or, with the violence with which one might have to consider the question, “what being is.” A dimension of temporality, of movement, of change that is

es gramaticalmente un participio presente que se traduciría “siendo”. “Τὸ ὄν” se podría glosar como “lo que es siendo” o, con la violencia con la que tal vez habría que considerar la cuestión, “lo siendo”. Dimensión de la temporalidad, del movimiento, del cambio que se pierde no solo detrás de la traducción de “τὸ ὄν” por “ser” sino también detrás de lo que Aristóteles, siguiendo a Platón, llama “οὐσία”. La “substancia”, que se podría glosar a su vez: lo que permanece como substrato, pero que también se podría entender según el eco de “lo que hay a mano”, lo que hay a disposición, o “lo que hay” (en el sentido de lo que se tiene).

“La droga” como substancia no es del todo ajena a esta constelación. La droga es lo que hay que tener, y seguramente no solo según las lógicas de la adicción y del lujo. Fuera del contexto de esta guerra contra la “droga”, como determinación política e ideológica de un enemigo, “la droga” no tiene mucho sentido. Pero *nos* aplicamos con celo, perseguidos y perseguidores, en saber si la substancia, aquello de lo que no hay que carecer, es una o múltiple. La historia de la prohibición es la praxis teológico-política de esta pregunta. Es en su estructura propiamente teológico-política que esta praxis se define como la relación entre perseguidos y perseguidores. Disputa política y metafísica, cultural —en un sentido inusitado— y social que ya no se puede limitar a un espacio institucional preciso, policial o académico, terapéutico o religioso, y que tiene algo de aquella “realización de la filosofía” de la que el situacionismo hiciera, con y sin Hegel, una digna herencia revolucionaria.

Es en la definición o en la predefinición de la droga como substancia que empieza, aparentemente, el juego de esta ideología de la droga, y es allí donde nuestra interrogación adquiere también una insospechada profundidad histórica. Se podría decir, por ejemplo, *que sí*, que tenemos razón, que la droga no existe, que lo que hay es una multiplicidad de substancias, que “alteran” la “consciencia” y el “individuo”, que “transforman” la sociedad, para bien y para mal. Que, de pronto, lo que hay que hacer primero es un repertorio y una taxonomía. Tarea sin duda infinita que nos sugiere otro tipo de pregunta: ¿No es acaso con esta predeterminación de una multiplicidad indeterminada, como substancia, que entramos sin más, de lleno y sin darnos cuenta, en el juego de esta persecución? Porque quien se interesa por esta metafísica de las substancias no deja de estar sometido a ella, sometido a la pasión de un rito, a diferentes formas culturales de la ritualidad, de la tecnología y del consumo, desde la lectura, en la tradición de la biblioteca, a la escritura de la tradición, en los mambeaderos de la Amazonía. A menos de que en esta pasión, en su desbordamiento, se agote también esta metafísica, y que el agotamiento de la substancia fuese también el anuncio de otra relación entre la física y lo que tenga que venir después de esta.

El *pharmakon* sería una substancia, con todo lo que esa palabra puede connotar, en realidad de materia de virtudes ocultas, de profundidad criptada que niega su ambivalencia al análisis, preparando ya el espacio de la alquimia, si no

lost not only behind the translation of “τὸ ὄν” for “being” but also behind what Aristoteles, following Plato, calls “οὐσία”, the substance, which could be glossed in turn as: that which remains as a substrate; but which could also be understood according to the echo of “what is at hand,” what is available, or “what there is” (in the sense of what you have).

“The drug” as a substance is not entirely foreign to this constellation. The drug is what you have to have—and surely not only according to the logic of addiction and luxury. Outside the context of this war against the “drug,” as the political and ideological determination of an enemy, “the drug” does not make much sense. But we apply ourselves zealously, the persecuted and the persecutors, to the task of discovering if the substance, that of which we must not lack, is one or multiple. The history of prohibition is a theological-political praxis of this question! It is, in its properly theological-political structure, where this praxis is defined as the relationship between persecuted and persecutors. A political, metaphysical, cultural—in an unusual sense—and social dispute that can no longer be limited to a precise institutional, police, academic, therapeutic or religious space, and that has something of that “realization of philosophy” through which Situationism created, with and without Hegel, a dignified revolutionary heritage.

It is in the definition or pre-definition of the drug as substance where the game of this ideology of the drug apparently begins, and it is there where our interrogation also acquires an unsuspected historical depth. One could say for example that yes, we are right, the drug does not exist, that what we have is a multiplicity of substances that “alter” the “consciousness” and the “individual,” that “transform” society, for good and evil. That, perhaps, we should do first a repertoire and a taxonomy. An undoubtedly infinite task that suggests another type of question: Isn’t this pre-determination of an indeterminate multiplicity, as a substance, a way of entering, fully and without realizing it, the game of this persecution? For whoever is interested in this metaphysics of substances does not cease to be subjected to it, subjected to the passion of a rite, to different cultural forms of ritual, technology and consumption, going from reading, in the tradition of the library, to the writing of tradition, in the mambeaderos [places where mambe, a raw form of processed coca leaves, is orally consumed] of the Amazon. Unless in this passion, in its overflow, this metaphysics is exhausted too, and that the exhaustion of substance also becomes the announcement of another relation between physics and what is to come after it.

“The *pharmakon* would be a *substance*—with all that that word can connote in terms of matter with occult virtues, cryptic depths refusing to submit their ambivalence to analysis, already paving the way for alchemy—if we didn’t have eventually to come to recognize it as ant substance itself: that which resists any philosophy, indefinitely exceeding its bounds as

debiésemos llegar más adelante a reconocerla como la anti-substancia misma: lo que resiste a todo filosofema, lo que excede indefinidamente como no-identidad, no-esencia, no-substancia, y proporcionándole de esa manera la inagotable adversidad de su fondo y de su ausencia de fondo.¹

1

Jacques Derrida, "La farmacia de Platón", en *La diseminación*, trad. José Martín Arancibia (Madrid: Ed. Fundamentos, 1975), p. 102-103.

La droga, hay que insistir, no existe, ni siquiera como concepto. Lo que hay es una ideología que nos ha convertido en sus rehenes. No hay que hablar ni en pro ni en contra de la droga. Hay que exponer la textura de esta ideología hasta que sea posible empezar a hablar de las muchas multiplicidades, contextos sociales y culturales, habitualidades, excepcionales, usos y rituales muchas veces simplemente inconmensurables que recubre el recurso a una palabra que por sí misma parece volverse aquello que se supone designa. La unidad de las drogas no es la de un concepto, ni general ni específico, sino más bien la de la cosificación de una palabra. Su aparente operatividad, el aparente sobreentendido en el que nos encontramos cuando creemos saber de qué hablamos, no es más que la ausencia de un abandono que ha venido a ocupar esta palabra. Una cáscara vacía que aparenta ser el fruto de la discordia.

Sin embargo, si en lugar de suponer saber lo que se dice cuando se habla de "droga" recurrimos a un mecanismo tan sencillo como el de las muchas asociaciones que despierta este mote, lo que sale a relucir son los aspectos fundamentales de lo que caracteriza una ideología (y es esto lo que me ha convencido de venir acá y usar de manera insistente este concepto): no solo se trata de una palabra cosificada, su realidad positiva parece fuera de toda duda. Aunque lo único que se logre sacar en claro sean las muchas asociaciones que despierta, los muchísimos ejemplos que señalan un mecanismo de identificación. La cocaína es droga, la marihuana es droga, el LSD es droga, el DMT es droga; cuando no el café, la nicotina, el chocolate, el azúcar, etc.

No asistimos a la sumisión de lo particular bajo lo general, sino a una identificación que produce la falsa certeza de una realidad que no es otra cosa que la proyección de una psicosis colectiva. La droga, se dice, altera la percepción...

Es un modelo que se repite en la historia de la prohibición. Es un paradigma, sin lugar a dudas, que se precisa en el transcurso de esta historia. En 1966 detener la difusión del LSD se volvió, *repentinamente*, una prioridad en la agenda de los Estados Unidos

para lo cual era necesario para la prensa sensacionalizar el tema [sensationalize the subject: sensacionalizar el sujeto]. Y la prensa era diestra [was an old hand] en sensacionalizar drogas peligrosas. El estilo prevalente era el que Harry Anslinger había perfeccionado ya en los treinta, durante sus "reefer madness" campaigns contra la marihuana. Anslinger había guardado un voluminoso archivo con historias anónimas

nonidentity, nonessence, nonsubstance; granting philosophy by that very fact the inexhaustible adversity of what funds it and the infinite absence of what founds it.”¹

The drug, we must insist, does not even exist as a concept. What does exist is an ideology that has turned us into its hostages. There is no need to speak for or against drugs, what we need is to expose the texture of this ideology until we can begin to speak of the many multiplicities, social and cultural contexts, habitualities, exceptionalities, uses and rituals, often simply incommensurable, that cover the recourse to a word that by itself seems to become that which is supposed to designate. The unity of drugs is not that of a concept, neither general nor specific, but rather that of the reification of a word. Its apparent operability, the apparent assumptions in which we find ourselves when we think we know what we are talking about, is nothing more than the absence of an abandonment that has come to occupy this word: an empty shell that appears to be the fruit of discord.

However, if instead of supposing to know what is said when we talk about “drugs” we resort to a mechanism as simple as that of the many associations awakened by this motto, we find fundamental aspects of what characterizes an Ideology (and this is what convinced me to come here and use this concept insistently): it is not only a question of a reified word, its positive reality seems beyond doubt. Although the only thing that can be made clear is the many associations it arouses, the many examples that indicate a mechanism of identification. Cocaine is a drug, marijuana is a drug, LSD is a drug, DMT is drug; just the same as coffee, nicotine, chocolate, sugar, etc.

We do not attend to the submission of the particular underneath the general but to an identification that produces the false certainty of a reality that is nothing more than the projection of a collective psychosis. The drug, it is said, alters perception . . .

It is a model repeated in the history of prohibition. It is a paradigm, undoubtedly, needed in the course of this story. In 1966 stopping the spread of LSD became, *suddenly*, a priority on the agenda of the United States: “thus it was necessary for the press to sensationalize the subject. And the press was an old hand at sensationalizing dangerous drugs. The prevailing style was the one perfected by Harry Ainslinger back in the Thirties, during his “reefer madness” campaigns against marijuana. Ainslinger had maintained a voluminous file of anonymous marijuana horror stories, which he periodically fed to a credulous press (...) It was a curious thing, but if you changed a few nouns in any of the antimarijuana stories of the Thirties, you ended up with a reasonable facsimile of the standard “LSD madness” story as it began appearing in the spring of 1966.”²

Through the discourse of the mass media it is, of course, a matter of fabricating a consensus. But if it is so easy to fabricate this consensus, it is because the ideological discourse exploits

1

Jacques Derrida, “Plato’s Pharmacy” in *Dissemination*, Trans. Barbara Johnson (London: The Athlone Press, 1981), p. 70.

2

Jay Stevens, *Storming Heaven, LSD and The American Dream* (New York: Harper and Row, 1988), p 277.

sobre los horrores de la marihuana que periódicamente le administraba a la crédula prensa [...] Era algo curioso, pero si se cambiaban algunos nombres en cualquiera de las historias contra la marihuana [*antimarijuana stories*] de los treinta, se terminaba con un razonable facsímil del *standard "LSD madness" story* tal y como empezaron a aparecer en el verano de 1966.²

En el discurso de los medios masivos se trata, por supuesto, de la fabricación de un consenso. Pero si resulta tan fácil fabricar este consenso es porque el discurso ideológico explota la comodidad de lo que Joseph Gabel llama el “pensamiento predialéctico” del público: “Una diestra técnica de adiestramiento debe dejar que el público pueda participar de la comodidad del pensamiento predialéctico. Con ello se le da la ilusión de lograr una comprensión científica de la realidad”.³

Es este pensamiento predialéctico el que nos lleva a aceptar la existencia de la droga y la posibilidad, todavía más absurda, de una guerra contra las drogas. Como si justamente no tuviera que definirse en cada caso, histórica y culturalmente, en referencia a determinadas sociedades y a prácticas individuales, qué cosa puede en realidad tener las facultades extraordinarias que de manera intemporal y suprahistórica se le atribuyen a esa substancia de substancias que Occidente decidió definir negativamente como “droga”. Puesto que es además una definición —o una no-definición— etnocéntrica o, como también dice Gabel, sociocentrada.

La referencia a este autor es intencional. Gabel no se ocupa simplemente de explicar en qué consiste el discurso ideológico sino, igualmente, de mostrar que se trata de un discurso intrínsecamente esquizofrénico. No se trata de la transposición de un discurso clínico (el de la psiquiatría) sobre un discurso, digamos, sociológico, sino de un análisis que descubre en los dos casos una serie de paralelismos esenciales y sobre todo una misma férrea oposición a lo que Gabel llama el “pensamiento dialéctico”. Con ello no se trata de una doctrina ni de una filosofía, la de Hegel o la de Marx, sino de un “método”, es decir, para usar todavía conceptos más cargados y acentuar el juego de la paleonimia (de los viejos nombres), de una forma. En clave fenomenológica diríamos que no se trata del “qué”, sino del “cómo”. Y el “cómo”, esa es su virtud, se transforma. Es la movilidad de las formas a través de la transformación de la materia que, como forma, permanece.

Sobre lo que quiero llamar la atención con esta aproximación generosa, interpretativa, del “pensamiento dialéctico” es que nos encontramos muy cerca de nuevo del LSD, no como droga sino, como lo propusiera Grof, como un “amplificador no-específico”, quizá no simplemente de procesos psíquicos, sino de la psique, de su movilidad, maleabilidad o transformatividad esencial. Y este es el punto que también quería hacer acá, más allá del escudo o de la pantalla de la ideología de la droga, y plantear si acaso esta simpatía entre la movilidad del ser-en-el-mundo (la “consciencia”, la “psique”, etc.) y toda una familia de moléculas,

2

Jay Stevens, *Storming Heaven, LSD and The American Dream* (Nueva York: Harper and Row, 1988), p. 277. La “traducción” y los comentarios entre [] del autor.

3

Gabel, Joseph. *Ideologie und Schizophrenie, Formen der Entfremdung* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1967), p. 133. “Eine geschickte Überredungstechnik muss das Publikum an der Bequemlichkeit des vordialektischen Denkens teilhaben lassen, wobei es ihm die Illusion verschafft, ein wissenschaftliches Verständnis für die Wirklichkeit aufzubringen.”

the comfort of what Joseph Gabel calls the public's "pre-dialectical thinking": "A clever technique of persuasion must benefit its public with the comfort of pre-dialectical thought, while giving it the illusion of arriving at a scientific understanding of reality."³

It is this pre-dialectical thinking that leads us to accept the existence of the drug and the even more absurd possibility of a war on drugs. As if it shouldn't be defined in each case, historically and culturally, in reference to certain societies and individual practices, what can really have the extra-ordinary powers that, in a timeless and supra-historical way, are attributed to that substance of substances that the West decided to define negatively as "drug." Since it is also an ethno-centric definition—or non-definition—or, as Gabel also says, socio-centered.

The reference to this author is intentional. Gabel is not simply concerned with explaining what the ideological discourse consists of, but with showing that it is intrinsically schizophrenic. It is not a matter of transposing a clinical discourse (that of psychiatry) onto a, let's say, sociological discourse but rather an analysis that discovers in both cases a series of essential parallels and, above all, the same fierce opposition to what Gabel calls "dialectical thought." This is not a doctrine or a philosophy. It is not Hegel's or Marx's, but a "method," that is, to use even more heavily loaded concepts and to accentuate the game of paleonymy (of the old names), a form. In phenomenological terms we would say that it is not the "what" but the "how." And the "how," which is its virtue, is transformed. It is the mobility of forms through the transformation of matter, which, as form, remains.

But what I want to call attention to with this generous, interpretive approach to "dialectical thinking" is that we are very close to LSD again, not as a drug but, as Grof proposed it, a "non-specific amplifier," maybe not simply of psychic processes but of the psyche itself, of its mobility, malleability or essential transformability. And this is the point I also wanted to make here, beyond the shield or the screen of drug ideology, to ask if whether this sympathy between the mobility of being-in-the-world (the "consciousness," the "Psyche," etc.) and a whole family of molecules, plants, and an extremely complex pharmacokinesis, is not also what the discourse surrounding drugs achieves through a skyzo-ideological effect. That is to say: instead of being able to follow the thread of a singular experience, we are paralyzed by this theological-political entity, which the law and government, abstracting from what has been called the "history of humanity," are calling "the drug."

LSD, in this case, is identified with "the drug," a word that seems to have a life of its own, that materializes and is reified in the same way that the work is "alienated" as merchandise. The alienation of the labor force as a commodity is not alien to the reification of consciousness. If the background to the LSD prohibition is, as we said, that of a culture war, then it was not simply a confrontation between two cultures but the

3

Gabel, 1967, *Ideologie und Schizophrenie, Formen der Entfremdung* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1967), p. 133. "Eine geschickte Überredungstechnik muss das Publikum an der Bequemlichkeit des vordialektischen Denkens teilhaben lassen, wobei es ihm die Illusion verschafft, ein wissenschaftliches Verständnis für die Wirklichkeit aufzubringen."

de plantas, de una farmacokinesis extremadamente compleja, no es también aquello que el discurso de la droga logra precisamente, por efecto skyzo-ideológico, substancializar, es decir, en lugar de que podamos seguir el hilo conductor de una experiencia singular quedamos paralizados ante esa entidad teológico-política que la ley y el gobierno, haciendo abstracción de lo que se ha dado en llamar “historia de la humanidad”, llaman “la droga”.

El LSD, en este caso, se identifica con “la droga”, palabra que parece tener vida por sí misma, que se materializa y se cosifica de la misma manera que el trabajo se “enajena” como mercancía. La alienación de la fuerza de trabajo como mercancía no es ajena a la cosificación de la conciencia. Si el trasfondo de la prohibición del LSD es, como dijimos, el de una guerra cultural, de lo que se trató entonces no fue simplemente de un enfrentamiento entre dos culturas sino del enfrentamiento entre una cultura de la ideología y una experiencia de la cultura, por principio, múltiple.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristoteles, *Metaphysik*. (Hamburg: Meiner Verlag, 1997).
- Derrida, Jacques. *La diseminación*, trad. José Martín Arancibia (Madrid: Ed. Fundamentos, 1975).
- Gabel, Joseph. *La fausse conscience – Essai sur la réification* (París: Minuit, 1962). Trad. al alemán de Hans Nauman, *Ideologie und Schizophrenie, Formen der Entfremdung* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1967).
- Grinspoon, Lester and Bakalar, James B. *Psychedelic Drugs Reconsidered* (Nueva York: Basic Books, 1979).
- Grof, Stanislav. *LSD Doorway to the Numinous* (Vermont: Park Street Press, 1975, 2009).
- Lee, Martin A. y Shlain Bruce. *Acid Dreams, the Complete Social History of LSD: the CIA, the Sixties, and Beyond* (Nueva York: Grove Press, 1992).
- Stevens, Jay. *Storming Heaven, LSD and The American Dream* (Nueva York: Harper and Row, 1988).

confrontation between a culture of ideology and an experience of culture that is, in principle, multiple.

(TRANSLATED BY MATTHEW BATTLE)

WORKS CITED

- Aristoteles, *Metaphysik* (Hamburg: Meiner Verlag, 1997).
- Derrida, Jacques. *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (London: The Athlone Press, 1981).
- Gabel, Joseph. *La fausse conscience – Essai sur la réification* (Paris: Minuit, 1962). English translation: *False Consciousness. An Essay on Reification*, trans. Margaret A. Thompson (New York: Harper & Row Publishers, 1975).
- Grinspoon, Lester and Bakalar, James B. *Psychedelic Drugs Reconsidered* (New York: Basic Books, 1979).
- Grof, Stanislav. *LSD Doorway to the Numinous* (Vermont: Park Street Press, 1975, 2009).
- Lee, Martin A. and Shlain, Bruce. *Acid Dreams, the Complete Social History of LSD: the CIA, the Sixties, and Beyond* (New York: Grove Press, 1992).
- Stevens, Jay. *Storming Heaven, LSD and The American Dream* (New York: Harper and Row, 1988).

ECOLOGÍAS QUEER / PAISAJES ESCANDALOSOS

Brigitte Baptiste

Resumen

El paisaje es la manifestación de las formas de apropiación y significación del territorio por parte de los seres humanos, que hurgamos en la tierra, nos untamos de ella y la revolcamos, le sembramos cosas más o menos permanentes, nos la comemos, la pisoteamos o la adoramos. El contacto de la piel del mundo con la nuestra significa todo: capacidad o discapacidad, potencia de los sentidos, entrega gozosa o repugnancia, abstinencia o pecado; al fin y al cabo, en el mito judeocristiano, el mundo es tan maligno como la carne. La condición lujuriosa del territorio ya era conflictiva para Francisco José de Caldas, y mucho más después de conocer a Humboldt, padre de la ecología junto a muchos otros: Darwin, Haeckel, una extraña familia. Por eso hay que volver a mirar el territorio de soslayo, para ver cómo nuestras pasiones lo han convertido en objeto de deseo o perdición y entender de otra manera el cambio ambiental.

Palabras clave

cuerpo y paisaje, conectividad interescalar, epistemologías alternativas.

Paisajes escandalosos

El extraño cordón umbilical que une los cuerpos con la Tierra es considerado por algunas tradiciones como una atadura. La naturaleza de la naturaleza es algo que debemos soportar mientras nos deshacemos de ella: un nexo que nos detiene en nuestra evolución, especialmente si pensamos en el Punto Omega de Teilhard de Chardin. Es, a lo sumo, una prueba de resistencia para catapultarnos, a quienes hayamos sabido trascenderla, a otro mundo, el platónico: perfecto, inmutable, tranquilizador. Este mundo, sin embargo, podría ser suficiente y maravilloso, al menos un instante, tal vez incluso más, a pesar de nuestra insistencia en deshacernos de él. Podría tener sentido ser

parte de algo desde ya, así ese algo sea viscoso, reptante, pululante..

Civilizar al mundo ha sido una cadena de eventos contra los efluvios del cuerpo, incluidos los órganos, que dan asco: tener tripas y sentir con ellas suena demasiado animal, demasiado primitivo. Parece que no estamos dispuestos a intentar soñar con ellas. Los neurotransmisores no nos disgustan, suenan elegantes, pero tener una perspectiva hormonada de la existencia es cochino, aunque la perspectiva epicúrea haya intentado escribir una ética del goce materialista, del estar en el mundo y acrecentarnos con él. Obvio, todo ello está infestado de muerte, es ilusorio. Curiosamente, entonces, hemos descartado nuestra cualidad mundana, corpórea, trófica, para hacerla aún más efímera: morir en la infancia es hacer ángeles.

El dogma de la pureza y la virginidad pasó del cuerpo a la tierra, a veces con la intención de protegerla, a veces de dominarla, pero nunca de seducirla o dejarnos seducir por ella. De allí que la brujería asociada con la feminidad y el conocimiento del bosque haya sido perseguida: la libertad sexual e intelectual reclamada por las mujeres, milenariamente asociada con el conocimiento de la naturaleza orientado al bienestar, constituyó la esencia de la historia del paganismo, una gozosa práctica no dogmática de amar todas las formas de vida. La “hechicería” femenina, derivada del chamánismo, fue perseguida desde la antigüedad y dio lugar a la suplantación del poder religioso compartido por la institucionalidad patriarcal de las grandes iglesias.

Tal vez sea tiempo de retomar una defensa pagana del mundo para que el cambio climático no sea la tortura que se nos avecina y la única opción sean los megacohetes de Elon Musk o el mundo virtual de las máquinas de Matrix. Tal vez, sin detenernos a especular acerca de revelaciones, indagarnos de nuevo como animales nos ayude a aceptarnos como humanos. Tal vez haya que cambiar de piel, una vez más.

Una de las películas que más detesto se llama *Avatar*, de un señor Cameron adicto a la melcocha, capaz de transformar la historia más profunda en una patochada consumista. Sin embargo, su mundo psicotrópico amenazado por la minería y salvado de la avaricia por la feminidad de las redes del árbol madre

QUEER ECOLOGIES / SCANDALOUS LANDSCAPES

Brigitte Baptiste

Summary

The landscape is the manifestation of human being's forms of appropriation and signification of the territory, who dig into the earth, anoint it and wallow, sow more or less permanent things in it, eat from it, trample on it or worship it. The skin of the world in contact with ours means everything: capacity or disability, power of the senses, joyous surrender or repugnance, abstinence or sin: after all, in Judeo-Christian myth, the world is as evil as the flesh. The lustful condition of the territory was already conflicting for Francisco José de Caldas, and much more after meeting Humboldt, father of ecology together with many others including Darwin and Haeckel; a strange family. That is why we must look again at the oblique territory, to see how our passions have made it an object of desire or perdition and to understand environmental change from a different perspective.

Key words

Body and landscape, intersectoral connectivity, alternative epistemologies

Scandalous Landscapes

The strange umbilical cord that unites bodies with the Earth is considered by some traditions to be a binding. The nature of nature is something we must endure whilst at the same time undoing it: a nexus that stops us in our evolution, especially if we think of the Omega point of Teilhard de Chardin. At most, a test of resistance to catapult us, those who have transcended it, to another world, the Platonic: perfect, immutable, reassuring. This world, however, could be sufficient and wonderful, at least for an instant, perhaps even more, despite our insistence on getting rid of it. It could make sense to be part of something from now on, even if that something is viscous, creeping, swarming...

Civilizing the world has been a chain of events against the effluvia of the body, including organs, which disgust: to have guts and feel with them sounds too animal-like, too primitive. We do not seem willing to try and dream with them. At the same time, neurotransmitters do not disgust us, they sound elegant, but a hormonal perspective of existence is filthy, even if the Epicurean perspective has tried to write an ethics of materialistic enjoyment, of being in the world and growing with it. Obviously, all this is infested with death, it is illusory. Curiously, then, we have discarded our mundane, bodily, trophic quality to make it even more ephemeral: to die as a child creates angels.

The dogma of purity and virginity passed from body to earth, sometimes with the intention of protecting it, sometimes to dominate it, but never to seduce it or allow ourselves to be seduced by it. Hence witchcraft associated with femininity and forest knowledge has been persecuted: the sexual and intellectual freedom claimed by women, for millennia associated with the knowledge of nature oriented to well-being, was the essence of paganism's history, a joyful, non-dogmatic practice of loving all forms of life. Feminine "witchcraft," derived from shamanism, was persecuted from antiquity and gave rise to the overthrow of religious power shared by the patriarchal institutionality of the great churches.

Perhaps it is time to retake a pagan defense of the world so that climate change is not the torture that we see coming, and the only options are the mega-rockets of Elon Musk or the Matrix's virtual world of machines. Perhaps, without stopping to speculate about revelations, inquiring again about us as animals will help us accept us as humans. We may need to change our skin once more.

One of the movies I hate most is called *Avatar*, made by a Mr. Cameron addicted to taffy, someone able to transform the deepest story into a consumerist blunder. However, its psychotropic world threatened by mining and saved from greed by the femininity of the mother tree networks (recreation of the Norse myth of Yggdrasil and the story of Ursula K. LeGuin), reaffirms the interactive condition of all world beings in conflict with technology. The plot never solves the paradox of the origin

(recreación del mito nórdico de Yggdrasil y la historia de Úrsula K. LeGuin) reafirma la condición interactiva de todos los seres del mundo en conflicto con la tecnología. La historia nunca resuelve la paradoja del origen de los materiales con los que se construyeron las naves espaciales o la infraestructura de transferencia de mentes: para crear hay que destruir; para organizar, desorganizar; para transitar, moverse; para hacer películas melcochudas, usar azúcar, la droga legal más poderosa de Occidente.

Creemos profundas heridas en nuestra Tierra para “vivir mejor”, según decimos. Cavamos frenéticamente, con mayor o menor cuidado, buscando disimular las implicaciones de devorar el planeta y mantenernos incólumes, un mito que la intoxicación por CO₂ está haciendo ya más fatal que toda la cocaína y el opio consumidas juntas. Hemos modificado drásticamente la combinación de agua, fuego, aire y piedra que nos llevó a nacer y queremos seguir siendo los mismos humanos de siempre. Fumigamos el cafetal con sustancias químicas que no existían hace 40 años y vamos a tomar tinto a la tienda en la plaza del pueblo pretendiendo que nada pasa, que todo está bien. Ignoramos que no había cafetales hace 200 años pues reemplazamos una selva con ellos; que no había gente en absoluto allí hace 15.000 años y entonces llegaron los primeros humanos desde Asia y luego, apenas hace 500 años, sus primos, de Europa, a sacarlos de allí a patadas, no por el bosque, ni por el tinto, sino por el oro.

Entre la historia y las nostalgias, inventamos idilios como el “paisaje cultural cafetero”, anhelando detenernos o cambiar de rumbo. Para muchos la palabra sostenibilidad en el discurso ambiental es la manera de indicarlo y algo habrá que decir al respecto: vivir bien, disfrutar el aquí y el ahora, pescar de noche son cosas importantes, pero son vocación de minorías, burbujas en el tiempo, remolinos en la contracorriente del río, efímeros y felices.

Transformamos el planeta de manera irreversible, es un hecho; las leyes de la física nos permiten jugar con la entropía para que, al moverla de un lado a otro, florezcan cosas inimaginadas mientras se agota el universo. Y aunque algunas cosas antiguas pueden retornar, nada permanece ajeno a ese movimiento, nuestros cuerpos menos. El transcurrir conjunto del mundo y las creaturas que lo habitan

nos cambió a todos, incluso nuestros cuerpos están atravesados por ese cambio.

La reflexión incompleta de esta charla busca discurrir por algunos de los hilos que entretejen diferentes dimensiones de la existencia ecológica, hilos que conectan —como ese cordón umbilical apaciguador enterrado al pie de un árbol en el Chocó— el cuerpo con el mundo, nuestro cuerpo hoy con nuestro mundo acá y con los múltiples experimentos que implica esa conexión, la mayoría de las veces desplegándose invisibles. Nuestro cuerpo tan sobredeterminado y adolorido, especialmente en cuanto a su ubicación erótica y su sexualidad, atrapado en el género, una antigua convención social completamente irrelevante en un mundo que se reinventa y reproduce en más dimensiones y capas de las que provee la meiosis.

Reflexionar acerca de esos paisajes escandalosos y de los cuerpos que los habitan implica una mirada de soslayo, una mirada *queer*, pues estamos tratando de mirarnos por dentro de la retina, esa tarea infinita que diluía el pánico existencial en las noches de la infancia, una tarea que requiere abordar el borroso significado de la inestabilidad, analizar el sentido de la vida y de la muerte en la construcción y persistencia de la identidad, cuestionar una vez más el confuso ejercicio de las demarcaciones. Estos asuntos, aunque no lo parezca, hacen parte fundamental de la ecología contemporánea.

of the materials used to build the spaceships or the infrastructure of mind transference: to create you must destroy; to organize, disorganize; to transit, you must move. To make mellifluous films, you must use sugar, the most powerful legal drug in the West.

We create deep wounds on our Earth in order to “live better,” as we say. We dig frantically, with more or less care, trying to disguise the implications of devouring the planet and keeping ourselves intact, a myth that intoxication by CO₂ is making already more deadly than all the consumption of cocaine and opium together. We have drastically changed the combination of water, fire, air and stone that led us to be born and we want to remain being the same humans as always, fumigating the coffee with chemical substances that did not exist 40 years ago and going to drink espresso at the store in the town square pretending that nothing has happened, that everything is fine. We ignore the fact that 200 years ago there were no coffee plantations because we replaced the jungle with them. That there were no people at all 15,000 years ago when the first humans came from Asia and then, only 500 years ago, their cousins arrived from Europe to kick them out, not for the forest, nor for a espresso, but for gold.

Between history and longing, we invent idylls such as the “cultural coffee landscape,” longing to stop or change course. Many use the word “sustainability” in environmental discourse to indicate it, and something must be said about it: to live well, enjoying the here and now, and fishing at night are important things, but are a minority’s vocation, bubbles in time, swirling against the river’s tide, ephemeral and happy.

We are irreversibly transforming the planet, it is a fact; the laws of physics allow us to play with entropy so that, by moving the planet from one side to the other, unimagined things flourish while the universe is exhausted. And although some old things may return, nothing remains alien to that movement, our bodies even less so. The passing together of the world and its inhabiting creatures has changed us all and even our bodies are crossed by that change.

The incomplete reflection of this talk seeks to run through some of the threads that interweave different dimensions of ecological

existence, threads that connect —like that soothing umbilical cord buried by a tree in Chocó— the body with the world, our current body with our world here, and the multiple experiments involved in that connection, most of them unfolding invisibly. Our body, so overdetermined and pained, especially in terms of its erotic location and its sexuality, is trapped in the genre, an old social convention completely irrelevant in a world that reinvents itself and reproduces itself in more dimensions and layers than those provided by meiosis.

To reflect on these scandalous landscapes and the bodies inhabiting them involves a sidelong glance, a queer look, because we are trying to look inside the retina, an infinite task that diluted the existential panic in childhood nights... it is a task that requires us to address the blurry meaning of instability, to analyze the meaning of life and death in the construction and persistence of identity, to question once again the confusing exercise of demarcations. All these matters, unseemly as they may be, play a fundamental part in contemporary ecology.

(TRANSLATED BY MATTHEW BATTLE)

EL CEREBRO* SIN ÓRGANOS: LA AYAHUASCA Y LA TEORÍA DE LA REGRESIÓN NEURAL

Warren Neidich

Preludio

“Un CsO [Cuerpo sin órganos] está hecho de tal forma que sólo puede ser ocupado, poblado por intensidades. Sólo las intensidades pasan y circulan. Además, el CsO no es una escena, un lugar, ni tampoco un soporte en el que pasaría algo. Nada tiene que ver con un fantasma, nada hay que interpretar. El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un *spatium* a su vez intensivo, inextenso. [...] Materia igual a energía. Producción de lo real como magnitud intensiva a partir de cero. Por eso nosotros tratamos el CsO como el huevo lleno [el huevo fertilizado*] anterior a la extensión del organismo y a la organización de los órganos, anterior a la formación de los estratos, el huevo intenso que se define por ejes y vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas con mutación de energía, movimientos cinemáticos con desplazamiento de grupos, migraciones, y todo ello independientemente de las *formas accesorias*, puesto que los órganos sólo aparecen y funcionan aquí como intensidades puras. El órgano cambia al franquear un umbral, al cambiar de gradiente. [...] ‘Los órganos pierden toda constancia, ya se trate de su emplazamiento o de su función, (...) por todas partes aparecen órganos sexuales, brotan anos, se abren para defecar, luego se cierran, (...) el organismo entero cambia de textura y de color, variaciones alotrópicas reguladas a la décima de segundo...’. Huevo tántrico”.¹

Gilles Deleuze y Félix Guattari

Fue Antonin Artaud quien descubrió y nombró el cuerpo sin órganos. “El cuerpo es el cuerpo / Él está solo / Y no tiene necesidad de órganos / El cuerpo no es un organismo / Los organismos son los enemigos del cuerpo”.²

Actos creativos, como los de la poesía, escultura, arquitectura, cine o el diseño de sitios web, son ejemplos de la des-familiarización, la *ostranénie* [остранение] definida por el gran teórico literario ruso Victor Shklovsky para explicar la emoción estética y el goce de las formas cuando se desentienden del hábito y, al contrario, generan desviaciones inesperadas y sin precedentes. “Por lo tanto, para recuperar la sensación de

1

Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas: Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia, España: Pre-Textos, 2002), p. 158.

2

Gilles Deleuze, *Bacon, The Logic of Sensation* (London: Continuum, 2004), p. 44.

THE BRAIN WITHOUT ORGANS: AYAHUASCA AND THE THEORY OF NEURAL REGRESSION

Warren Neidich

Prelude

"A BwO [Body without organs] is made in such a way that it can be occupied, populated only by intensities. Only intensities pass and circulate. Still, the BwO is not a scene, a place, or even a support upon which something comes to pass; it produces and distributes them in a *spatium* that is itself intensive, lacking extension [...] Matter equals energy. Production of the real as an intensive magnitude starting at zero. That is why we treat the BwO as the full egg (fertilized egg*) before the extension of the organism and the organization of the organs, before the formation of the strata; as the intense egg defined by axes and vectors, gradients and thresholds, by dynamic tendencies involving energy transformation and kinematic movements involving group displacement, by migrations: all independent of accessory forms because the organs appear and function here only as pure intensities [...] 'No organ is constant as regards either function or position... sex organs sprout anywhere... rectums open, defecate and close... the entire organism changes color and consistency in split-second adjustments.' The tantric egg."¹

Gilles Deleuze and Félix Guattari

¹ Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus* (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1987), p. 153.

It was Antonin Artaud who discovered and named the body without organs: "The body is the body/ it stands alone/ it has no need of organs/ the body is never an organism/ organisms are the enemies of bodies."²

Creative acts in the form of poetry, sculpture, architect, film and website design are some examples of the process of estrangement or *ostranenie* as defined by the great Russian literary theorist Victor Shklovsky to explain the aesthetic emotion and pleasure of forms when they become delinked from habit and instead perform unprecedented and unexpected deviations. "And so, in order to return sensation to our limbs, in order to make us feel objects, to make a stone feel stony, man has been given the tool of art. The purpose of art, then, is to lead us to a knowledge of a thing through the organ of sight instead of recognition. By 'estranging' objects and complicating form, the device of art makes perception long and

² Gilles Deleuze. *Francis Bacon, The Logic of Sensation*. (London: Continuum, 2004), p. 44.

nuestras extremidades y poder así sentirnos objetos, hacer que la piedra se sienta piedra, se nos ha otorgado la herramienta del arte. La finalidad del arte es, entonces, la de acercarnos al conocimiento de las cosas a través del órgano de la vista y no por reconocimiento. Al ‘desfamiliarizar’ y complicar las formas, la estructura artística nos obliga a establecer una observación ‘trabajada’ y sostenida.”³ La práctica estética debería apartarnos de la ruina de las simetrías normativas y previsibles, y de la nana rítmica de la convención. Ambas permiten una “regresión a un estado no específico y no codificado de los cuerpos sin órganos.”⁴ Ante los cambios que le sobrevienen al espectador en este momento de capitalismo cognitivo en el que predominan formas de conocimiento establecido y auto-referencial, me gustaría profundizar más en esta idea del CsO.⁵ Me gustaría hablar del cerebro sin órganos, el CrSO, un ente indeterminado y maleable. El CrSO se halla en un constante estado de evolución y regresión, con una tendencia hacia la duración no orgánica del espacio/tiempo hecho paroxismo y que da, como resultado intermitente, una expresión pura de pluripotencialidad. Siguiendo las teorías de Deleuze sobre el cuerpo sin órganos y, al proyectarlas sobre una noción de cerebro, podría decirse que al cerebro sin órganos no le faltan módulos, centros de actividad y unidades cognitivas reconocibles, pero que no tiene organismo, o sea, que carece de una organización específica de órganos. El cerebro sin órganos es un órgano indeterminado y la neuroplasticidad es su modo de acción. Podría decirse también que nuestro potencial neuroplástico es una forma relativa a ese concepto de lo común actualmente atacado por la política neoliberal y su aparato, por la propiedad privada y la corporativa. Éste es el punto de partida de este texto que se convierte también en trampolín para investigar los efectos psicodélicos de las drogas en la mente y el cerebro. En este texto, el papel de las drogas psicodélicas es fundamental para la degeneración y la retroingeniería de la organización de un cerebro esculpido, politizado y semiótico. Es mi opinión que las drogas hacen que el *neurobios* vuelva a ser un *neurozoe*.

3 Viktor Shklovsky, *Theory of Prose* (Elmwood Park, IL: Dalkey Archive Press, 2009), p. 4.

4 Franco Berardi, *And, Phenomenology of the End, Sensibility and Connective Mutation* (Los Ángeles: Semiotext(e), 2015), p. 36.

5 Warren Neidich, *Blow-Up: Photography, Cinema and the Brain* (Nueva York: DAP, 2003).

Introducción

El texto está dividido en cinco partes. La primera parte se centra en una de las consecuencias de este proceso, la plasticidad del sistema nervioso. Quiero investigar las implicaciones de este polimorfismo y plasticidad como fuente de *ostranénie*, como también el protagonismo de la ayahasca en la creación de hábitos de percepción desfamiliarizadores. Cuando el cerebro y la mente se convierten en las nuevas factorías del siglo XXI, su reconfiguración, tanto farmacológica como estética, se convierte en el campo de batalla de nuevas formas de resistencia que luchan contra los procesos de subjetivación que el semiocapitalismo instiga. También quiero incluir cómo las drogas psicodélicas pueden reproducir la plasticidad del cerebro. Primero, proporcionando un exceso de actividad en la hendidura

'laborious'."³ Aesthetic practice must awaken forms from the slumber of the expected and normal symmetries and rhythmic lullaby of convention. It allows for a "regress to a non-specified and non-codified state of bodies without organ"⁴ I want to push this idea of the BwO further in light of the mutated observer in our moment of cognitive capitalism in which a situated and self-reflective form of understanding predominates.⁵ I want to speak about the Brain without Organs (BrWO): an entity that is indeterminate and malleable. The BrWO is in a constant state of becoming and regression trending towards a non-organismic duration space/time in paroxysm resulting intermittently in an expression of pure pluripotentiality. Tracing Deleuze's idea of the body without organs and superimposing it upon a notion of the brain, one could say that the fact that the brain without organs does not lack modules, hubs and verifiable cognits, it simply lacks the organism, that is a particular organization of organs. The Brain without Organs is an indeterminate organ and the neural plasticity is its agency. One could also say that our neural plastic potential is a form of the common currently under the assault by neoliberal politics and its apparatuses; private and corporate ownership. This becomes the point of departure for this essay and becomes a spring-board upon which to launch the effect of psychedelic drugs on the brain and mind. Foundational for this text is the notion of the role of the psychedelic drugs in degenerating and retro-engineering the organization of a sculpted and politicized semiotic brain. Drugs, I argue return the Neural Bios to the Neural Zoe.

3 Viktor Shklovsky, *Theory of Prose* (Elmwood Park, IL: Dalkey Archive Press, 2009) p. 4.

4 Franco Berardi, *And, Phenomenology of the End, Sensibility and Connective Mutation*. (Los Angeles: Semiotext(e), 2015), p. 36.

5 Warren Neidich, *Blow-Up: Photography, Cinema and the Brain* (New York: DAP, 2003).

Introduction

The essay will be divided into five parts. The first section will deal with one of the residuals of this process, the variable nervous system. I want to delve into the implications of this polymorphism and variation as a place for *ostranenie* expression and the role of Ayahuasca in creating estranged habits of perception. When the brain and mind are the new factories of the 21st century then the reorganization of the brain and mind by either aesthetic or pharmacologic means become pathways to new forms of resistance acting to thwart the processes of subjectivization that semiocapitalism instigates. I want to also include how psychedelic drugs might sample the brain's variation, first by providing excess agency at the neural synaptic cleft in the form of serotonic agonists and, secondly, through altering habits of perception themselves leading to new forms of attention. In cognitive capitalism the attention economy is essential to the production of valorization and its neurobiological analogue, salience. As such, Ayahuasca's new found popularity might offer a reprieve from the subjugating effects of advanced data surveillance and normalization that depend upon coherent, consistent, patterned searches and interactions with the world wide web and its machinic algorithmic intelligence. Might this system be put in jeopardy by the effects of drugs that alter perception, produce

sináptica por la acción de agonistas serotónicos y, segundo, alterando los hábitos de percepción, los que, a su vez, dan lugar a nuevos modos de atención. En el capitalismo cognitivo la economía de la atención es esencial para la producción de valores y para su análogo neurobiológico: la prominencia. El auge de la ayahuasca, como tal, puede romper los efectos subyugantes que representa la monitorización avanzada de datos y la estandarización que conllevan las búsquedas e interacciones coherentes, consistentes y repetitivas que se dan en la red como reflejo de una inteligencia maquinista y algorítmica. ¿Podrán los efectos perceptivos de las drogas, produciendo alucinaciones y dirigiendo la mente hasta ella misma al punto de la auto contemplación, poner en peligro este sistema? Los efectos de la ayahuasca sobre la producción de pensamiento divergente y de consciencia plena son buen ejemplo de ello.⁶ Todo esto distorsiona los efectos que las páginas generadas algorítmicamente tienen sobre nuestra libre elección y la producción de un futuro lleno de encuentros fortuitos. Las drogas nos devuelven el futuro que el capitalismo cognitivo nos niega. Dentro de esta sección, iré desgranando unos conceptos que he denominado *neurozoe* y *neurobios*. Con esto quiero sugerir que el repertorio primario, la arquitectura del cerebro al nacer, está ligado al primer concepto, y el repertorio secundario, el cerebro aculturado, al segundo.⁷ En la segunda parte, analizaré la metáfora del CrSO a través de los conceptos iniciales y el concepto de neurodarwinismo y de neuroconstructivismo después. En la tercera parte, quiero introducir los conceptos de desregulación neural y regresión neural, como términos a través de los cuales podemos entender cómo las drogas psicodélicas interactúan con el cerebro produciendo, como consecuencia, un cerebro sin órganos o CrSO; devolviéndolo a un estado donde nuevas conexiones neurales y los pensamientos que ellas generan vuelvan a ser imaginables. En otras palabras, el *neurobios*, el cerebro politizado, es restituido a su estado natural, aquel previo a su organización, al que denomino *neurozoe*. Voy a especular que la ayahuasca tiene efectos neurotrópicos y que también estimula lo que se conoce como receptor 5-HT₂. Agonistas como la ayahuasca actúan mediante su actividad alucinógena sobre este receptor en las dendritas apicales de las células piramidales, especialmente en el córtex prefrontal. En las últimas dos décadas, ha quedado claro que lo que se necesita para producir un efecto alucinógeno es el receptor llamado 5-HT₂+GluR2, el cual atenúa su activación que cuando se activa produce una cascada intracelular que precipita el efecto alucinógeno.⁸ En cualquier caso, este estado alucinógeno es un estado psíquico temporal que deja rastros de una interacción con una consciencia alternativa en la memoria. A largo plazo, los efectos positivos que se han anunciado pueden ser el resultado de las dos condiciones expuestas arriba trabajando juntas. Nos dedicaremos a profundizar en esto más tarde, pero, por ahora, sus efectos neuroplásticos impactan sobre la arquitectura y la comunicación entre neuronas, especialmente la que existe en los circuitos neurales que median en comportamientos mal adaptados. Sus efectos terapéuticos son resultado

6

K. P. C. Kuypers. "La ayahuasca mejora el pensamiento divergente mientras disminuye el pensamiento convergente convencional". *Psychopharmacology* (Berl, 2016). 233: 3395–3403.

7

Gerald Edelman and Giulio Tononi. *Consciousness, How Matter Becomes Imagination*. (London: Penguin, 2001), p. 79.

8

Ede Frecska. "The Therapeutic Potentials of Ayahuasca: Possible Effects against Various Diseases of Civilization", *Frontiers in Pharmacology*, Volume 7, Article 35, 02 March 2016, p.3.

hallucinations, drive the mind back into itself in self-reflective contemplation? Ayahuasca's effect upon divergent thinking and enhanced mindfulness-related capacities are cases in point.⁶ All of which skew the effects of algorithmically generated display pages that affect our free choices and the production of a future full of chance encounters. Drugs reopen the future that has been denigrated in cognitive capitalism. Folded into this section, I will unpack the concepts I have called the Neural Zoe and the Neural Bios. I want to suggest that the Primary Repertoire, the architecture of the brain at birth, is linked to the former term and the Secondary Repertoire, the experienced brain, to the latter.⁷ In the second section, in the third section I want to introduce the concept of Neural deregulation and Neural regression as terms through which we might understand how psychedelic drugs interact with the brain producing, as an aftermath, a brain without organs or BrWO; returning it to a state where new neural connections and the thoughts they help make possible are again imaginable. In other words, the Neural bios or the politicized brain is returned to its natural state, before its reorganization, as the, so called, Neural Zoe. I will speculate that the use Ayahuasca has neurotrophic effects as well as stimulating what is known as the 5-HT_{2A} receptor. Agonists like Ayahuasca acting at this receptor on apical dendrites of pyramidal cells especially in the prefrontal cortex mediate its hallucinogenic activity. In the past two decades, it has become clear that what is necessary for the hallucinogenic effect is what is called 5-HT_{2A}+mGlu₂ receptor dimer activation which when activated leads to an intracellular cascade which precipitates the hallucinogenic action.⁸ Whatever the case may be this hallucinogenic state is a temporary psychic state which leaves memory traces of an interaction with an alternative consciousness. Its' reported positive long-term effects may be result a result of the above two conditions working together. We will delve into this more deeply later but for now its neural plastic effects affect the architecture and communication between neurons especially existing neural circuits that mediate maladaptive behavior. Its therapeutic effect is the result of stimulating new circuits supporting new behaviors, so called, rewiring of the brain's reward pathways.⁹

In the fourth section I will unpack the role of the prefrontal cortex in modulating top-down and bottom up information flows. I will draw attention to the changing understanding of the prefrontal cortex as a modulators of information flow and will further delineate the implications of this new role. Finally in the fifth section I will theorize on the relation of Ayahuasca to deregulating and emancipating the brain from the oppression of the prefrontal cortex.

I want to suggest that the emancipation of neural architecture from its plan and program by Ayahuasca and its subsequent reengineering is a means with which to build a concept of neural regression. I want to suggest that the therapeutic reimagining mentioned above is the seed to understanding how one might transform cultural emacipation into neural deregulation.

6

K. P. C. Kuypers. "Ayahuasca enhances creative divergent thinking while decreasing conventional convergent thinking", *Psychopharmacology*. Berl. 2016; 233: 3395-3403.

7

Gerald Edelman and Giulio Tononi. *Consciousness, How Matter Becomes Imagination*. (London: Penguin, 2001), p. 79.

8

Ede Frecska. "The Therapeutic Potentials of Ayahuasca: Possible Effects against Various Diseases of Civilization", *Frontiers in Pharmacology*, Volume 7, Article 35, 02 March 2016, p. 3.

9

Ibid.

de la estimulación de circuitos nuevos que sustentan nuevos comportamientos, lo que se conoce como “reconectar los mecanismos de recompensa en el cerebro”.⁹

9
Ibíd.

En la cuarta parte, describiré el papel modulador del córtex prefrontal en el flujo de información descendiente. Haré hincapié en el cambio de parecer que existe sobre el córtex prefrontal como modulador de flujos de información y dibujaré las consecuencias de este nuevo papel. Y, finalmente, en la quinta parte, teorizaré sobre la relación que la ayahuasca ejerce en desregular y emancipar el cerebro de la opresión del córtex prefrontal.

Con esto, me gustaría sugerir que la emancipación que desata la ayahuasca sobre una arquitectura neuronal planificada y programada, y sobre su posterior reingeniería, es una manera de construir un concepto de regresión neuronal. Propongo que la reimaginación terapéutica que he mencionado anteriormente sea la semilla que nos ayude a entender cómo una cultura emancipada se puede convertir en una desregulación neural.

Parte 1: La plasticidad nerviosa

Me gustaría sugerir que la plasticidad, tal como queda evidenciada en las poblaciones maleables de elementos nerviosos y las lábiles, indeterminadas y potenciales sinapsis, es crucial para la pluripotencialidad de los cerebros. Esta serie de elementos constituyen el repertorio primario y, tras la interacción con un medio cultural no especificado y en evolución, se convierten en repertorio secundario. La clave de lo que vendrá más adelante es que esta plasticidad es una posible salida al laberinto del control absoluto que nuestra “sociedad de datos” impone, donde el poder de la imagen cautivadora crea datos mediante la participación de los “me gusta” del usuario en Facebook e Instagram. La “sociedad de datos” es la última manifestación de la sociedad del espectáculo.

Estoy de acuerdo con Joaquín M. Fuster cuando dice que “entre los ‘grados de libertad’ que se dan en la variación estadística del córtex podrían hallarse las causas de la libertad del cerebro humano.”¹⁰ Sostiene que las diferencias en el cerebro son la condición necesaria para su plasticidad, desarrollo y la aparición de nuevas funciones. Esas diferencias juegan un papel parecido al de la evolución por las siguientes razones: 1) seleccionar entre diferentes variedades conlleva la aparición de rasgos evolutivos y también cambios en el cerebro; y 2) estos patrones son biológicamente adaptativos, tanto para las especies como para los individuos.¹¹ Tal como lo expone Olaf Sporns, “La naturaleza indeterminada de la información que emana de los objetos y acontecimientos mundanos se puede equiparar a la diversidad estructural de los sistemas nerviosos animales bajo varios grados de organización.”¹² Esta plasticidad se manifiesta a muchos niveles del sistema nervioso, incluyendo el número de sinapsis, sus formas, el número de neuronas, los patrones

10
Joaquín M. Fuster. (2013). *The Neuroscience of Freedom and Creativity, Our Predictive Brain*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), p. 9

11
Ibíd.

12
Olaf Sporns. “Selectionism and the Brain” en Olaf Sporns y Giulio Tononi, *International Review of Neurobiology*, Bd. 37, 1994, p. 10

Part 1: The Variable Nervous

I would like to suggest that key to the brains pluripotentiality, is its variation made manifest in its adjustable population of nervous elements and undetermined or labile, potential synapses. This array is constituted as the primary repertoire and results, through interaction with an unspecified and evolving culture milieu, in the secondary repertoire. Key to what follows is that this variation is a source of exit from the conundrum of absolute control in the moment of the 'Society of Data' in which engaging images create data by engaging user attention to produce likes on Facebook and Instagram. The 'Society of Data' is the latest manifestation of the Society of the Spectacle.

I agree with Joaquin M. Fuster who suggests "perhaps among, the 'degrees of freedom' of the statistical variance in the cortex hides one of the reasons for the freedom of the human mind."¹⁰ He argues that variance in the brain is a necessary condition for plasticity, development, and emergence of new functions. Variance plays a role similar to the one it plays in evolution for the following reasons: 1) Selection among variance leads to the emergence of traits in evolution as well as the brain; and 2) These patterns are biologically adaptive for the species as well as the individual.¹¹ As Olaf Sporns puts it, "The indeterminacy of the information content of world objects and events is matched by the structural variability of animal nervous systems, at many levels of organization."¹² This variation occurs at many levels in the nervous system including the number of synapses, their forms, the number of neurons, the patterns of neurochemical distribution, the sequence of events at the growing tip of growth cones and the consequent variation of structure due to learning.¹³ Essential here is to understand where, in other systems, variation can represent noise which degrades performance, the opposite is true in selectional and constructivist systems, which propose that the brain's variable population of neural elements with variable characteristics and tuning personalities allows for a differential response to an unknown environment. In a variable population of neurons with variable characteristics, there occurs differential amplification of those elements most in synch with the environmental contingencies and cell death, apoptosis, for those elements which are not.¹⁴ Those populations are selectively stabilized and they go on to create other connections with other like selected populations of neural elements which result in the building of the brain's architecture. What produces this variable environment that is always changing and mutating? Art, architecture, cinema, poetry, and now internet art are sources of disparity and difference. I am calling for another way to understand the avant-garde drive to express of the new. I am suggesting the generation of novelty is a means through which art can alter the architecture of the brain while not forgetting the recuperating capacity of neoliberal capitalism to reverse that.

10

Joaquin M. Fuster. *The Neuroscience of Freedom and Creativity, Our Predictive Brain* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013)

11

Ibid.

12

Olaf Sporns. "Selectionism and the Brain" in Olaf Sporns and Giulio Tononi, *International Review of Neurobiology*, Bd. 37, 1994, p. 10.

13

Jean-Pierre Changeux and Stanislas Dehaene. "Neuronal models of cognitive functions", *Cognition*, 33, 1989, p. 63-109.

14

Olaf Sporns. *Op. cit.*, p. 5.

de distribución neuroquímica, la secuencia de sucesos en la cúspide del desarrollo de los conos de crecimiento y la consecuente plasticidad de la estructura causada por el aprendizaje.¹³ Es esencial entender que aunque en otros sistemas la diversidad puede equipararse a ese ruido que degrada cualquier rendimiento, lo contrario también es verdad en sistemas selectivos y constructivistas, esos que proponen que la población plástica de esos diversos elementos neurales en el cerebro con múltiples características y personalidades adaptables permiten dar respuestas alternativas a entornos desconocidos. En poblaciones de neuronas variables y de diversas características es común encontrar amplificaciones diferenciales de esos elementos que están más sincronizados con las contingencias del entorno y la mortalidad celular, la apoptosis, que de esos elementos que no lo están.¹⁴ Estas poblaciones son selectivamente estabilizadas y se disponen a construir otras conexiones con poblaciones de elementos neuronales parecidos, quienes acaban construyendo la arquitectura del cerebro. ¿Qué produce este entorno variable que está en constante cambio y mutación? Arte, arquitectura, cine, poesía, y ahora arte en la red son fuentes de alteridad y diferencia. Lanzo un llamamiento para ver con otros ojos la pulsión de las vanguardias por lo nuevo. Estoy proponiendo que la novedad es un medio por el cual el arte puede alterar la arquitectura cerebral, sin olvidarme de la capacidad recuperadora del capitalismo liberal para revertir esto.

En cualquier caso, el desarrollo de redes en el cerebro no solo requiere procesos exclusivamente cerebrales, mecanismos neurales dedicados al aprendizaje y la plasticidad permiten que el cerebro mientras se desarrolla extraiga patrones estadísticos del entorno. Estos patrones pueden ser parcialmente debidos a interacciones sensoriomotoras generadas cuando un organismo aprende de su entorno físico y social.¹⁵ Hoy, estos patrones y efectos no los estructura predominantemente la naturaleza, sino la cultura reinante, diseñando los espacios y las temporalidades urbanas y virtuales. Tal como se señala en la cita de Manuel DeLanda arriba, los estados homogéneos son bastante improbables. Son la consecuencia de intensas presiones que, en este caso, esculpen, primero el entorno y luego los potenciales plásticos neuronales.¹⁶ Como sabemos por lo que ha dejado escrito Jacques Rancière en su ahora famoso libro *El reparto de lo sensible: Estética y política*, todo esto se debe a “la ley implícita que gobierna esa estructura de lo sensible que divide los espacios y formas de participación en un mundo compartido al establecer primero modos de percepción desde donde poder inscribirlos”.¹⁷ Queda implícito en esta afirmación ese estatus reinante, ese ente, tanto absoluto como popular, local o global, que tiene jurisdicción sobre un territorio o un grupo de personas, produce un sistema de realidades perceptivas bajo regulación que, a su vez, regulan a sus miembros constituyentes como individuos perceptivos formándolos como realidad uniforme y concreta.¹⁸ Visto desde esa perspectiva, los regímenes institucionales que estructuran la distribución de lo sensible podrían crear una población normalizada a través

13

Jean-Pierre Changeux y Stanislas Dehaene. “Neuronal models of cognitive functions”, *Cognition*, 33, 1989, p. 63-109.

14

Olaf Sporns. *Op. cit.*, p. 5.

15

Ibíd., p. 244.

16

Manuel DeLanda. *Intensive Science and Virtual Philosophy* (Londres, Nueva York: Bloomsbury Academic, 2005)

17

Jacques Rancière. *The Politics of Aesthetics*. (Londres: Continuum International Publishing Group, 2004), p. 12.

18

Ibíd., p. 12.

Either way, the development of brain networks does not involve brain processes alone, neural mechanisms for learning and plasticity allow for the developing brain to extract statistical regularities occurring in the environment. These uniformities can be partly the result of sensorimotor interactions between the learning organism and the surrounding physical and social world.¹⁵ Today these uniformities and effects are predominately structured not by nature, but by sovereign culture, designing the urban and virtual spaces and temporalities. As Manuel DeLanda says above, homogeneous states are highly unlikely states that are the result of intense pressures that sculpt, in this case, first the environment and then the neural plastic potential.¹⁶ As we now know from the writings of Jacques Rancière in his now famous book *The Politics of Aesthetics, the 'distribution of the sensible' or 'Le partage du sensible* as the 'implicit law governing the sensible order that parcels out places and forms of participation in a common world by first establishing the modes of perception within which these are inscribed.'¹⁷ Implicit in this statement is that sovereignty, the entity, whether absolute or popular, local or global, that has jurisdiction over a territory or group of people, produces a system of perceptual facts that are regulated and, in turn, regulate its constituents as perceptual bodies molding them into a concrete and uniform entity.¹⁸ Seen from this perspective institutional regimes structuring the distribution of sensibility might create a normalized population through regulating and homogenizing the *sensual variability* of designed space and, as a result the neural architecture that couples with it. Artists, on the other hand, might deregulate this distribution adding to its variability through invented processes which estrange and derange its readability and comprehension. Think here about the power of DADA, Post-colonial art practices, Feminist art of the 1970's, Situationism and Surrealism, to transform the cultural habitus and by its additions its variability and complexity.

What would be the mechanism for such a thought? How would different populations of neurons with different tuning capabilities be called to respond by altering the environment in which it operates. To understand this, we need to understand two concepts: epigenesis and selective stabilization. Let's go through each term individually as they will be important for what is to come.

Epigenesis as it pertains to the sculpting of the brain is a series of post-natal events in which the network's activity is shaped through its interaction with the environment and so "the epigenetic selection of synapses represents learning in the network as the organism is shaped to fit its environment. In this sense, learning can be considered as a Darwinian process, because it depends on elimination of the unfit synapses".¹⁹ But the story does not end here, because along with this pruning or cell death is also the possibility for expansion and growth. After all, the brain greatly enlarges from its size at birth to its adult form. According to Marc Jeannerod, "If a synapse belongs to a circuit in frequent use, it tends to grow in volume,

15
Ibid., p. 244.

16
Manuel DeLanda. *Intensive Science and Virtual Philosophy* (London, New York: Bloomsbury Academic, 2005).

17
Jacques Rancière. *The Politics of Aesthetics* (London: Continuum International Publishing Group, 2004), p. 12

18
Ibid.

19
Jean-Pierre Changeux. "Synaptic Epigenesis and the Evolution of Higher Brain Functions" in P. Sassone-Corsi and Y. Christen (eds.), *Epigenetics, Brain and Behavior, Research and Perspectives in Neurosciences* (Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 2012), p. 12

de la regularización y la homogenización de las posibilidades sensoriales de un espacio instrumentalizado y, en consecuencia, de la arquitectura neuronal unida a él. Los artistas pueden, sin embargo, desregular esa distribución añadiendo variedad a través de la invención de procesos que desfamiliaricen y alteren su legibilidad y comprensión. Pensemos en la fuerza transformadora del DADA, de las prácticas postcoloniales, del arte feminista de los 70, del situacionismo y del surrealismo, en cómo se prestan a cambiar el hábito cultural, sus sumas, las variaciones y complejidades que añaden.

¿Cuál sería el mecanismo causante de este pensamiento? ¿Cómo podemos hacer que diversas poblaciones de neuronas con diferentes capacidades de adaptación nos respondan cuando cambiamos el entorno en el que ese pensamiento opera? Para comprender esto tenemos que familiarizarnos con dos conceptos: la epigenesis y la estabilización selectiva. Revisemos cada uno de ellos por separado ya que serán importantes en lo expuesto más adelante.

La epigenesis, en lo que concierne a la formación del cerebro, consiste en una serie de acontecimientos postnatales en los que la actividad del conjunto de la red neuronal se construye a través de su relación con el entorno y, por lo tanto, “la selección epigenética de sinapsis es una representación de lo que el conjunto de esa red aprende mientras en organismo se desarrolla para adaptarse a su entorno”. En este sentido, puede considerarse que aprender es un proceso darwinista ya que depende de la eliminación de sinapsis no adaptadas.¹⁹ Pero el relato no acaba aquí porque junto con esta poda o muerte celular también existe la posibilidad de expandirse y crecer. El cerebro, a pesar de todo, crece en gran medida desde que nacemos hasta nuestra edad adulta. Según Marc Jeannerod, “Si una sinapsis pertenece a un circuito de uso frecuente, tenderá a ganar tamaño, incrementará su permeabilidad y su eficacia. Contrariamente, una sinapsis poco usada tenderá a ser menos eficaz”²⁰ La etapa postnatal es un momento complejo que produce individuos que serán diferentes entre ellos según las diversas experiencias que hayan vivido, las cuales, a través de varias historias de intensidad neural y sincronidad, producirán cerebros plásticos. Indaguemos más profundamente el pensamiento epigenético y sus efectos en un sistema nervioso plástico con la vista puesta a volver a la discusión del poder del arte y la ayahwasca para cambiar la morfología de la arquitectura cerebral.

La idea de la estabilización selectiva es clave para entender la importancia de un sistema nervioso plástico. En la infancia es un periodo de sobreproducción masiva de sinapsis y éstas pueden incorporarse más tarde en las llamadas redes funciones, donde ocurre la poda. Muchas de estas sinapsis son lábiles, no están especializadas y están eléctricamente silenciadas. Eléctricamente silenciadas significa que, bajo condiciones psicológicas normales, no ejercen ninguna actividad y no han sido todavía incorporadas a ningún circuito funcional. Según la teoría de especialización y validación de sinapsis de Changeaux, una estimulación con una alta frecuencia eléctrica, repetida y

19

Jean-Pierre Changeux. (2012). “Synaptic Epigenesis and the Evolution of Higher Brain Functions” en P. Sassone-Corsi y Y. Christen (eds.) *Epigenetics, Brain and Behavior, Research and Perspectives in Neurosciences* (Berlín, Heidelberg: Springer-Verlag, 2012), p. 12.

20

Mark Jeannerod. Prólogo a *What Should We Do with Our Brain*, de Catherine Malabou. (Nueva York: Fordham University Press, 2008), xii.

its permeability increases and its efficacy increases. Inversely, a little-used synapse tends to become less efficacious".²⁰ The post-natal period is a complex time that produces individuals who are different from each other as a result of their variable lived experiences, which through different histories of neural intensification and synchronicity produces variable brains. Let us look deeper into epigenesis through its effect on a variable nervous system with the hope of looping back into a discussion of the power of art and ayahuasca to effect the morphology of the brain's architecture.

Key to understanding the importance of the variable nervous system is the idea of selective stabilization. Massive overproduction of synapses occurs in infancy and these may be later incorporated in what are called functional networks where pruning occurs. Many of these synapses are labile or unspecified and electrically silent. Electrically silent means that they are without electrical activity under normal physiological conditions and have not yet been incorporated into functioning circuits. Repeated high frequency electrical stimulation caused by a recurring and important stimulus in the environment deems this afferent input important and transforms them into functioning units according to Changeux theory of synapse specification and validation.²¹ Those synapses so stimulated become stabilized and specified and therefore selected for whilst those which have not been incorporated into circuits become eliminated. Changeux proposed that the inclusion of a synapse into a functioning network is dependent upon the environment and its input and that this process of inclusion is referred to as functional validation.²² Those synapses that are validated are stabilized and those that are not regress. What then of art and ayahuasca. It is tenable that the estranged distribution of the sensible either as a result of artistic or drug induced interventions could wake up dormant, unspecified silent synapses and thus validate them. Fields of replicated gestalts, affordances and designed stylistic conceits organized in institutionally designed space have the power to stabilize networks of unspecified synapses as do artistic interventions.

20

Mark Jeannerod, foreword to *What Should We Do with Our Brain*, by Catherine Malabou. (New York: Fordham University Press, 2008), p. xii

21

Peter R. Huttenlocher, *Neural Plasticity, The Effects of Environment on the Development of the Cerebral Cortex*. (Cambridge: Harvard University Press, 2002), p. 5

22

Ibid., p. 192

causada por un estímulo recurrente del entorno, considerará importante este insumo aferente y lo convertirá en una unidad funcional.²¹ Aquellas sinapsis que queden así estimuladas se estabilizan, se especializan y, por lo tanto, quedan seleccionadas, mientras esas que no han sido incorporadas en ningún circuito son eliminadas. Changeaux propuso que la inclusión de una sinapsis en una red funcional depende del entorno y su insumo, y que este proceso de inclusión se denomina validación funcional.²² Las sinapsis validadas quedan estabilizadas y las que no entran en regresión. ¿Qué relación tiene esto pues con el arte y la ayahuasca? Es muy posible que una desfamiliarizada distribución de lo sensible, tanto como resultado del arte como inducida por las drogas, pueda despertar sinapsis dormidas, silenciosas y no especializadas y, por lo tanto, validarlas. Campos de gestalts replicados, potencialidades y ocurrencias estilísticas diseñadas, organizadas para espacios institucionalmente diseñados, tienen el poder de estabilizar redes de sinapsis no especializadas, como también intervenciones artísticas.

Parte 2: Volver al cuerpo sin órganos en el contexto de la memoria cultural

“Poco a poco nos vamos dando cuenta de que el CsO no es en modo alguno lo contrario de los órganos. Sus enemigos no son los órganos. El enemigo es el organismo. El CsO no se opone a los órganos, sino a esa organización de los órganos que llamamos organismo.”²³

Gilles Deleuze y Félix Guattari

¿Qué es un cuerpo sin órganos? Es un cuerpo separado, como un teratoma o un cuerpo heterodoxo. Es un cuerpo en el que la organización de sus órganos —desde su más íntima estructura celular hasta sus relaciones con otros órganos o con el organismo en su totalidad— se libera del despotismo impuesto por el plan general del cuerpo. En otras palabras, es un cuerpo que está libre de las reglas y regulaciones de un programa especificado previamente y situado en el código ADN. Usa sus diferentes patologías para escapar y defenderse de esta dictadura evolutiva. Es el cuerpo hipocondríaco con el que se niega parte del cuerpo. Es el cuerpo-esquizo en estado catatónico. Es el cuerpo masoquista que “se hace coser por su sádico o su puta, coser los ojos, el ano, el uréter, los pechos, la nariz; se hace inmovilizar para detener el ejercicio de los órganos, despegar como si los órganos dependieran de la piel, sodomizar, asfixiar para que todo quede herméticamente cerrado”.²⁴ En otras palabras, es un cuerpo que se recrea en otra imagen de sí mismo y que funciona acorde a otros códigos de desorden y anarquía. Esto implica, por lo tanto, un cuerpo que se mantiene neutral, que se puede convertir en cualquier cosa razonable o

21

Peter R. Huttenlocher. (2002). *Neural Plasticity, The Effects of Environment on the Development of the Cerebral Cortex* (Cambridge: Harvard University Press, 2002), p.5.

22

Ibíd., p. 192.

23

Gilles Deleuze y Félix Guattari. *Op. cit.* p.158.

24

Ibíd., p. 150.

Part 2: Revisiting the Body Without Organs in Relation to Cultural Memory

"We come to the gradual realization that the BwO [Body without Organs] is not at all the opposite of the organs. The organs are not its enemies. The enemy is the organism. The BwO is opposed not to the organs but to that organization of the organs called the organism".²³

Gilles Deleuze and Félix Guattari

23

Gilles Deleuze and Felix Guattari.
Op. cit. p.158.

What is a BwO? It is a body that is totally unfixed like a teratoma or a body of heterodoxy. It is a body in which the organization of its organs –from its intimate cellular structure to its relationship with other organs to its relationship to the entire organism – are free from the despotism of the body's overall plan. In other words, it is free of the rules and regulations of the specific a priori program situated in the DNA code. It utilizes its different pathologies as methodologies of escape and defense against this evolutionary dictatorship. It is the hypochondriacal body in which part of the body denied. It is the schizo-body in a state of catatonia. It is the masochistic body who 'has its sadist or whore sew it up; the eyes, anus, urethra, breasts, and nose are sewn up. It has itself strung up to stop the organs from working, flayed, as if the organs clung to the skin, sodomized, smothered, to make sure everything is sealed tight."²⁴ In other words it is a body that is remade into another image of itself and which functions according to other codes of disorder and anarchy. It implies, therefore, a body still neutral that can become anything within reason or unreason. But, the Body without Organs is also a brain in a state of incessant remapping of its own neural connective logics as a result of the continual reconfiguration of its materiality and immaterial relations. Neuroplasticity is a property of the human nervous system that allows the genetically inscribed hardwiring of the brain to become something else. That "something else" as we will see shortly, results from the unfolding of these genetic predispositions in the context of an evolving cultural disposition that alters it. As Peter R. Huttenlocher, the late pediatric neurologist at the University of Chicago, so eloquently expressed it, 'While neural plasticity probably exists in the nervous system of all species, it appears to be most marked in specific regions of [the] human cerebral cortex, in areas that subserve the so-called higher cortical functions, including language, mathematical ability, musical ability, and executive functions".²⁵

24

Gilles Deleuze and Felix Guattari.
Ibid. p. 150.

25

Peter R. Huttenlocher. *Op. cit.*,
p. 5.

The brain is an organ that adheres to both genetic and somatic evolution. Everyone is familiar with genetic evolution, a process that in the case of humans takes place over more than a million years and is inscribed in changes at the level of the DNA of the chromosome. Somatic evolution describes the changes

no razonable. El cuerpo sin órganos, sin embargo, puede ser también un cerebro trazando sus lógicas de conexión neuronales incesantemente como resultado de una continua reconfiguración de su materialidad y de sus relaciones inmateriales. La neuroplasticidad es una propiedad del sistema nervioso humano que permite que las conexiones del cerebro heredadas genéticamente se conviertan en otra cosa. Esa “otra cosa” es, como pronto veremos, producto del despliegue de esas predisposiciones genéticas que dentro de un marco de oferta cultural en constante evolución lo altera. Como tan elocuentemente expresó Peter R. Huttenlocher, el fallecido neurólogo pediátrico de la Universidad de Chicago, “Aunque la plasticidad neural probablemente existe en el sistema nervioso de todas las especies, parece quedar más evidenciada en regiones específicas del córtex en el cerebro humano, en áreas que favorecen las llamadas funciones corticales superiores que incluyen el lenguaje, las habilidades matemáticas, las musicales y las funciones ejecutivas”.²⁵

El cerebro es un órgano que sigue tanto una evolución genética como somática. Todo el mundo sabe que la evolución genética es un proceso lento que, en el caso humano, ha durado durante más de un millón de años inscrito en cambios a nivel del ADN cromosomático. La evolución somática describe los cambios que ocurren en el cuerpo humano o en el cerebro a lo largo de toda una vida. Ambos procesos determinan la anatomía del cerebro.²⁶

El diseño del cerebro está inscrito en el ADN genético y el cerebro se desarrolla según lo que está allí marcado. Sin embargo, ese desarrollo se produce en un contexto cultural. La plasticidad del cerebro permite que, a lo largo de su vida, se transforme bajo la presión del entorno, tanto natural como cultural. Cualquier cambio somático que ocurra morirá con la persona. La memoria cultural —la acumulada en el entorno cultural a través del trabajo, de las obras de arte, el diseño de productos, los edificios— es un basurero, un espacio de almacenamiento que repercute a esa evolución somática y plasma, de forma analógica, los detalles del esfuerzo cerebral. En otras palabras, artistas de toda clase, inspirados por las condiciones del momento histórico, producen obras de arte que, por ejemplo, se instalan en los alrededores o dentro de arquitecturas como memoria cultural.

La lucha para darles voz y que se muestren de esa manera tiene implicaciones sobre su relevancia para la posteridad y son básicamente políticas. El residuo de estos afectos culturales, producidos dentro de un cuerpo social —no solo artistas, pero también diseñadores de juegos, cineastas, diseñadores industriales, urbanistas, etcétera, etcétera, etcétera—, generan, en total, tanto las reales como las condiciones inmateriales de sus compañeros de grupo que se exhiben de varias maneras y son importantes para en la formación de los cerebros de las nuevas generaciones. Mientras los productos de la evolución somática siga formando nuevas generaciones, este proceso se alarga hasta el infinito.

25

Peter R. Huttenlocher. *Ibíd.*, p. 5.

26

Terrance Deacon. “Multilevel Selection and Language Evolution”, en *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered*, eds. Bruce H. Weber y David J. Depew (Cambridge, MA: MIT Press, 2003) “[...] La más extensa modificación que se produce en la evolución del cerebro humano —la expansión desproporcionada del córtex cerebral, y específicamente el córtex prefrontal— reflejan la adaptación evolutiva de esta intensa y labrada exigencia sobre la memoria impuesta por el aprendizaje de lo simbólico. Por lo tanto, la propia naturaleza de la referencia simbólica y sus inusuales exigencias cognitivas, comparadas con las formas de referencia no simbólica, es una fuerza selectiva sobre esos recursos neurológicos que son los más vitales para su sostenimiento. En el contexto de una sociedad muy suscrita a los usos simbólicos — como en cualquier sociedad humana posible, pero no en las sociedades no humanas—, los cerebros habrían estado bajo intensa presión selectiva para adaptarse a estas necesidades. [...] Este es pues un caso de presión selectiva que afecta la evolución de un sustrato biológico (el cerebro) y que, sin embargo, es impuesto, no por el entorno físico, sino por la esfera de lo puramente semiótico”.

that occur in the human body or brain in the course of a lifetime. Both processes determine the brain's anatomy.²⁶

The brain's blueprint, or plan, is inscribed in the genetic DNA, and the brain unfolds according to it. But that unfolding is in a cultural context. The brain's plasticity allows it to be modified by the environment, be it natural or cultural, within its lifetime. Those somatic changes that occur die with each person. Cultural memory — as it is deposited in the cultural landscape through cultural labor as art works, design products, and buildings — is a repository for the effects of this somatic evolution, and expresses, in analogue or digital fashion, the details of the collective brain's effort. In other words, artists of all sorts inspired by the immaterial conditions of their epoch create works of art that are deposited, for instance, in and around architecture as cultural memory.

The struggle of expressing their collective voice and having it displayed are always acts of contestation that have implications for future generations. The residue of these cultural affects, produced by a social body —not just artists but game designers, filmmakers, industrial designers, urban planners and so forth and so on—, reflect, in total, the real and immaterial conditions of their peer group, which are displayed in various materials and formats and are important for the sculpting of brains in future generations. This reflects sovereignty's new found biopower in cognitive capitalism its so called neuropower. The desiring body molded by biopower in the industrial age has now been switched for a desiring valorized brain molded by neuropower in the information age. As we saw above this molding activates and deactivates the neural processes of the brain. This process continues *ad infinitum* as the products of somatic evolution sculpt each successive generation.

Is the question that Deleuze and Guattari ask in 1000 Plateaus, *How Do You Make Yourself a Body Without Organs*, a cry for a kind of emancipatory gesture?²⁷ In other words, how might the body and the brain release itself from the bonds of any particular despotic organization, be it the society, the Catholic Church or psychoanalysis or all three bundled together? How can a politicized body epigenetically sculpted through its experience with the social, political, psychological, spiritual and economic relations elaborated by sovereignty be turned back to its original moment of pluri-potential, neuroplastic exuberance? How can the fixed brain return to a brain unspecified? What I would like to suggest is that a form of neural regression takes place in which the organized brain the Neural Bios or political brain informed by language, returns to its unconditional status as the Neural Zoe. Perhaps it is only for a few hours as a result of Ayahuasca inebriation or maybe for a lifetime.

26

Terrance Deacon "Multilevel Selection and Language Evolution", *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered*, eds. Bruce H. Weber and David J. Depew. (Cambridge, MA: MIT Press, 2003) "[...] The most extensive modification to take place in human brain evolution—the disproportionate expansion of the cerebral cortex, and specifically of the prefrontal cortex— reflects the evolutionary adaptation to this intensive working memory processing demand imposed by symbol learning. So the very nature of symbolic reference, and its unusual cognitive demands when compared to non-symbolic forms of reference, is a selection force working on those neurological resources most critical to supporting it. In the context of a society heavily dependent on symbol use—as is any conceivable human society, but no nonhuman societies—brains would have been under intense selection to adapt to these needs. [...] This, then, is a case of selection pressure affecting the evolution of a biological substrate (the brain) and yet which is imposed, not by the physical environment, but ultimately from a purely semiotic realm."

27

Gilles Deleuze and Felix Guattari. *Op. cit.*, p. 149.

Lo que Deleuze y Guattari se preguntan en *Mil mesetas*, aquel “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”,²⁷ ¿clama por algún tipo de gesto emancipatorio? En otras palabras, ¿Cómo puede el cuerpo y el cerebro liberarse de las ataduras de organizaciones despóticas, sea la sociedad, la iglesia católica, el psicoanálisis, o las tres juntas? ¿Cómo puede un cuerpo en estado de desarrollo interrumpido, un cuerpo determinado de antemano por su contexto, por las personas y las especificidades que lo rodean, volver a ser él mismo, volver a ese momento de pluripotencialidad exuberante inicial? ¿Cómo puede un cerebro rígido volver a ser un cerebro indeterminado? Lo que me gustaría sugerir es que se produce un tipo de regresión neural en el que el cerebro organizado, el *neurobios*, el cerebro político, informado por el lenguaje, vuelve a su estado incondicional, a su *neurozoe*. Probablemente lo sea bajo los efectos de la ayahuasca, por unas horas o, quien sabe, para toda una vida.

27

Gilles Deleuze y Félix Guattari.
Op. cit. p. 149.

Parte 3: Libertad neural y regresión neural en el capitalismo cognitivo

En el capitalismo cognitivo, el cerebro físico y la mente son las nuevas factorías del siglo XXI. El capitalismo cognitivo se caracteriza por una fase temprana y otra tardía. Su fase temprana, que según Moulier Boutang se inicia alrededor de 1975, se enmarca en el momento en el que el capitalismo industrial da paso al capitalismo informacional y semiótico.²⁸ El capitalismo cognitivo temprano lidera los cambios en la acumulación del capitalismo postfordista con su énfasis en la explotación flexible de los procesos y la adaptable especialización del trabajo, la producción y el consumo justo a tiempo, la rápida aceleración en el avance innovativo de la producción, los tiempos de rotación de productos más rápidos, las intervenciones informáticas y robóticas, la valorización y financiación del capital, y la aparición del capitalismo comunicativo. El capitalismo cognitivo tardío se conoce también como el giro cognitivo del capitalismo cognitivo y se inicia alrededor del cambio de siglo.²⁹ El trabajo en sí es una actividad predominantemente de naturaleza mental que acontece en la “fábrica del cerebro”, En un mundo en el que las formas predominantes del trabajo el intelectual y el vinculado con los servicios, la maquinaria cerebral adquiere relevancia añadida al actuar como centro de especulación y aventurismo capitalista. Como tal, se han seguido varios caminos interdisciplinarios para entender sus lógicas, incluidos la ciencia neurocognitiva, los comportamientos económicos y la epigenética. Tres condiciones lo definen, dos de las cuales son importantes para nosotros. El neuropoder con el cual un grupo de cuerpos son administrados a través de acciones sobre la neuroplasticidad del cerebro, sobre todo sus condiciones de conexión estáticas y dinámicas, es obviamente el más importante para nosotros ya que crea un puente a través del cual podremos entender

28

Yann Moulier-Boutang. *Cognitive Capitalism* (Malden, MA: Polity Press, 2011), p. 9.

29

Warren Neidich. *The Psychopathologies of Cognitive Capitalism, Part 2* (Berlín: Archive Books, 2013), p. 18.

Part 3:

Neural emancipation and Neural regression in Cognitive Capitalism

In Cognitive Capitalism the material brain and the mind are the new factories of the 21st century. Cognitive capitalism is defined by an early and late phase. Its early phase, which commences around 1975 according to Yann Moulier Boutang, demarcates the moment when industrial capital gives way to informational and semiotic capitalism.²⁸ Early cognitive capitalism heralds a mutation of post-Fordist capitalist accumulation with its emphasis on flexploitation of labor processes and flexible specialization, just-in-time production and consumption, rapid acceleration in the pace of product innovation, faster product turnover times, computer and robotic interventions, valorization and financialization of capital, and communicative capitalism. Late cognitive capitalism is also known as the cognitive turn in cognitive capitalism and commences around the turn of this century.²⁹ Labor itself is predominately mental in nature and is located in the 'factory of the brain.' In a world in which the predominate forms of labor are intellectual and service oriented, the machinery of the brain takes on added importance as a locus of capitalistic adventurism and speculation. As such, various interdisciplinary approaches have been engaged to understand its logics including cognitive neuroscience, behavioral economics and epigenetics. It is defined by three conditions two of which are important for us here. Neuropower in which a population of bodies are administered through actions upon the brains neuroplasticity, specifically its static and dynamic network conditions, is clearly the most important for us as it creates a bridge through which we will better understand the Brain Without Organs. My point of departure for the latter part of this essay will suggest that Ayahuasca deregulates the organism and its overall organization and rekindles the neuroplastic 'spirit'.

Before doing this, I want to give an example of how the brain is transformed and how it is truly a Brain without Organs. The following examples of the plasticity of the cerebral cortex delineate my theory of the brain as an organ without "organization" as Deleuze understood it and subject to modulation. There are examples of development which show that under special laboratory conditions, the brain can become delinked. The following examples will describe how the cerebral cortex is an undifferentiated organ subsumed in its developmental trajectory by the input it receives from the environment during critical periods of development when the brain is especially sensitive to specific forms of input. "The critical period is the time during post natal development when the development and maturation of brain functions such as sensory processing or language is particularly dependent upon and shaped by experience or environmental influences. In the absence of appropriate stimulation during this period, the affected function(s) may not develop at all, or not develop properly."³⁰

28

Yann Moulier-Boutang. *Cognitive Capitalism*. (Malden, MA: Polity Press, 2011), p. 9.

29

Warren Neidich. *The Psychopathologies of Cognitive Capitalism*, Part 2. (Berlin: Archive Books, 2013), p. 18.

30

Frank Sengpiel. "Plasticity of the Visual Cortex and Mini review of Treatment of Amblyopia", *Current Biology* 24, R936-R940, September 22, 2014 ^a2014 Elsevier Ltd.

mejor el cerebro sin órganos. Mi punto de partida para la última parte de este texto sugiere que la ayahuasca libera el organismo y su organización global, además de reavivar el “espíritu” neurológico.

Antes de hacer esto, quiero poner un ejemplo de cómo el cerebro se transforma y se muestra realmente como un cerebro sin órganos. Los siguientes ejemplos de plasticidad en el córtex cerebral dan forma a mi teoría del cerebro como órgano sin “organización” tal como Deleuze lo entendía, y sujeto a modulaciones. Hay ejemplos de desarrollo que muestran que, bajo condiciones especiales en el laboratorio, el cerebro puede desconectarse. Los siguientes ejemplos describen cómo el córtex cerebral es un órgano no especializado, incorporado a su trayectoria evolutiva por los insumos que recibe del entorno durante periodos críticos de desarrollo cuando el cerebro es especialmente sensible a formas específicas de estímulos. “El momento más crítico es durante el desarrollo postnatal cuando el desarrollo y la maduración de las funciones cerebrales, como las del procesamiento sensorial y del lenguaje, depende especialmente y se forma por la experiencia y las influencias del entorno. La falta de estimulaciones adecuadas en este momento puede prevenir el desarrollo de las funciones afectadas o que no se desarrollen debidamente.”³⁰

Muy pertinente es lo que se denomina plasticidad transmodal entre el córtex auditorio y visual. Si se provocan proyecciones retinales en el córtex auditivo después de una destrucción selectiva del córtex visual, el núcleo geniculado lateral (la zona natural de las proyecciones retinianas), así como el núcleo geniculado medio (la zona natural de los insumos auditivos), experimentan mutaciones extraordinarias. La proyecciones retinales se redirigirán hacia el NGM y de allí al córtex auditorio, transformando el córtex auditorio normal en uno visualmente sensible. ¡El córtex auditorio adquiere capacidades de orientación y dirección selectivas y también la capacidad binocular! El córtex auditivo anterior, además, desarrollará un mapa retinal bidimensional.³¹ El córtex cerebral es, pues, manifiestamente maleable.

El segundo ejemplo muestra la plasticidad del córtex visual y el tratamiento de la ambliopía, una afección oftalmológica que sufre el dos por ciento de la población. La ambliopía se define clínicamente como una reducción de la agudeza visual, a pesar de una refracción óptima y en ausencia de cualquier otra patología ocular. Está causada por la interrupción del desarrollo visual normal en la infancia y la acompañan uno o más factores ambliogénicos conocidos, como el estrabismo (ojos cruzados), la anisometropía (diferentes defectos refractivos en ambos ojos de más de 2.5 dioptrías) y cataratas.³² La doble visión resultante produce ceguera en el ojo afectado debido a un mal desarrollo de la estructura y la función del córtex visual. Dos componentes importantes de la plasticidad tienen una influencia crítica en periodos de maduración cortical, especialmente esos dedicados a revertir los efectos del estrabismo. El primero es el funcionamiento del NMDA, o N-metil-D-aspartato, un receptor de

30

Frank Sengpiel “Plasticity of the Visual Cortex and Mini review of Treatment of Amblyopia”, *Current Biology* 24, R936–R940, September 22, 2014. Elsevier Ltd.

31

Mark H. Johnson y Michelle de Haan. *Developmental Cognitive Neuroscience, Fourth Edition*. (New York: Wiley and Sons Ltd., 2015), p. 70.

32

Frank Sengpiel. *Op. cit.*, R936–R940

Especially relevant is what is called cross-modal plasticity between the auditory and visual cortex. If retinal projections are induced to project to the auditory cortex after selective destruction of the visual cortex, the lateral geniculate nucleus (LGN) (the normal target of retinal projections) as well as the medial geniculate nucleus (MGN) (the normal target of the auditory inputs) undergo astounding mutations. Retinal projections will reroute themselves to the MGN and from there to the auditory cortex where it will transform the normal auditory cortex into a visually responsive one. The auditory cortex becomes orientation and direction selective as well as becoming binocular! Furthermore, the earlier auditory cortex developed a two-dimensional retinal map.³¹ Clearly, the cortex of the brain is malleable.

The second example describes the plasticity of the visual cortex and the treatment of Amblyopia, an ophthalmologic condition occurring in two percent of the population. Amblyopia is defined clinically as a reduced visual acuity, despite optimal refraction and in the absence of any other persisting ocular pathology. It is due to the disruption of normal visual development in childhood and is accompanied by one or more known amblyogenic factors, such as strabismus (crossed eyes), anisometropia (different refractive errors in the two eyes greater than 2.5 diopters) and cataract.³² The resulting double vision leads to blindness in the effected eye due to the maldevelopment of the structure and function of the visual cortex. Two important components of plasticity influence critical periods of cortical maturation, especially those concerned with reversing the effects of strabismus. The first is the functioning of the NMDA or N-Methyl-D-Aspartate, a glutamate receptor and ion channel protein which regulates the Ca⁺⁺ flow into cells, changing the neurons membrane potential. Opening the flood gates controlled by the NMDA receptors leads to increased intracellular concentrations of Ca⁺⁺ in the post-synaptic membrane, leading to long term potentiation or long term memory. The second is the GABAergic intracortical inhibitor, which fine tunes neurotransmission. These two factors have the potential to affect the time course of the critical period which is normally crystallized and inflexible. Infusion into the visual cortex of the GABA agonist Diazepam restores the neuroplasticity that was previously shut down after the termination of the critical period. Recent research into the tissue plasminogen activator (tPA), an extracellular protease, has been shown to reactivate structural plasticity as well. Fluoxetine, also known as Prozac, a selective serotonin uptake inhibitor, is a promising treatment for amblyopia as it reactivates cortical plasticity.³³ Ayahuasca, do not forget, is related to Serotonin. In fact, Ayahuasca has been shown to stimulate neurotrophic and transcription factors associated with synaptic plasticity. Its regular use has been shown to thin the posterior cingulate cortex, which sits behind the frontal cortex directly above the corpus callosum and is involved with emotion, learning and memory. It is an important area for the default mode network (DMN), which

31

Mark H. Johnson and Michelle de Haan. *Developmental Cognitive Neuroscience, Fourth Edition*. (New York: Wiley and Sons Ltd., 2015), p. 70.

32

Frank Sengpiel. *Op. cit.*, R936-R940.

33

Ibid., R936.

glutamato y proteína con canal iónico que regula el flujo Ca^{2+} hacia las células, cambiando el potencial de las membranas de las neuronas que es crucial para la transmisión de información en el sistema. El segundo es el inhibidor intracortical GABA (ácido γ -aminobutírico) que mejora la neurotransmisión. Estos dos factores afectan el recorrido temporal del proceso crítico que normalmente está cristalizado y es inflexible. Infusiones de Diazepan, un agonista del GABA, en el córtex visual restauran cualquier neuroplasticidad que hubiera quedado previamente eliminada por el proceso crítico. Investigaciones recientes llevadas a cabo sobre el activador tisular del plasminógeno (t-PA), una proteasa extracelular, revelan que también reactivan la plasticidad estructural. La fluoxetina, también conocida como Prozac, un inhibidor selectivo de la absorción de la serotonina, es un tratamiento prometedor para la ambliopía ya que reactiva la plasticidad cortical.³³ No olvidemos que la ayahuasca está relacionada con la serotonina. De hecho, se ha demostrado que la ayahuasca estimula factores neurotrópicos y de transcripción asociados con la plasticidad sináptica. Se ha demostrado que su uso regular adelgaza el cíngulo posterior del córtex que está colocado detrás del córtex frontal directamente encima del cuerpo caloso y está involucrado con las emociones, el aprendizaje y la memoria. Es una importante parte de la red neuronal por defecto (RND) que administra los estados de reposo del cerebro cuando no está ocupado activamente.³⁴ La ayahuasca produce un significativo descenso de actividad en gran parte del RND y sus conexiones.³⁵

El segundo componente del giro cognitivo hacia el capitalismo cognitivo afecta a la regulación de la eficiencia cerebral y su labor cognitiva. En el capitalismo cognitivo, donde el cerebro y la mente son las nuevas fábricas del siglo XXI, corresponde al capitalismo neuronal hacer más efectivas las labores del cognitariado. Al fin y al cabo, “el tiempo es dinero”. Como esto no está directamente relacionado con esta tesis remito al lector a mi ensayo “Epigenetic Architecture and the Statisticon” [Arquitectura epigenética y el estadisticón] publicado en *Psychopathologies of Cognitive Capitalism Part 2* [Psicopatologías del capitalismo cognitivo, segunda parte].³⁶

El factor final de la más reciente fase de capitalismo cognitivo reside en la importancia de las capacidades del córtex prefrontal en intercambio con las dinámicas del capitalismo cognitivo, especialmente sus capacidades en relación a la atención, pronóstico y memoria en el trabajo. Estas habilidades son componentes esenciales y necesarios para lograr el éxito en la nueva economía. Esto ya se mencionó antes. Además, el córtex frontal es también la metáfora perfecta para entender las condiciones de coordinación y modulación existentes en el poder del semiocapitalismo descrito por Gilles Deleuze en su revelador texto *Postscript on the Society of Control* [Posdata sobre las sociedades de control]. Los extensos espacios jerárquicos de confinamiento que Michel Foucault describe como los pilares de la sociedad disciplinaria han dado paso al sistema de modulaciones omnipresentes intensas característico de las sociedad

33

Ibíd., R936.

34

J. C. Bouso, F. Palhano-Fontes, A. Rodríguez-Fornells, S. Ribeiro, R. Sanches, J. A. Crippa, J. E. Hallak, D. B. de Araujo, J. Riba. “Long-term use of psychedelic drugs is associated with differences in brain structure and personality in humans”, *Eur Neuropsychopharmacol.* Apr. 2015; 25(4): 483-92.

35

Fernanda Palhano-Fontes et al. “The Psychedelic State Induced by Ayahuasca Modulates the Activity and Connectivity of the Default Mode Network”, *PLoS One.* 2015; 10(2): e0118143)

36

Warren Neidich. *Op. cit.*

manages the resting state of the brain when it is not actively engaged for instance in daydreaming.³⁴ Ayahuasca causes a significant decrease of activity in most parts of the DMN and its connections.³⁵

The second component of the cognitive turn in cognitive capitalism concerns regulating the efficiency of the brain and its cognitive labor. In cognitive capitalism, where the brain and mind are the new factories of the twenty-first century, it behooves neural capitalism to make the cognitive labor of the cognitariat more efficient. After all, 'Time means Money'. As this is not directly related to my inquiry here I refer the reader to my essay "Epigenetic Architecture and the Statisticon," published in *Psychopathologies of Cognitive Capitalism Part 2*.³⁶

The last factor of late stage cognitive capitalism is the importance of the capacities of the prefrontal cortex in cognitive capitalism, specifically its abilities in regards to attention, forecasting and working memory. These abilities are essential and necessary components to achieve success in the new economy. This was mentioned earlier. Additionally, the frontal cortex is also the perfect metaphor with which to understand the coordinating and modulating conditions of power in the semio-capitalism first described by Giles Deleuze's in his breakthrough essay *Postscript on the Society of Control*. The extensive hierarchical spaces of enclosure that Michel Foucault described as the hallmarks of the Disciplinary Society have given way to a system of omnipresent intense modulations characteristic of the Society of Control. "Enclosures are *molds*, distinct castings, but controls are a *modulation*, like a self-deforming cast that will continuously change from one moment to the other, or like a sieve whose mesh will transmute from point to point." Furthermore, "In the societies of control [...] what is important is no longer a signature or a number, but a code: the code is a *password*. Meanwhile, disciplinary societies are regulated by *watchwords* (as much from the point of view of integration as from that of resistance). The numerical language of control is made of codes that mark access to information or reject it. We no longer find ourselves dealing with the mass/individual pair. Individuals have become "*dividuals*," and masses, samples, data, markets, or "*banks*."³⁷ This transition from the disciplinary society to the society of control mimics the evolution of our understanding of how the prefrontal cortex operates as well. Just as our comprehension of our expanded and accelerated cultural *habitus* has transitioned into one which is distributed and networked so to has our understanding of the brain as a networked entity comprising static and dynamic functional processes. In the past 20 years, science has discovered that rather than an organ specifically using top-down disciplinary apparatuses and processes the prefrontal cortex is an organ of modulation and dividualation. The prefrontal cortex manages everything through bidirectional flows, modulating inputs from the rest of brain and sending back coded messages that affect, for instance, the saliency of inputs. Saliency refers to whether sensory inputs are considered important enough

34

J. C. Bouso, F. Palhano-Fontes, A. Rodríguez-Fornells, S. Ribeiro, R. Sanches, J. A. Crippa, J. E. Hallak, D. B. de Araujo, J. Riba. "Long-term use of psychedelic drugs is associated with differences in brain structure and personality in humans", *Eur Neuropsychopharmacol.* Apr. 2015; 25(4): 483-92.

35

Fernanda Palhano-Fontes et al. "The Psychedelic State Induced by Ayahuasca Modulates the Activity and Connectivity of the Default Mode Network", *PLoS One.* 2015; 10(2): e0118143).

36

Warren Neidich. *Op. cit.*

37

Giles Deleuze. "Postscript on the Societies of Control", *October*, Volume 59 (Winter, 1992, p. 4-5).

de control. “Los confinamientos son *moldes*, copias separadas, pero los controles son *modulaciones*, como una copia autodeformable que va cambiando de un momento a otro, o como un tamiz cuya malla va transmutando de un punto a otro.” Además, “Lo que importa en las sociedades de control ya no es ni la firma ni el número, sino el código: el código es un *password* [código de acceso]. En cambio, las sociedades disciplinarias están reguladas por *watchwords* [código de vigilancia] (tanto desde un punto de vista integrador como de resistencia). El lenguaje numérico del control está hecho de códigos que marcan el acceso a la información o lo rechazan. Ya no nos enfrentamos a la dualidad individuo/masas. Los individuos se han convertido en “dividuos”, y las masas meras muestras, datos, mercados o “bancos”.³⁷ Esta transición de una sociedad disciplinada a una sociedad de control imita la coevolución de nuestros conocimientos sobre las acciones que el córtex frontal ejerce en nuestro expandido y acelerado *habitus* cultural como órgano de total control disciplinario y, al mismo tiempo, de modulación. El córtex prefrontal lo administra todo a través de flujos bidireccionales, modulando insumos llegados de otras partes del cerebro y enviando mensajes codificados que afectan, por ejemplo, la prominencia de los insumos. Esa prominencia se usa en referencia a si los insumos sensoriales se consideran suficientemente importantes para que se les presten atención y entren, por lo tanto, a lo que se llama el *workspace* [lugar de trabajo]. Es contingente y contextual. Todo aquello que alimenta la memoria activa está políticamente determinado. Examinemos más detalladamente este asunto ya que será importante para entender los efectos de la ayahuasca.

37
Giles Deleuze. “Postscript on the Societies of Control”, *October*, Volume 59, Winter, 1992, p. 4-5

Parte 4: **Procesos ascendientes y descendientes** **en la transición del postfordismo** **al capitalismo cognitivo**

Descubrimientos recientes en investigación neurocientífica han forzado un cambio en lo que antes se llamaba la “clásica visión de la función cerebral” en la que el cerebro actuaba como un dispositivo pasivo empujado por estímulos, reaccionando simplemente a insumos sensoriales, a un modelo en el que estaba activamente dedicado a crear “señales orientados a la acción”.³⁸ Este reconocimiento de la nueva relación del cerebro con el mundo requiere comprender la importancia creciente de los procesos descendientes junto con los ascendientes. Los conceptos abstractos relacionados, por ejemplo, a previsiones basadas en experiencias centradas en el prosencéfalo y el córtex prefrontal modulan acciones y comportamientos futuros al decidir que informaciones fluyen corriente abajo de los sistemas sensoriales y perceptivos y son importantes. Esta teoría de modulación descendiente ha dado lugar, recientemente, a un enfoque más distribuido que denominan “perspectiva dinámica” en la que la sincronía neural, esas poblaciones de neuronas que

38
Andreas Engel et al. (2001). “Dynamic Predictions: Oscillations and Predictions in Top-Down Processing”, *Nature Reviews Neuroscience*, Vol. 2 (10), p. 75

to be paid attention to and has implications for what becomes remembered. Let us look deeper into this as it will be important in our understanding the effects of Ayahuasca.

Part 4:

Top-down and Bottom-up processing in the transition from Fordism-Post-fordism to Cognitive Capitalism

Recent discoveries in neuroscientific research has pressured a change in what was formerly called the classical view of the brain function, in which the brain acted as a passive stimulus-driven-device, simply reacting to sensory inputs, to a model in which it is actively engaged in creating "action-oriented pointers".³⁸ This new appreciation of the brain's relationship with the world requires an understanding of the increased importance of top-down processing in addition to bottom-up processing. Abstract concepts concerned with, for instance, expectations based on experience centered in the forebrain and pre-frontal cortex modulate future actions and behaviors by deciding which information streaming in from downstream sensorial and perceptual systems located in the posterior portion of the brain is salient. Today neural synchrony is thought to play a role in this process as those populations of neurons that are made to resonate together harmoniously, temporally binding themselves together as ensembles, "The model assumes that neural synchrony ... is crucial for object recognition, response selection, attention and sensorimotor integration. Synchrony imposed from above enhances the saliency of neural responses, because correlated discharges have a much stronger impact on neuronal populations than temporally disorganized inputs".³⁹ In our moment of Neural Capitalism enterprises directly intervene with the brains material character by synchronizing inputs. Instigating top-down control the prefrontal cortex influences and continuously modulated patterns of activity activated through the processing of streaming sensory signals, and in particular, on their selection and organization through synchronization.⁴⁰ Reentrant oscillations refer to "ongoing and recursive interchange of parallel signals between reciprocally connected areas of the brain [that are] essential for the synchronization and coordination of the areas mutual functions." Reentry plays an important role in modulating these inputs and is important for memory consolidation.⁴¹

Ayahuasca has been shown to affect this system in two important ways. First of all, it disrupts neural hierarchies by reducing top-down control and increasing bottom-up information streaming. It has been shown that ayahuasca decreases anterior-to-posterior information flow, from the prefrontal cortex to the sensorial brain located in the parietal cortex, while, at the same time, increasing the flow in the opposite direction, towards the now debilitated frontal cortex. In this case the

38

Engel, Andreas et al. "Dynamic Predictions: Oscillations and Predictions in Top-Down Processing", *Nature Reviews Neuroscience*, Vol. 2 (10), 2001, p. 75

39

Ibid.

40

Ibid.

41

Gerald Edelman and Giulio Tononi. *Consciousness, How Matter Becomes Imagination*. (London: Penguin, 2001), p. 79

se fuerzan a resonar armónicamente y a vincularse entre ellas, juega un papel importante: “El modelo asume que la sincronía neural [...] es crucial para el reconocimiento de objetos, la selección de respuestas y la integración sensoriomotora. La sincronía se supone que aumenta la importancia de la respuesta neuronal porque las descargas correlacionadas ejercen más impacto en las poblaciones neuronales que insumos temporales desorganizados”.³⁹ En esta etapa de nuestro capitalismo neuronal, las empresas intervienen directamente en el carácter material del cerebro al sincronizar insumos. La neurociencia del consumo entiende muy bien el poder de sincronizar insumos como uno de los nuevos aparatos de control explícito. La guerra por la prominencia que se da en la oferta de productos de hoy es una guerra de percepciones sensoriales que se libra con las tácticas del capitalismo comunicativo, las de las relaciones públicas, las de las marcas, los rumores y los chismes, relacionados con tendencias neurobiológicas en forma de aparatos transmisores de señales descendientes como el de la vinculación y la reentrada. “[...] El control descendiente corresponde ahora a una influencia de patrones de actividad continuamente modulados a través del procesamiento de señales sensoriales, y en particular, en su selección y organización mediante patrones oscilatorios reentrantes y una sincronización.”⁴⁰ Las oscilaciones reentrantes significan un “intercambio continuo y recursivo de señales paralelas emitidas entre áreas del cerebro conectadas recíprocamente [que son] esenciales para la sincronización y coordinación de las funciones que comparten entre ellas”. Estas reentradas son cruciales para la consolidación de la memoria.⁴¹ Es importante remarcar en este asunto que se ha demostrado que la ayahuasca afecta este sistema de dos maneras destacables. Para empezar, interrumpe jerarquías neurales al reducir controles descendientes y aumentar transmisión de información ascendiente. Se ha demostrado que la ayahuasca disminuye el flujo de información anterior-posterior, el que va del córtex prefrontal hacia el cerebro sensorial localizado en córtex parietal, mientras, al mismo tiempo, aumenta el flujo en la dirección opuesta, hacia el ahora debilitado córtex frontal. En este caso, el córtex prefrontal ya no modula la información como de costumbre y se produce, por lo tanto, un tsunami de impulsos sensoriales al servicio de la consciencia.⁴²

Los modelos de deducción bayesianos postulan que la experiencia subjetiva de la realidad emerge de una interacción dinámica entre información sensorial ascendente o de control anticipado y proyecciones descendientes o de control regresivo que interpretan señales de entrada basándose en conocimientos y expectativas previas.⁴³ En este contexto teórico, el córtex frontal está en la cúspide de la jerarquía, enviando hacia abajo proyecciones que modulan la información entrante según una serie de restricciones.⁴⁴ Sabemos que el córtex frontal fue el último en evolucionar y se considera que es lo que nos hace inequívocamente humanos. Esta minimización de insumos desde el córtex frontal, modulador y ejecutivo, hasta los aumentos en los insumos parietales, conlleva a un tipo de pensamiento

39
Ibíd.

40
Ibíd.

41
Gerald Edelman y Giulio Tononi. *Consciousness, How Matter Becomes Imagination* (Londres: Penguin, 2001), p. 79

42
Joan Francesc Alonso, PhD, Sergio Romero, PhD, Miquel Àngel Mañanas, PhD, and Jordi Riba, PhD. “Serotonergic Psychedelics Temporarily Modify Information Transfer” in *Humans Int J Neuropsychopharmacol.* 2015 Jun; 18(8): pyv039

43
K. J. Friston. (1998). “The Disconnection Hypothesis”, in *Schizophr. Res.*, Nr. 30(2), Marzo 1998, S. 115-25

44
Joan Francesc Alonso. *Op. cit.*

prefrontal cortex is no longer modulating the information as it normally does and there is therefore an expanding tsunami of sensory impulses made available to consciousness.⁴²

Bayesian inference models postulate that the subjective experience of reality emerges from the dynamic interaction between bottom-up or feed-forward sensory information and top-down or feedback projections that interpret incoming signals based on previous knowledge and expectation.⁴³ In this theoretical framework, the frontal cortex is at the top of the hierarchy, sending downward projections that modulate incoming information according to a series of constraints.⁴⁴ We know that the frontal cortex was the last lobe of the brain to evolve and its processes are considered those that makes us distinctly human. This denigration of inputs, from the frontal executive modulatory cortex and the resulting increase in the parietal input, leads to a type of thinking called divergent rather than convergent. Divergent thinking consists of having to solve a problem from the many possible solutions that are available at a particular time. A good example of divergent thinking is brainstorming. The frontal cortex is an important source of convergent thinking where upon a single optimal solution is generating. By suppressing the normal modulating activities of the frontal cortex upon the bottom-up data streams from the posterior cortex Ayahausca promotes divergent thinking.

Part 5: Phylogeny and Neural Regression

I would like to close this discussion with something I would like to call materialist regression in contrast to psychic regression. The famous neurologist John Hughlings Jackson influenced by the pioneering work of the philosopher Herbert Spencer, and specially his book *The Principles of Psychology*, invented the idea of dissolution. Spencer had postulated that the human mind could only be understood from a phylogenetic perspective in which consciousness illustrated the general principle of evolution, from which the human mind evolved from simple undifferentiated homogeneous automatic responses found in lower organisms to differentiated, heterogeneous complex ones. "Spencer envisaged the evolutionary change of neural structures toward higher complexity as a process of stratification or layering of neural formations. Thus, each neural formation of the nervous system not only represents impressions and experiences of the individual's past, but also those of its ancestors." From a neurological perspective, this would mean that a lesion at a higher cerebral level exposes neural and mental functions from an earlier evolutionary stage.⁴⁵

Jackson's theory of dissolution took the opposite approach. He suggested that neurological lesions that decreased the function of a higher center, like a tumor or blood clot, released previous evolutionary structures and capacities in lower centers that were now freed from top-down control to

42

Joan Francesc Alonso, PhD, Sergio Romero, PhD, Miquel Àngel Mañanas, PhD, and Jordi Riba, PhD. "Serotonergic Psychedelics Temporarily Modify Information Transfer" in *Humans Int J Neuropsychopharmacol*. 2015 Jun; 18(8): pyv039

43

K. J. Friston. "The Disconnection Hypothesis", *Schizophr. Res.*, Nr. 30(2), March 1998, S., p. 115-25.

44

Joan Francesc Alonso. *Op. cit.*

45

Gerald Wiest. "Frontiers in Psychology", *Front Psychol*. 2012; 3: 516.

entendido como divergente más que convergente. El pensamiento divergente consiste en resolver problemas desde las muchas soluciones disponibles en un momento particular. Un buen ejemplo de pensamiento divergente es la tormenta de ideas. El córtex frontal, sin embargo, es una fuente importante de pensamiento convergente, el cual se genera a partir de una solución única. Al suprimir las actividades moduladoras normales que el córtex frontal ejerce sobre los flujos de datos ascendientes llegados del córtex posterior, la ayahuasca promueve el pensamiento divergente.

Parte 5: Filogenia y regresión neural

Me gustaría acabar este debate con lo que propongo denominar como “regresión materialista” en contraste con la “regresión psíquica”. El famoso neurólogo John Hughlings Jackson, influenciado por el trabajo pionero del filósofo Herbert Spencer y especialmente su libro *The Principles of Psychology* [Los principios de la psicología], se inventó la idea de disolución. Spencer postulaba que la mente humana solo se podía entender desde una perspectiva filogenética en la que la consciencia ilustraba el principio general de la evolución, por el cual, la mente humana había evolucionado de las simples, no diferenciadas, homogéneas y automáticas respuestas que se observan en organismos inferiores a las diferenciadas, heterogéneas y complejas. “Spencer consideraba que los cambios evolutivos de la estructura neuronal se dirigían hacia una mayor complejidad al sumar procesos de estratificación y de formaciones neuronales en capas.” Desde una perspectiva neurológica, esto significaría que una lesión en un nivel cerebral superior expondría las funciones neurales y mentales de los estadios evolutivos previos.⁴⁵

La teoría de la disolución de Jackson siguió el camino opuesto. Proponía que las lesiones neurológicas que disminuían las funciones de las facultades superiores, como tumores o coágulos de sangre, liberaban estructuras evolucionarias previas y las habilidades de las facultades inferiores que, subyugadas por los controles descendientes, no eran libres de expresarse por sí solas. Ahora está demostrado, gracias a técnicas neurográficas recientes, que el eje rostral-caudal del cerebro está jerárquicamente organizado. El córtex frontal afecta al caudal sensorial del lóbulo parietal más primitivo del cerebro. De hecho, se ha observado que la ayahuasca produce a una considerable inhibición de las estructuras del lóbulo frontal y, en consecuencia, disminuye la dependencia cognitiva que el córtex frontal impone sobre el sistema de importancias y prominencias. “Un comportamiento inteligente presupone que el sistema cognitivo se desmarque de la presente fuente de estímulos de varias maneras y seleccione —en concordancia con sus objetivos intrínsecos y estados motivacionales— solo esos insumos que son significativos para el control de la acción.”⁴⁶

45
Gerald Wiest. “Frontiers in Psychology”, *Front Psychol*, 2012; 3: 516.

46
Andreas Engel et al. *Op. cit.*, p. 75

express themselves. It has now been proven by recent neuro-imaging studies that the rostral caudal axis of the brain is hierarchically organized. The frontal cortex does affect the more primitive caudal sensorial brain of the parietal lobe. In fact it has been shown that Ayahuasca exerts considerable inhibition upon frontal lobe structures and thus loosens the cognitive grip by which the frontal cortex exerts control over the system of saliency. "Intelligent behavior presupposes that a cognitive system can detach itself to varying degrees from the current stimulus situation, and select — in agreement with intrinsic goals and motivational states — only those inputs that are meaningful for the control of action."⁴⁶

46

Andreas Engel et al. *Op. cit.*, p. 75

Released from the despotism of the frontal lobes and prefrontal cortices modulatory tone, the bottom-up strategies of information overload can leave its mark in emergent patterns of becoming. It was suggested that the higher excitability of posterior regions, in combination with the loosening of the cognitive grip exerted by frontal regions responsible for executive control, may underlie the associations and insights that emerge during the experience called divergent thinking.⁴⁷ I am wagering that this, in fact, leads to the condition of dissolution that Hughlings Jackson referred to. It is also relevant that this phylogenetic perspective was also incorporated in Freudian theories of regression in which, like the brain, the ego formation was formed phylogenetically according to the logics of developmental stages from the oral, to anal to genital. During periods of stress, in which unacceptable impulses unveiled themselves, the patient regressed or temporarily reverted to an earlier more comfortable psychosexual level in order to avert anxiety, alienation and neurosis. This idea of regression finds its way also into the literature of Ayahuasca, most notably the work of Stanislav Grof and his *Beyond Death: The Gates of Consciousness* where he states "Some experiences belonging to this category can be interpreted as regression in historical time and exploration of one's own biological or spiritual past. It is not infrequent in psychedelic states to experience quite concrete and realistic episodes that take the form of foetal or embryonal memories. Many subjects have reported vivid sequences experienced on the level of cellular consciousness that seemed to reflect their existence in the form of the sperm or ovum at the moment of conception. Sometimes the regression appears to go even further, and the individual has a convinced feeling of reliving memories from the lives of ancestors, or even of drawing on the racial and collective unconscious."⁴⁸ I want to suggest that Ayahuasca's effect of decreasing anterior-to-posterior information transfer from the frontal motor brain to the posterior sensorial brain located in the parietal cortex, while at the same time increasing the flow in the opposite direction, is, on the one hand, a form of dissolution and on the other mimics forms of regression. I want to wager that perhaps the two conditions are related and the fact that, in the case of Ayahuasca intoxication, an abundance of

47

Joan Francesc Alonso et al. *Ibid.*

48

Grof, Stanislav. *Beyond Death: The States of Consciousness*. (New York: Thames and Hudson, 1980), p. 29.

Liberados del despotismo de los lóbulos frontales y del tono modulador de los córtices prefrontales, las estrategias ascendientes de sobrecarga de información pueden dejar su marca en los patrones emergentes del devenir. Se ha sugerido que la elevada excitabilidad de las regiones posteriores, en combinación con la disminución del control cognitivo ejercido por las regiones frontales responsables de la función ejecutiva, puede causar las asociaciones y visiones que emergen durante experiencias denominadas “de pensamiento divergente”.⁴⁷ Yo apuesto por pensar que esto, de hecho, nos lleva a aceptar la condición de disolución a la que Hughlings Jackson se refería. Es también relevante que esta perspectiva filogenética se incorporara a las teorías freudianas de la regresión en las que, como en el cerebro, la formación del ego se lleva a cabo también filogenéticamente acorde a la lógica de las fases de desarrollo que van de la oral, a la anal y la genital. En momentos de tensión, en los que revelan impulsos inaceptables, el paciente entra en regresión o retrocede temporalmente a un nivel psicosexual anterior más cómodo para poder así evitar ansiedad, alienación y neurosis. Esta idea de regresión también encuentra su expresión en la literatura sobre la ayahuasca, sobre todo en la obra de Stanislav Grof y su *Beyond Death: The Gates of Consciousness*, donde afirma que “algunas experiencias propias de esta categoría pueden ser consideradas regresiones en el tiempo histórico y una exploración del propio pasado biológico y espiritual. En estados psicodélicos, no es infrecuente vivir episodios concretos y realistas que se forman a partir de memorias fetales o embrionarias. Muchas personas han declarado vívidas experiencias a nivel de consciencia celular que parecen reflejar quienes son pero como espermatozoides u óvulos en el momento de la concepción. A veces, la regresión puede ir a más y el individuo acaba convencido de estar viviendo memorias de sus antepasados o hasta de aprovecharse del inconsciente racial o colectivo.”⁴⁸ Me gustaría proponer que los efectos que la ayahuasca produce en la disminución de transferencias anteroposteriores de información, que van del cerebro motor frontal al cerebro sensorial posterior situado en el córtex parietal, son, por un lado, una forma de disolución y, por el otro, imitan formas de regresión. Quiero apostar a que, tal vez, las dos condiciones están relacionadas y, que en el caso de intoxicación por ayahuasca, una abundancia de flujos ascendientes de información, resultado de más facultades cerebrales primitivas emancipadas de la opresión del córtex frontal, es la razón de sus efectos. Quiero nombrar este fenómeno como “regresión neural”.

47
Ibíd.

48
Stanislav Grof. *Beyond Death: The Gates of Consciousness* (Nueva York: Thames and Hudson, 1980), p. 29

Conclusión

Quisiera concluir resumiendo que los efectos que produce la ayahuasca en el cerebro, la mente y la consciencia tienen un poder emancipatorio. Hemos llegado a reconocer la capacidad de la ayahuasca de retornar el organismo a un estado de ausencia de organización. En este sentido, he desarrollado el término

bottom-up information flows, the result of emancipating more primitive brain centers from frontal cortex oppression, is the reason for its effects. I want to label this as neural regression.

Conclusion

I would like to conclude by summing up the actions that Ayahuasca takes on the brain, mind and consciousness as an emancipatory force. We have come to understand the capacity of Ayahuasca to return the organism to a state of lack of organization. In this regard, I created the term the Brain without Organs, echoing Gilles Deleuze's concept of the Body without Organs. We have located an apparatus by which the body and its genetic code allots to human brains an overabundance of neural plasticity through which it can constantly reinvent itself, using processes of the deterritorialization and destabilization of labile synapses, and the reterritorialization of alternative populations of neural elements or cognits. We discovered that Ayahuasca has actual, direct, neurotrophic and transcriptive properties that are important to neural plasticity.⁴⁹

Ayahuasca's capacity to create alternate and estranged perceptions through its psychoactive abilities became the means through which it redistributed the sensible and created a means of escape from the processes of politicization of the sensual. I extended Rancière's argument to include the effect of this police action upon the sensual but extended the notion to include the consequences it has on the developing nervous system to which it becomes epigenetically linked or entangled. Finally, I explored Ayahuasca's unique ability to decrease the despotic modulatory capacity of the frontal and prefrontal cortex upon incoming sensory information.

49

J. C. Bouso. *Op. cit.*

WORKS CITED / BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Joan Francesc, et al. "Serotonergic Psychedelics Temporarily Modify Information Transfer" in *Humans Int J Neuropsychopharmacol.* 2015 Jun; 18(8): pyv039
- Berardi, Franco. *And, Phenomenology of the End, Sensibility and Connective Mutation.* (Los Angeles: Semiotext(e), 2015)
- Bouso, J. C., et al. "Long-term use of psychedelic drugs is associated with differences in brain structure and personality in humans", in *Eur Neuropsychopharmacol.* Apr. 2015; 25(4): 483-92.
- Changeux, Jean-Pierre and Dehaene, Stanislas. "Neuronal models of cognitive functions," in *Cognition*, 33, 1989, p. 63-109
- _____. "Synaptic Epigenesis and the Evolution of Higher Brain Functions" in P. Sassone-Corsi and Y. Christen (eds.), *Epigenetics, Brain and Behavior, Research and Perspectives in Neurosciences* (Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 2012)
- Deacon, Terrance. "Multilevel Selection and Language Evolution", in *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered*, eds. Bruce H. Weber and David J. Depew. (Cambridge, MA: MIT Press, 2003)

cerebro sin órganos imitando el concepto de cuerpo sin órganos de Gilles Deleuze. Hemos localizado el aparato con el que el cuerpo y su código genético asignan a los cerebros humanos una superabundancia de plasticidad a través de la cual puede constantemente reinventarse, utilizando procesos de deterritorialización y alteración de sinapsis estables, y la reterritorialización de poblaciones alternativas de elementos neurales o unidades cognitivas. Hemos descubierto que la ayahuasca tiene propiedades neurotróficas y transcriptivas directas y reales que son importantes para la plasticidad neuronal.⁴⁹

La capacidad de la ayahuasca de crear percepciones alternativas y desfamiliarizadoras a través de sus propiedades psicoactivas se han convertido en una manera de redistribuir lo sensible y crear una manera de escapar de los procesos de politización de lo sensual. He ampliado el argumento de Rancière, incluyendo en él el efecto de esta acción policial sobre lo sensual y las consecuencias que tiene sobre el sistema nervioso. Y finalmente, he examinado la capacidad única que tiene la ayahuasca para disminuir la despótica capacidad moduladora del córtex frontal y prefrontal sobre la llegada de información sensorial.

(TRADUCIDO POR RUBÉN VERDÚ)

49

J. C. Bouso. *Op. cit.*.

- DeLanda, Manuel. *Intensive Science and Virtual Philosophy* (London, New York: Bloomsbury Academic, 2005)
- Deleuze, Gilles and Guattari Félix. *A Thousand Plateaus*. (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1987).
- Deleuze, Gilles. *Francis Bacon, The Logic of Sensation*. (London: Continuum, 2004)
- . "Postscript on the Societies of Control", in *October*, Volume 59, (Winter, 1992, p. 4-5)
- Edelman, Gerald and Tononi, Giulio. *Consciousness, How Matter Becomes Imagination*. (London: Penguin, 2001)
- Engel, Andreas et al. "Dynamic Predictions: Oscillations and Predictions in Top-Down Processing", in *Nature Reviews Neuroscience*, Vol. 2 (10), 2001, p. 75
- Frecska, Ede. "The Therapeutic Potentials of Ayahuasca: Possible Effects against Various Diseases of Civilization", in *Frontiers in Pharmacology*, Volume 7, Article 35, 02 March 2016, p. 3
- Friston, K. J. "The Disconnection Hypothesis", in *Schizophr. Res.*, Nr. 30(2), März 1998, S. p. 115-25.
- Fuster, Joaquin M. *The Neuroscience of Freedom and Creativity, Our Predictive Brain* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013)
- Grof, Stanislaus. *Beyond Death: The States of Consciousness*. (New York: Thames and Hudson, 1980)
- Huttenlocher, Peter R. *Neural Plasticity, The Effects of Environment on the Development of the Cerebral Cortex* (Cambridge: Harvard University Press, 2002)
- Jeannerod, Mark. Foreword to *What Should We Do with Our Brain* (Perspectives in Continental Philosophy), by Catherine Malabou (New York: Fordham University Press, 2008)
- Johnson, Mark H. and de Haan, Michelle. *Developmental Cognitive Neuroscience, Fourth Edition* (New York: Wiley and Sons Ltd., 2015)
- Kuypers, K. P. C. "Ayahuasca enhances creative divergent thinking while decreasing conventional convergent thinking", in *Psychopharmacology*. Berl. 2016; 233: 3395–3403.
- Moulier-Boutang, Yann. *Cognitive Capitalism* (Malden, MA: Polity Press, 2011)
- Neidich, Warren (ed.). *The Psychopathologies of Cognitive Capitalism*, Part 2 (Berlin: Archive Books, 2013)
- . *Blow-Up: Photography, Cinema and the Brain* (New York: DAP, 2003)
- Palhano-Fontes, Fernanda et al. "The Psychedelic State Induced by Ayahuasca Modulates the Activity and Connectivity of the Default Mode Network", in *PLoS One*. 2015; 10(2): e0118143)
- Rancière, Jacques. *The Politics of Aesthetics* (London: Continuum International Publishing Group, 2004)
- Sengpiel, Frank. "Plasticity of the Visual Cortex and Mini review Treatment of Amblyopia", *Current Biology* 24, R936–R940, September 22, 2014 ³2014 Elsevier Ltd
- Shklovsky, Viktor. *Theory of Prose* (Elmwood Park, IL: Dalkey Archive Press, 2009)
- Sporns, Olaf. "Selectionism and the Brain," in Olaf Sporns und Giulio Tononi, *International Review of Neurobiology*, Bd. 37, 1994, p. 10
- Wiest, Gerald. "Frontiers in Psychology", in *Front Psychol*. 2012; 3: 516.

ARE YOU EXPERIENCED?

Sanford Kwinter

El movimiento cultural *psicotrópico* se encuentra en pleno auge. A pesar de esto permanece invisibilizado, enmascarado por un conjunto de prácticas y términos que oscurecen un profundo cambio cultural del que nuestra cultura no ha terminado de asumir: la búsqueda de restituir a la explicación de la experiencia humana los misterios y encantos arraigados en el mundo natural y formados dentro de las ecologías multidimensionales que la conforman.

Cuerpo y sujeto

El movimiento psicotrópico al que me refiero no se encuentra de ninguna manera unificado. Es posible encontrar referencias a él en debates darwinianos recientes sobre neurobiología que postulan un cerebro irreductiblemente plástico, performativo y entorno-dependiente cerebro.¹ Lo encontramos, relevante aunque en un sentido diferente, en la práctica culinaria vanguardista global que busca generar respuestas nerviosas a través de varias, si no todas, las modalidades simultáneamente y transmitir sabores y sensaciones del entorno circundante cada vez más crípticas al cerebro de la forma más refinada y sorprendente que cabe imaginar.² Es posible encontrarlo también en la práctica artística actual

- 1 Aunque no busca establecer un modelo de cultura y mente directamente, la doctrina de la neuroplasticidad quizás delimite y exija uno. Para el modelo "biológico", ver Edelman y Huttenlocher, para el "ecológico" ver Gerald M. Edelman, *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection* (Nueva York: Basic Books, 1987) y publicaciones subsecuentes; Peter Huttenlocher, *Neural Plasticity: The Effects of Environment on the Development of the Cerebral Cortex* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 2002), y Bruce Wexler, *Brain and Culture: Neurobiology, Ideology, and Social Change* (Cambridge: MIT Press, 2006) para nombrar apenas tres ejemplos claves en un campo de cientos.
- 2 Entre los chefs que han alterado profundamente este campo teórica y prácticamente están Heston Blumenthal, René Redzepi, Ferrán Adrià, Pierre Hermé y Dan Barber, para no mencionar docenas más que adoptan y elaboran las ideas desarrolladas por éstos. Trabajos de teoría culinaria especulativa e historia incluyen John Allen, *The Omnivorous Mind: Our Evolving Relationship with Food* (Cambridge: Harvard University Press, 2012) y Michael Pollan, *Botany of Desire: A Plant's-eye View of the World* (New York: Random House, 2001). El campo de la psicología cognitiva que estudia la percepción transmodal ha enriquecido el peculiar campo de la neurogastronomía y es un tema central de grupos investigativos como el de "teoría de cocina" de Londres. Desarrollos en psicología ambiental y ecológica han permeado los emprendimientos culinarios y han producido experimentos anonadantes y elocuentes en la práctica de puesta en plato, mise-en-place y diseño de escenarios (para una vista panorámica, ver la serie *Chefs Table*, de Netflix). Una importante innovación reciente es la apoteosis de las modalidades de caza y recolección con prácticas de búsqueda silvestre de comida por parte de Redzepi y seguidores del restaurante Noma o del Manifiesto de Copenhague así como la aproximación "etológica" de Greg Stadtlander (quien diseña menús usando interacciones de fauna y flora observados en la naturaleza) en Canadá. La adopción

ARE YOU EXPERIENCED?

Sanford Kwinter

The cultural *psychotropy* movement is in near full bloom. Yet despite this efflorescence it remains mostly invisible, masked by a variety of blended practices and sprawling terms that partly obscure a broader shift in culture that our culture at large has not yet fully proclaimed: the enterprise to restore to the explanation of human experience the mysteries and enchantments that are rooted in the natural world and shaped within the mosaic of commingled ecologies that make it up.

Soma and Subject

The psychotropy movement to which I refer is however by no means unified. We see it clearly in recent Darwinist perspectives in neurobiology that postulate an irreducibly plastic, performative and environment-dependent brain.¹ We find it centrally as well, but differently, in global avantgarde culinary practice that targets human nervous response across several, if not all, of its modalities at once and seeks to extract and transmit increasingly cryptic and refined flavors and sensations from the surrounding environment to the brain in the most striking and expectation-defying ways possible.² We also find it in much current art practice that reaches beyond

- 1 While not directly seeking to provide a model for culture and mind, the neuroplasticity doctrines arguably both subtend and demand one. For the “biological” model see Edelman and Huttenlocher, for the “ecological” one, see Wexler. Gerald Edelman, *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection* (New York: Basic Books, 1987) and subsequent publications; Peter Huttenlocher, *Neural Plasticity: The Effects of Environment on the Development of the Cerebral Cortex* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 2002); and Bruce Wexler, *Brain and Culture: Neurobiology, Ideology, and Social Change* (Cambridge: MIT Press, 2006) to name just 3 examples that anchor the field of hundreds.
- 2 Among chefs who have profoundly shaped this field in *both theory and practice* are Heston Blumenthal, René Redzepi, Ferran Adria, Pierre Hermé and Dan Barber not to mention dozens of others whose work borrows and elaborates ideas developed by these. Works of speculative culinary theory and history include John Allen’s *The Omnivorous Mind: Our Evolving Relationship with Food* (Cambridge: Harvard University Press, 2012) and Michael Pollan’s *Botany of Desire: A Plant’s-eye View of the World* (New York: Random House, 2001). The subfield of cognitive psychology that studies transmodal perception has greatly enriched the quirky field of neurogastronomy and is a central topic of research by groups such as the London-based “Kitchen Theory” group. Developments in environmental and ecological psychology have permeated culinary enterprises and are giving place to stupefying and eloquent experiments in plating practice, mise-en-place, and scenario design (for a panoramic overview see the Netflix series *Chefs Table*). A notable recent innovation is the apotheosis of hunting-gathering modalities through foraging practices by Redzepi and followers of the Noma or Copenhagen Manifesto as well as the “ethological” approach of Greg Stadtlander (who constructs menus around fauna-flora interactions observed in the wild) in Canada. The adoption of a musical model of modulated and structured flow—priming of anticipation, redirection and surprise at the table (mastered by Adria at El Bulli)—has become a central

que trasciende fenomenologías anticuadas en favor de una apoteosis, no ya del objeto artístico y del espectador, sino de los fundamentos mismos del acto de percepción.³ Lo encontramos con fuerza aunque no predominante en la filosofía de la historia, en el movimiento de la “historia profunda”, lanzado discreta pero sísmicamente hace apenas diez años que postula “estados somáticos” —sentimientos, actitudes, posiciones, predisposiciones— y la organización y modificación del entorno humano físico y social con el fin de afectar y gestar dichos estados como el objetivo original y último de la historia humana. Dentro de la disciplina se le conoce como neurohistoria y sus entusiastas postulan la *psicotropía* —término angular de la presente conferencia— como el objeto exclusivo de su estudio e interés.⁴

Lo verdaderamente relevante es que en cada caso el giro psicotrópico se presenta como una práctica reformatoria que busca revertir uno u otro sesgo de reduccionismo o racionalización modernista, ya sea la presunción de la escritura como el origen de la historia y cultura humana; el culto de la falsa socialización mediada por dispositivos; la rutinización y separación de los sentidos a través de la burocratización del cuerpo; la desafección sensual y separación de “lo cocido” (la transformación ecológica) del proceso evolutivo, generativo y químico que habita y anima nuestro ambiente ecológico.

En la más sistemática y deliberada presentación de este paradigma, la de Daniel Lord Smail y los partidarios de la ‘historia profunda’, la historiografía psicotrópica busca identificar los aspectos no-cognitivos del funcionamiento neuronal y la forma como ordenan la cultura y dan un ritmo al entorno al establecer prácticas, hábitos, instituciones y

de un modelo musical de un flujo modulado y estructurado —detonando anticipación, redirección y sorpresa en la mesa (depurados por Adriá en El Bulli)— se ha vuelto un motivo central en la performance culinaria, mucho de lo cual se plantea como un retorno a prácticas anteriores, como las cenas formales de la edad media (sobre esta aproximación ‘historicista’ y psicotrópica ver Heston Blumenthal, *Heston’s Fantastical Feasts* (London: Bloomsbury, 2010)).

- 3 Robert Irwin y Olafur Eliasson siguen siendo figuras que señalan un punto de giro en la historia del arte de los últimos 50 años. En el caso del primer, la sensibilidad casi patológica a características temporales del entorno ecológico fue asimilada firmemente en experimentos tempranos con ejercicios de aislamiento sensorial que sirvieron, entre otras cosas, para agudizar la conciencia del presente a niveles de agudeza casi chamanicos. En el segundo, el uso de disciplinas y atajos que *hackean* la percepción buscan y logran entrenar y engañar al cerebro para que asuma sus propias operaciones como objeto de experiencia.
- 4 Ver Daniel Smail, *On Deep History and the Brain* (Berkeley y Los Ángeles: Univ. of California Press, 2008) y ed. Andrew Shryock y Daniel Lord Smail, *Deep History: The Architecture of Past and Present* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 2011). Relacionado con la historia profunda o escuela de “psicotropía” está la conocida escuela de la *Histoire des mentalités* y, notablemente Wolfgang Schivelbusch, uno de sus seguidores alemanes, que realiza análisis que relacionan transformaciones históricas del entorno técnico con costumbres sociales y formaciones psíquicas. Ver por ejemplo *Tastes of Paradise: A Social History of Spices, Stimulants, and Intoxicants* (Nueva York: Vintage Books, 1992) y *The Railway Journey: The Industrialization of Time and Space in the 19th Century* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1977).

familiar and passéist phenomenologies toward an apotheosis, no longer of the art object or the observer-subject, but of the constitutive and founding act of perception itself.³ We find it now, powerfully if not prominently, in the philosophy of history, in the “Deep History” movement launched quietly but seismically barely 10 years ago, that posits “somatic states”—feelings, moods, postures and predispositions—and the organization and modification of the human physical and social surround in order precisely to affect and engender these states, as the original and final object of human history. Within the discipline it is referred to as “neurohistory” and its practitioners posit *psychotropy*—the fulcrum term of the present conference itself—as the exclusive object of its study and concern.⁴

What is notable and important is that in each case the psychotropic turn is presented as a reformatory practice, with intention to reverse one or another bias of modernist reductionism and rationalization, be it the prejudice and presumption of writing as the origin of human history and culture; the cult of ersatz, digitally-mediated sociality; the routinization and separation of the senses through bureaucratization of the body; the sensual disaffection and separation of “cooking” (ecological transformation) from the evolutionary, generative and chemical processes that pullulate throughout and animate our ambient ecology; and so on.

In the most systematic and deliberate presentation of this position, that of Smail and the ‘Deep History’ partisans, psychotropic historiography undertakes to identify the plethora of non-cognitive aspects of neural functioning and how these pattern culture and rhythmize the external environment through the establishment of practices, habits, institutions, and atmospheres whose effect is to stabilize our attention, feelings and their associated chemistries and physical states. It follows implicitly that this would include the broad panoply of substances that we manufacture, circulate and ingest—alcohol, caffeine, tea, opiates, chocolate, chili

motif in culinary performance, much of which is asserted as a revival of antecedent practices of the early formal table of medieval times. (On this latter ‘historicist’ psychotropic approach see Heston Blumenthal, *Heston’s Fantastical Feasts* (London: Bloomsbury, 2010).)

- 3 Robert Irwin and Olafur Eliasson remain two figures and principle turning points in the art history of the last 50 years. In the former case the almost pathological subtlety of attentiveness to transitory features of the ecological surround were first grasped firmly in early experiments with sensory deprivation exercises which served, among other things, to enhance present-sentience to almost shamanic acuteness. In the latter, the deployment of ‘perception-hacking’ workarounds and disciplines seek and succeed to train and trick the brain into *taking its own operations as object* of experience.
- 4 See Daniel Smail, *On Deep History and the Brain* (Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 2008) and *Deep History: The Architecture of Past and Present*, ed. Andrew Shryrock and Daniel Lord Smail (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2011). Related to the Deep History or “psychotropy” school is the well-known *Histoire des mentalités* school, and notably the work of one of its German followers, Wolfgang Schivelbusch whose analyses everywhere refer historical transformations of the technical environment to social mores and psychic formations. Cf. *Tastes of Paradise: A Social History of Spices, Stimulants, and Intoxicants* (New York: Vintage Books, 1992) and *The Railway Journey: The Industrialization of Time and Space in the 19th Century* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1977).

atmósferas que estabilizan nuestra atención, sentimientos y sus estados químicos y físicos asociados. Se deduce que esto incluiría las numerosas sustancias que manufacturamos, distribuimos e ingerimos: alcohol, cafeína, té, opiáceos, chocolate, chiles, azúcar, tabaco, especias, óxido nítrico, etc. La misma razón nos lleva a considerar si prácticas como las liturgias religiosas, los deportes, los chismes, las compras, la música, el sexo, la política, la educación y entrenamiento militar, la pornografía, el arte, el activismo nacionalista, la arquitectura, la televisión, los cánticos, el yoga, el ayuno, las acciones colectivas, la respiración holotrópica y los juegos representan algo mucho más importante que una miríada de formas de modular estados físicos y psicogénicos internos.

En décadas pasadas recurriamos a una palabra diferente para esto, diferente en tono y tendencia, pero que cubría casi el mismo terreno: “subjetividad”. En *Las tres ecologías* de Felix Guattari, un trabajo notable y todavía influyente, los tres círculos superpuestos de la existencia histórico-material incluyen la *ecología psíquica*, que misteriosamente ancla y está arraigada dentro de las otras dos, la del mundo *social* y la del mundo *natural*. En suma, (y para aquellos que insisten en exigir un vínculo demostrable en la cadena del pensamiento social contemporáneo para soportar las afirmaciones aparentemente heterodoxas que estoy haciendo), la síntesis reductiva que Guattari hace de las teorías deleuziana y foucaultiana de los *campos transpersonales* de formación subjetiva puede servir como punto de conexión con la apoteosis de la *producción cognitiva* que el giro psicotrópico que estamos experimentando reivindica cada vez con mayor firmeza.

Más allá de estos marcos —bien establecidos en nuestras instituciones y en la vida pública y cultural de nuestras escuelas, restaurantes, complejos de entretenimiento y demás— e indudablemente en consonancia con, y preparatorio para, las formas extremas de estética psicotrópica, terapéutica y militancia ecológica que hoy surgen a nuestro alrededor, se encuentra el repentino aumento en el interés y en la asignación de recursos hacia el uso disciplinado e instrumental de materiales psicodélicos y enteogénicos⁵ en una variedad de nuevos escenarios. Estos últimos avances pueden ser reunidos en su mayoría bajo la categoría de “investigación” —médica, claro, pero también personal, espiritual, religiosa y mística—.

- 5 El término enteógeno surge de una confluencia de contextos históricos y debates que incluyen los términos alternativos ‘alucinógeno’ y ‘sicodélico’. Enteógeno es un término acuñado y adoptado sobre todo por antropólogos de campo y etnobotánicos, notablemente Richard Schultes y R. Gordon Wasson, quienes consideraban el contexto cultural y ecológico del uso de plantas en poblaciones que tenían una proximidad íntima con contextos naturales. Alucinógeno y sicodélico pertenecen a otros marcos de experiencia (de laboratorios, urbanos, recreativos, etc.) y cada uno tiene asociaciones propias que han determinado las preferencias de uso a lo largo de las décadas. La palabra enteógeno une dos términos griegos, donde ‘enteo-’ implica un componente de divinidad que al menos un escritor reciente, Terence McKenna, ha desechado por sus connotaciones ‘monoteístas’. Aldous Huxley usaba ‘alucinógeno’ en *Las puertas de la percepción* y otros escritos, mientras que ‘sicodélico’ (acuñado por Humphrey Osmond) fue un término asumido por quienes participaron en las luchas políticas y sociales de los 60s. En el tratamiento presente, el término enteógeno se prefiere al hacer referencia a una relación o una experiencia ‘ecológica’ o ‘neuro-ecológica’.

peppers, sugar, tobacco, spices, nitrous oxide, etc. By the same token we are asked to consider if practices such as religious liturgies, sports, gossip, shopping, music, sex, politics, education and military training, pornography, art, nationalist activism, architecture, television, chanting, yoga, fasting, mass assembly, breathwork, gaming, and so on represent anything more fundamental than myriad ways of modulating internal physical and psychogenic states.

In past decades we had a different word for this, with a notably different tendency and flavor, yet one that covered nearly as much ground, that of “subjectivity”. In a notable work that still commands attention and influence today, *The Three Ecologies* by Felix Guattari, the triple overlapping circles of historical-material existence include preeminently the curiously non-physical *psychic ecology* that mysteriously both anchors, and is embedded within, the other two—that of the *social* and that of the *natural* world. In sum, (and for those who still require a demonstrable link in the chain of contemporary social thought to endure the seemingly heterodox assertions I am here making) Guattari’s blunt condensation of the Deleuzian and Foucauldian *transpersonal field theories* of subjective formation, rightfully could serve as a link to the apotheosis of *cognitive production* that the psychotropic turn we are undergoing increasingly confidently asserts.

But beyond these frameworks—already well-established in our institutions and in the public and cultural life of our schools, eating places, entertainment complexes and so on—and undoubtedly highly consonant with, and preparatory of, more extreme forms of psychotropic aesthetic, therapeutic, and ecological militancy rising around us, is the undeniable sudden and recent surge in interest and resource allocation toward the disciplined and instrumental use of psychedelic and entheogenic materials in a variety of new settings.⁵ These latter developments mostly fall into the broad category of ‘research’—medical to be sure, but also personal, spiritual, religious and mystical.

But what really, if anything, do these terms actually or usefully mean?

- 5 The term entheogen belongs to a confluence of historical contexts and debates that includes the alternate terms ‘hallucinogen’ and ‘psychedelic’. Entheogen is a coinage and adoption principally of research anthropologists and ethnobotanists, notably of Richard Schultes and R. Gordon Wasson, who typically considered the broad cultural and ecological context of plant use, ceremony, ritual, and aesthetico-social and psychic practice among populations living in intimate proximity to natural contexts. Hallucinogen and psychedelic belong to different experiential frameworks (laboratory, urban, recreational, etc.) and so each has its own set of associations that have determined usage preferences over the decades. Entheogen is a conflation of Greek terms, where ‘entheo-’ carries a component of ‘godliness’ or divinity that at least one recent writer, Terence McKenna, has eschewed for its putative ‘monotheistic’ overtones. Aldous Huxley employed ‘hallucinogen’ in his *Doors of Perception* and elsewhere, and ‘psychedelic’ (coined by Humphrey Osmond) was a term beloved by those engaged in the political and social upheavals of the 1960s. In the present treatment the term entheogen is preferred whenever reference to an ‘ecological’ or ‘neuro-ecological’ relationship or scope of experience is being considered.

Sin embargo, cabe preguntarse qué significan realmente o qué utilidad tienen estos términos.

La materia como espíritu

El apelativo “médico” postula la presencia de un organismo y de un estado alterado o patológico de dicho organismo; apela también a una *materia médica*, ya sea material o inmaterial (incluyendo esta última a la psicoterapia y otras modalidades interpersonales que buscan modificar el marco ecológico y el contexto de una perturbación específica) que pueden ser administradas al sujeto para inducir una transformación que reoriente su organización física y psíquica hacia nuevos estados y modalidades del ser. Finalmente, el modelo médico implica un corpus de conocimientos y prácticas farmacológicas que abordan y sistematizan (y en el mejor de los casos *teorizan*) estas transformaciones (independientemente de que sean endógenas o exógenas). ⁶

Me detendré momentáneamente en este punto sólo para recordar que no entendemos todavía cómo un agente como la aspirina logra sus efectos y, más ampliamente, para señalar que una gran cantidad de productos farmacológicos son “cajas negras” en las que un agente de entrada se administra con la expectativa ciega de que genere un efecto de salida, por lo regular ausente en explicaciones más detalladas del proceso. El punto es que la medicina moderna se mantiene como un arte de misterios tan confusos como exquisitos, de hecho, es hasta cierto punto una disciplina *mágico-médica*, tanto en lo referente a su sustrato físico y químico como a lo relacionado con los numerosos *esquemas vitales* de la mente, percepciones y comportamientos (el campo de la psiconeuroinmunología es un ejemplo elocuente).

Es en estas últimas dimensiones de la existencia que el misterio humano se hace presente, como siempre lo ha estado y a pesar de haber perdido una conexión palpable con él, insistiendo en abrir nuevos y extraordinarios caminos en forma de extravagantes compuestos psicoactivos y enteogénicos que están siendo integrados en protocolos de generación de conocimiento en ambientes clínicos, reuniones ceremoniales, eventos musicales masivos y experimentaciones privadas.

¿A qué hacen referencia términos a menudo difusos e inexactos como “personal”, “espiritual”, “religioso” y “místico”? Mi idea es que dichos términos denotan algo firme y comunicable, algo expresable dentro de una concepción rigurosamente materialista de la *naturaleza* —el más amplio horizonte dentro del cual el tipo humano fue formado y al interior del cual se desarrolla su vida⁷—. Sostengo que este es uno de los

⁶ Rick Strassman, psiquiatra, investigador y autor de *DMT: The Spirit Molecule: A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences* (Rochester, VT: Park Street Press, 2001) ha especulado —al igual que el médico Andrew Weil— que el DMT se produce endógenamente en el cuerpo (y en casi todas partes del mundo natural), específicamente en la glándula pineal y se especula que juega un rol primario en la experiencia tanto del nacimiento como de la muerte (aunque aún no hay evidencia material). Ver también el documental *DMT: The Spirit Molecule*, 2010.

⁷ Estas afirmaciones revelan mi inclinación hacia la perspectiva evolucionario-biológica (básicamente darwiniana), ecológica y materialista. Tanto el cerebro como la mente de los humanos representan singularidades

Matter and spirit

“Medical” clearly postulates the presence of both a soma, and of an altered or pathological state of said soma; it also posits a *materia medica*, either material or immaterial (the latter referring to ‘talk’ or other interpersonal modalities that seek to change the ecological framework and context of a given disturbance) that can be administered to the subject to induce a transformation that re-orientes the subject’s physical or psychic organization toward new states and modalities of being. Finally, the medical model implies a body of pharmacological knowledge and practice that addresses and systematizes (and in the best of cases, *theorizes*) these transformations (regardless of whether these are endogenous or exogenous⁶).

I shall not address this dimension in great detail today other than simply to remind ourselves that we do not yet understand how a common agent such as aspirin achieves its effects, and more broadly, to remind us that a great deal of pharmacological medicine remains a “black box” affair in which an *input* agent is introduced to the body with the blind outcome that an *output* effect is produced, fundamentally absent of broader explanation. The point is that modern medicine remains an art of exquisite and confounding mysteries, indeed that it is still a *magico*-medical enterprise—both at the level of its physical and chemical substrate as well as when it has to do with the multiple *vital schemata* of the mind, perceptions and behaviors (the field of psychoneuroimmunology, or PNI, is one prominent example).

It is among these latter dimensions of human existence that the problem of enduring human mystery presents, as it always and primordially has and even if we may have lost palpable connection to it, and as it insists in entirely new and extraordinary ways today as extravagant psychoactive and particularly *entheogenic* compounds are being integrated into active knowledge-generating protocols in clinical settings, ceremonial gatherings, music-based mass events, private experimentation, and so on.

What might inexact and often diffuse terms like ‘personal’, ‘spiritual’, ‘religious’ and ‘mystical’ refer to? It is my assertion that these terms may denote something firm and communicable, something expressible within a vigilantly materialist view of *Nature*—the broadest and most constitutive horizon within which the human type was formed and within which it plays out its life.⁷ I hold this to be one of the frameworks within which a theory

- 6 Rick Strassman, psychiatrist, researcher and author of *DMT: The Spirit Molecule: A Doctor’s Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences* (Rochester, VT: Park Street Press, 2001) has famously speculated (as has physician Andrew Weil) that DMT is manufactured and released endogenously in the human body (and almost universally elsewhere in the natural world), specifically in the human pineal gland and is hypothesized to play a primary role in the experience of both birth and death (although no material evidence for this yet exists). See also, *DMT: The Spirit Molecule*, documentary film, 2010.
- 7 I do not hide my bias here toward the evolutionary-biological (largely Darwinian) and resolutely ecological and materialist perspective of these assertions. Both the human brain and the human mind represent categorical singularities in the physical universe, and this from a host of perspectives: from the massively developed and flexible prefrontal cortex, to the prolonged period of primary structural and functional development that

marcos dentro de los cuales una teoría de la experiencia —y, por lo tanto, de nuestro destino colectivo— debe ser hoy propuesta y construida.

El encuentro con el sentimiento religioso/espiritual/místico debe ser reconocido, primero, como parte fundamental de la *experiencia real* y representa una categoría de “conciencia” independiente de las creencias específicas, contextos, ilusiones o ideas que culturalmente subyacentes (lo cual no equivale a decir que los prejuicios culturales y las supersticiones no pueden representar oportunidades de acceder a revelaciones empíricas singulares y profundas).⁸

El comienzo de la revolución en el entendimiento del uso del cerebro humano se localiza en 1902, cuando William James publicó *Las variedades de la experiencia religiosa*. En dicho trabajo se incluyen secciones sobre la “santidad” en las que James reflexionó sobre la erosión de las fronteras de la identidad, “experiencias místicas” que tenían un carácter de *impermanencia*, *inefabilidad* y, lo más importante, de *contacto* con un cuerpo de *conocimiento implícito* no accesible en los estados normales de atención. Un trabajo posterior, poco conocido, pero verdaderamente extraordinario, fue publicado por Marghanita Laski en 1961. *Éxtasis*: Un estudio de algunas experiencias seculares y religiosas es una amplia compilación no religiosa de experiencias de éxtasis de cientos de individuos al igual que una recopilación de ejemplos de la historia de la literatura. La década de los sesenta vio la aparición de un abundante número de trabajos centrados en experiencias poco usuales, los más significativos provenían de investigadores que exploraban estados anormales inducidos químicamente, tales como Ralph Metzner, Timothy Leary y el más impresionante escrito por el analista Stanislav Grof (cuyo trabajo comentaremos posteriormente). Otra notable figura de este campo fue

categorías en el universo físico, desde diversas perspectivas: desde la corteza prefrontal masivamente desarrollada y flexible, al prolongado periodo de desarrollo primario estructural y funcional que tiene lugar fuera de la matriz, a las inmensas exigencias sociales que logra enfrentar al desarrollar repertorios primarios y secundarios, a la extraordinaria dependencia neuroquímica de sus funciones organizacionales y perceptivas claves. El cerebro/mente de los humanos es una anomalía natural y física tanto por la forma concreta en la que está ensamblado como por el alto grado de correlación que muestra con los medios específicos (del mundo) en donde opera y por su manera de guardar y usar las matrices experienciales de estos contactos y correlaciones continuos.

- 8** La investigación científica al menos desde los 1950s, testimonios y documentos de siglos y milenios anteriores (Grecia, India, etc.), las prácticas ceremoniales nativas observables hoy en día y las experiencias contemporáneas de estados anómalos corporales/mentales han dado origen a una rama de estudio conocida como “psicología transpersonal”. Sobre las prácticas psicotrópicas en la antigüedad ver R. Gordon Wasson, Albert Hoffman y Carl A.P. Ruck, *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries* (Berkeley: North Atlantic Books, 2008) y Richard Evans Schultes, Albert Hoffman y Christian Ratsch, *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers* (Rochester, VT: Healing Arts Press, 1992). Sobre la psicología de las experiencias cumbre o extáticas ver Marghanita Laski, *Ecstasy in Secular and Religious Experience* (Los Ángeles, 1961) y Abraham Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature* (Nueva York: Viking, 1971). El campo de la psicología transpersonal surgió más tarde de estas mismas fuentes. Ver ed. Bruce Scotton, Allan B. Chinen, John R. Battista, *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology* (Nueva York: Basic Books, 1996).

of experience, and hence of our collective destiny, must today be performed and built.

The encounter with the religious/spiritual/mystical feeling it must first be acknowledged, belongs firmly to the realm of *actual experience* and represents a category of 'consciousness' independent of the specific beliefs, errors, contexts, illusions or ideas that culturally subtend them (which is not to say that the cultural prejudices and superstitions cannot represent opportunities of singular and profound empirical revelation).⁸

A revolution in approach to the use of the human brain is said to have begun in 1902 when William James published his work *The Varieties of Religious Experience*. In this work there appeared sections on 'saintliness' in which James reported an erosion of the boundaries of selfhood, as well as on 'mystical experiences' which had the character of *transience*, *ineffability* and most important, of contact with a body of *implicit knowledge* not accessible within normal states of attention. A later, little known, but extraordinary work was published by Marghanita Laski in 1961, entitled *Ecstasy: A Study of some Secular and Religious Experiences*, a comprehensive lay survey of reported ecstatic experience from hundreds of subjects, and a compilation of examples from the history of literature. Once the 1960s had kicked in works treating the subject of non-standard experience began to abound, the most significant ones created by researchers exploring chemistry-induced non-normal states such as Ralph Metzner, Timothy Leary and most impressively by analyst Stanislav Grof (whose work is principally treated below). Other notable figures in the field were the psychologist Abraham Maslow whose work on "peak experiences", extraordinary moments in a life during which profound experience of understanding, love, or connected wholeness grip one, gave way to what came to be known as "transpersonal psychology" and around which a school of thought was

takes place outside the womb in the external environment, to the immense social demands that it is capable of meeting through development of both primary and secondary repertoires, to the extraordinary neurochemical dependency of its sensitive organizational and perceptual functions. The human brain/mind is a natural and physical anomaly both for the recipe responsible for its concrete assembly as well as for the high degree of correlation it displays with the specific (worldly) milieus in which it operates and for the way it stores and uses the experiential matrixes of this continuous contact and correlation.

- 8** Scientific research since the 1950s at least, as well as testimonials, records and accounts from earlier centuries and millennia (Greece, India, etc.), indigenous ceremonial practices observable today, and contemporary experience of anomalous and "peak" body/mind states have given rise to a branch of study known as "transpersonal psychology." On ancient psychotropic practice see *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries*, R. Gordon Wasson, Albert Hoffman and Carl A.P. Ruck (Berkeley: North Atlantic Books, 2008) and *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers*, Richard Evans Schultes, Albert Hoffman, and Christian Ratsch (Rochester, VT: Healing Arts Press, 1992). On the psychology of peak or ecstatic experience see *Ecstasy in Secular and Religious Experience*, Marghanita Laski, Jeremy Tarcher, Los Angeles, 1961, and *The Farther Reaches of Human Nature*, Abraham Maslow (New York: Viking, 1971). The field of transpersonal psychology emerged later but directly from these sources. See *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology*, ed. Bruce Scotton, Allan B. Chinen, John R. Battista (New York: Basic Books, 1996).

el psicólogo Abraham Maslow, cuyo trabajo sobre “experiencias cumbre”, momentos extraordinarios de vida en los que experiencias profundas de comprensión, amor y sensaciones de completitud dieron pie a la llamada “psicología transpersonal”, que fundó toda una escuela de pensamiento (que permanece activa hasta hoy).⁹ Estos trabajos fueron esencialmente seculares en enfoque e intereses, pero también prestaron atención a capacidades humanas biológicas previamente no reconocidas y dotes capaces de redistribuir las acciones y significados sociales de formas radicales y cósmicas.

Otras figuras cuyos trabajos moldearon los fundamentos de este momento histórico experimental y especulativo provienen de la antropología. Tal es el caso de Mircea Eliade y sus hoy canónicos *Lo sagrado y lo profano* y *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Son menos conocidos, pero no menos relevantes, los trabajos de Richard Katz sobre el rol del trance en las sociedades de cazadores y recolectores y su relevancia para los interesados en la historia y transformación de la psiquis humana y los estados corporales.¹⁰

En un contexto reciente más conocido, asocial y clínico, un trabajo que merece particular atención es el estudio de alucinógenos de Rick Strassman *DMT: La molécula espiritual*. Este trabajo es notable por su rigurosidad y formalidad científica, aunque mucho más por los provechosos conflictos que genera dicha formalidad. Este estudio y el proyecto mayor de desarrollar protocolos terapéuticos e investigativos, terminó en una crisis personal y profesional cuando el autor tuvo que confrontar los testimonios de sus pacientes, a menudo sofisticados y experimentados, sobre las visiones y aventuras que experimentaban en el laboratorio, aventuras que no eran representaciones o alucinaciones, sino *hechos reales*.¹¹

Las experiencias documentadas e inducidas en el contexto de los estudios mencionados entran sistemáticamente dentro de la triada religioso/espiritual/místico tanto en el caso de sus temas como en el de sus investigadores, dado que registran y describen contactos con un reino de encuentros e incidentes más allá del umbral personal o de individuación ontogenética. En otras palabras, lo que registran es la experiencia paradójica de una continuidad que se extiende más allá de las fronteras sensoriales, cognitivas y existenciales de la ubicación física, temporal y moral del individuo. Dicho de otra forma, y en la jerga filosófica convencional, está relacionado con la trascendencia

⁹ Ver nota al pie anterior.

¹⁰ *Boiling Energy: Community Healing Among the Kalahari Kung* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1982) y “Education for Transcendence: Kia Healing with the Kalahari Kung” en eds. Richard Lee y Ervin DeVore, *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the Kung San and Their Neighbors* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1998).

¹¹ La crisis progresiva de Strassman con respecto al impacto y recepción de los experimentos con DMT sobre y entre sus pacientes, y presumiblemente en sus propias experiencias con la droga, pueden encontrarse en la segunda mitad de *DMT: The Spirit Molecule* y en sus escritos posteriores. Tanto los experimentos como el conocimiento y sus resultados marcaron su carrera y su vida de forma indeleble, hasta el punto que, dentro de lo posible en una práctica psiquiátrica, abandonó el modelo médico restringido y las limitaciones a priori que impone al evaluar experiencias psíquicas fuera de lo común.

founded (and remains active today).⁹ These works were all principally secular in focus and interest, yet they also directed attention to previously unacknowledged human biological capacities and endowments capable of redistributing social action and meaning in fully radical and cosmic ways.

Other figures whose works shaped the background of this speculative and experimental historical moment from an anthropological position, were Mircea Eliade, for example his canonical *The Sacred and the Profane and his Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. A lesser-known field-work such as Richard Katz's studies on the role of trance in hunter-gatherer societies testifies to a shared framework of interest in the history and transformation of human psychic and body states.¹⁰

Within the more familiar current, asocial, clinical context, a work that merits particular attention is the recent (2001) medical hallucinogen study by Rick Strassman *DMT: The Spirit Molecule*. The latter work is notable for its rigorous and conventional scientific formality although far more so for the illuminating conflicts its formality produced. Strassman's study, and the larger project of developing protocols for both research and therapeutics, ended in crisis both personal and professional, when Strassman was forced to confront the insistent and paralyzing testimony of his often extremely sophisticated and practiced patients who began to claim that the visions and adventures they were living in his laboratory, were not representations or hallucinations at all, but were *real*.¹¹

The experiences documented and induced in the context of all of these aforementioned studies, fall systematically under the triad of religious/spiritual/mystical by both subjects and researchers because they report and describe contact with a realm of encounter and incident beyond the threshold of personal or ontogenic individuation. In other words, what is reported is the paradoxical experience of a continuity that extends well beyond the sensory, cognitive, and existential boundaries of the subject's strict physical, temporal and moral location. Said in yet another way, and in the conventional philosophical lingo, we have to do with the transcendence of *separation* and *distinction* and of the affective and cognitive complexes that are anchored in these states.

In the pages that follow I treat a few selected aspects from what appears to be the most ambitious work of synthesis attempted to date on the anomalies and specificities of these states, Stanislav Grof's Realms of

⁹ Cf. footnote 8.

¹⁰ *Boiling Energy: Community Healing Among the Kalahari Kung* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1982) and "Education for Transcendence: Kia Healing with the Kalahari Kung" in *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the Kung San and Their Neighbors*, eds. Richard Lee and Ervin DeVore (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1998).

¹¹ Strassman's progressively developing 'crisis' with respects to the impact and reception of the DMT experiments on and among his patients, and presumably through his own experiences with the drug, can be found throughout the second half of *DMT: The Spirit Molecule* and in his subsequent work. Both the experiments and the knowledge and outcomes marked his career and life in indelible ways, such that to the extent possible within a psychiatric practice, he abandoned the limited 'medical' model and the a priori limitations it imposes on the assessment of non-ordinary psychic experience.

de *separación y distinción* y de los complejos afectivos y cognitivos inherentes a dichos estados.

En las páginas siguientes trataré un par de aspectos tomados del que pareciera ser el más ambicioso trabajo de síntesis sobre las anomalías y especificidades de estos estados emprendido hasta la fecha. Me refiero a *Reinos de la inconsciencia humana: Observaciones de investigación del LSD* (1975), de Stanislav Grof. Los aspectos seleccionados son entendidos en este limitado contexto como un intento de apuntar hacia direcciones de investigación filosófica y experimentación práctica.¹²

Matriz y fuente

En muchos sentidos el trabajo de Grof no es más que una redacción de sus datos clínicos, un intento de sistematizar, describir y teorizar los registros de 3.800 sesiones supervisadas de LSD con sujetos de todo tipo, desde pacientes psiquiátricos seriamente perturbados hasta practicantes médicos, pasando por psicólogos, antropólogos, filósofos, artistas, etc. Grof trabajó únicamente con LSD (durante esos años), pero en la evidencia hoy disponible de otros experimentos enteogénicos hay notables paralelos y continuidades con los resultados de la administración de grandes dosis de psilocibina, DMT y variantes de MDMA. Por esta razón presento las evaluaciones de Grof —con matices— como provisionalmente generalizables a una categoría más amplia de experiencia psicodélica.

Grof parte de la descripción de una amplia gama de transformaciones *temporales* que tienen lugar durante las sesiones de LSD, desde la dilatación y contracción del tiempo hasta superposiciones complejas de flujos temporales, en ocasiones con detención temporal completa, así como viajes fluidos “en el tiempo” a estados anteriores de la propia historia física o biológica. Observa una labilidad similar en la esfera espacial, particularmente un gran dinamismo y fluctuación: intensas sensaciones de rarefacción, expansión, condensación, carencia total de límites y experiencia de infinitud. Hay informes frecuentes de fusión y mezcla en la extensión física, a menudo acompañados por sentimientos de asombro, éxtasis y felicidad o alternativamente de temor, terror y muerte, *y en no pocos casos estas dos variedades de sentimientos y sensaciones se experimentan simultáneamente*. La experiencia del “infinito” da lugar a un sentimiento similar, también palpable, de “eternidad”, que subraya otro rasgo significativo de la fenomenología del LSD: la no distinción que a menudo se presenta entre continuidades espaciales y temporales separadas. Estas categorías de fenómenos ya no se perciben como paradójicas, sino más bien como reveladoras, presentes como un conocimiento que, en retrospectiva, *se posee de antemano*. En esta misma línea, una constante fascinante e inquietante en la investigación psicodélica con altas dosis son las formas en que la muerte y el renacimiento coinciden indiscriminadamente, acompañados de un sentimiento de “unión” con una entidad sentiente ilimitada y extendida (si no “inteligente”). Estas experiencias, una vez más —y esto constituye el núcleo mismo de los fenómenos psicodélicos—, no se manifiestan como algo

¹² Stanislav Grof, *Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research* (New York: Viking, 1975).

the Human Unconscious: Observations from LSD Research (1975)¹². These cherry-picked features and particulars are meant in this limited context to signal directions of further philosophical and practical research and experimentation.¹³

Matrix and Source

Grof's work in many ways is simply a 'write up' of his clinical data—an attempt to systematize, describe and theorize the records of 3,800 supervised LSD sessions with subjects of all types, from seriously disturbed psychiatric patients through trainee medical practitioners, psychologists, anthropologists, philosophers, artists, etc. Grof worked uniquely with LSD (in those years), but from the preponderance of evidence that is today available in the form of accounts of other entheogen experiments, there are notable parallels and continuities such as with the administering of high-dose psilocybin, DMT, and several variants of MDMA. For this reason I present Grof's assessments—with caveats—as provisionally generalizable to a broad category of psychedelic experience.

Grof describes at the outset a broad range of *temporal* transformations that take place during LSD sessions, from dilation and contraction of time to complex superpositions of temporal flows, sometimes with complete and total temporal arrest, as well as fluid time-'travel', particularly to earlier states in one's physical or biological history. He notes similar lability in the spatial sphere, particularly a great deal of dynamism and fluctuation: intense sensations of rarefaction, expansion, condensation and the experience of limitlessness and infinity. More importantly there are frequent reports of melting and merging into physical extension, often accompanied by feelings of awe, ecstasy and bliss or alternately of dread, terror and death, *and often both these sets of feelings and sensations at once*. Experience of "infinity" often gives way to a similar, and also palpable, feeling of "eternity" which underscores another significant feature of LSD phenomenology, the *non-distinction* that frequently presents between formerly separate spatial and temporal continuums or dimensions. These categories of phenomena are no longer experienced as paradoxical, but rather as revelatory, and present as a kind of knowledge that in retrospect *one already always knew*. In this same vein, a fascinating, troubling and remarkable constant in high-dose psychedelic research and experience, are the manifold ways in which death and rebirth are encountered and often indiscriminately accompanied by a feeling of "union" with a limitless and extended sentient (if not 'intelligent') entity. These experiences once again—and this may constitute the very crux of psychedelic phenomena—are pointedly *not* experienced as paradoxical: the separative or disjunctive experience is entwined with the unifying and conjunctive one in a realm

¹² *Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research*, Stanislav Grof (New York: Viking, 1975).

¹³ I use the term experimentation here in distinction to 'experiment', both of which I hold to be necessary and potentially fully disciplined practices. Experimentation refers to the ethics and empirical practices of everyday life, of art and culture, as well as social, physical and psychic exploration and improvisation. Experiment refers to 'controlled' contexts of (clinical?) knowledge production.

paradójico: la experiencia fraccionadora o disyuntiva está entrelazada con la unificadora y conjuntiva en un reino más allá de la matriz espacio-temporal parcelada y discontinua (tanto cognitiva como física) en la que pasamos nuestras horas conscientes normales.

El estudio de Grof divide la experiencia psicodélica en cuatro categorías básicas o patrones de experiencia con una progresión categórica dependiente implícita entre ellas. La primera es la experiencia “abstracta y estética”, la segunda es la “psicodinámica”, seguida de las cuatro divisiones de la “perinatal” y finalmente por la experiencia “transpersonal”.

Mis intereses están orientados a las últimas dos categorías —por razones que serán claras, si no lo son aún—, dado que en ellas puede encontrarse el valor de lo comúnmente llamado “místico”. No obstante, resumiré brevemente las dos categorías que preceden a estas en la medida en que abordan algunas preocupaciones de la presente conferencia y son útiles y provocadoras pues desafían ideas preconcebidas sobre el lugar correcto de la experiencia cultural humana.

La “abstracto/estética” hace referencia a las fases iniciales de la experiencia del LSD, en las que se dan intensos movimientos de imágenes geométricas, de colores y formas arquitectónicas. Los rostros y sus transformaciones, al igual objetos con rasgos faciales son característicos de esta etapa. El fenómeno entópico —presente en buena parte del arte rupestre de la edad de piedra— al igual que una plétora de imágenes remanentes caracterizan la experiencia de los ojos cerrados, con colores y movimientos predominantes en los estados de ojos abiertos. Se ha señalado la aparición de motivos precolombinos (aztecas, incas, etc.), especialmente en fases tempranas de sesiones de psilocibina, así como figuras correspondientes a antiguas culturas hindúes y egipcias. Lógicamente acá tienen lugar muchas paradojas. Sin embargo, tiendo a creer que estos sistemas morfológicos (geometrías angulares, relieves, etc.) son constitutivos de la arquitectura cerebral, no establecidos allí post-facto por alguna introyección colectiva inconsciente.¹³ Grof registra con declarado agnosticismo la manera en que los sujetos sin conocimiento previo de estas tradiciones culturales terminan las sesiones profundas con amplio conocimiento de ejemplos históricos reales. El misterio de esta elaborada repetición persiste en la medida en que se acumulan testimonios desconcertantes. Sin embargo, como sostiene Grof, la primera fase de experiencia liminal es la más trivial, la menos profunda y reveladora dada la carencia de conexión con el contenido “psicodinámico” o con extensiones cognitivo-imaginativas o existenciales más amplias. Aunque hay una excepción con la deslumbrante y transformadora respuesta a los estímulos musicales que algunas veces acompaña esta etapa temprana —algunos sujetos reportan habilidad para escuchar música “como si fuera la primera vez”, “con la totalidad del cuerpo” y con una “comprensión total” sin precedentes—. Llamo a esto “inmanencia lírica” y constituye uno de los temas de mi investigación

13 Acá uso el término experimentación para distinguir de ‘experimento’, ambos necesarios y, en potencia, prácticas totalmente disciplinadas. La experimentación se refiere a la ética y las prácticas empíricas de la vida cotidiana, del arte y la cultura, así como a la exploración e improvisación social, física y psíquica. Los experimentos se refieren a contextos ‘controlados’ de producción (¿clínica?) de conocimiento.

beyond the parcelized and discontinuous space-time matrix (cognitive as well as physical matrix) in which we spend our normal conscious hours.

Grof's study divides psychedelic experience into four basic frameworks or experiential patterns with progression between them categorically implied. The first is the "Abstract and Aesthetic" experience, the second, the "Psychodynamic", followed by the four divisions of the "Perinatal" and finally on to the "Transpersonal" experience.

My own interests are concerned with the last two categories—with the Perinatal and with the Transpersonal for reasons that will soon be, if not already, clear, for it is here that the account of what is customarily labeled 'mystical' may best be found. I will nonetheless briefly summarize the two categories that precede these to the degree that they address some of the concerns of the present conference, are both useful and provocative insofar as they challenge received ideas of where human cultural practice properly belongs.

The 'Abstract/Aesthetic' refers to the initial phases of an LSD excursion in which intense geometrical imagery, colors, architectures and movements occur. Faces and their transformations, as well as facialized objects are a particular feature of this stage. Entoptic phenomena—a feature of much stone-age rock art—as well as a plethora of afterimages characterize the closed eye experience, with color and movement predominant in eye open states. It has often been remarked upon how often "Pre-Columbian" motifs (Aztec, Incan, etc.) appear, especially in early stage psilocybin sessions, as well as ancient Hindu and Egyptian forms. Many interpretational paradoxes logically and understandably ensue. It is however my own position that these characteristic morphological systems (angular geometries, reliefs, etc.) are original to the brain's architecture, not established there post facto and later by some pathway of collective unconscious introjection¹⁴. Grof notes with full and fastidious agnosticism how subjects with no knowledge of these formal cultural traditions emerge from deep sessions with detailed knowledge of actual historical examples. The mystery of this replay pageantry persists today as the accumulation of puzzling testimonials goes on. Nonetheless, as Grof argues, this first stage of liminal experience is the most trivial, least profound or revealing, as it is substantially absent of connection to 'psychodynamic' content or broader cognitive-imaginative or existential extension. One exception to this is the striking and game-changing response to musical stimulus that sometimes accompanies this preliminary or entry phase—subjects report an ability to hear music "as if for the first time" and as if "with the entirety of one's body" and with an unprecedented "total understanding". I refer to this a "lyrical

14 The incursion of aspects of Jungian theory into and throughout the transpersonal psychology milieu, including within Grof's work, is notable. Jungian theory—particularly with respects to ego-world relationships (in distinction to ego-genesis) and speculations regarding collective experience and its varied assets—often provided a corrective to Freudian biases in the research discussed here. The function of this correction was to better contextualize a preponderance of complex and perplexing data with respects to pre- and trans-personal content that could be provisionally integrated according to no other rational framework. Cf. Ken Wilbur, "The Pre/Trans Fallacy", in *Journal of Humanistic Psychology*, Spring 1982, vol. 22, no. 2, pp. 5-43. The use of Jungian material in these contexts is notably free of doctrinarian and partisan tendencies frequently seen in narrower and more parochial Jungian contexts.

a lo largo del año pasado, cuyos detalles desgraciadamente no podré comentar el día de hoy.¹⁴

En lo referente a la segunda categoría, o fase “psicodinámica”, Grof introduce el término (de acuñación propia) “sistema COEX”. COEX hace referencia a un sistema de experiencias condensadas, derivadas de aventuras biográficas del individuo, no sólo condensadas sino *arraigadas*, por así decirlo, y en algunos casos rígidas y obstruktivas. Las COEX pueden comprender aspectos negativos y positivos, pero lo que es importante señalar es que la sesión de LSD invariablemente llevará al sujeto a estas islas fijadas en su archipiélago psíquico, y las reactivará tarde o temprano para bien o para mal. Las COEX son la base de lo que coloquialmente se conoce como un “mal viaje”, pero son también el fundamento de la eficacia sin precedentes de lo que solía practicarse bajo el nombre de psicoterapia de LSD. Se regresa a las COEX de manera sucesiva semanalmente por el sujeto y su terapeuta, evocándola hasta llegar al “núcleo de la experiencia”. Una vez que esta experiencia central ha sido re-experimentada, la COEX asociada se disuelve completa y permanentemente. Un aspecto crucial del trabajo con las COEX sobre el que me gustaría llamar la atención es que las regresiones a etapas personales tempranas inducidas por el LSD “siempre” preservan el material y las condiciones del sujeto correspondientes a las edades a las que ha regresado: proporcionalidad de tamaño de cabeza y cuerpo (como en el caso de los infantes), tamaño de los genitales, pechos, presencia o ausencia de vello púbico, marcos correspondientes de madurez emocional y conceptual, reflejos físicos, etapas de desarrollo, etc., sugiriendo que dichas regresiones no son reconstrucciones imaginarias, sino penetraciones a matrices de materia activa existentes. Estos “lugares” son, efectivamente, reales —o así lo parecen—.

Grof reporta que una vez emancipados de las COEX, los sujetos avanzan a niveles superiores de experiencia, sin regresar jamás a la oscuridad del material perturbador previo. Es en el nivel psicodinámico donde el trabajo con pacientes con diagnósticos graves o complejos, al igual que con neuróticos, tiene lugar. Incluso aquellos que reconstruyeron laboriosa pero exitosamente sus COEX, a menudo alcanzaron sin problemas al nivel de las matrices perinatales.

“Perinatal” hace referencia a los momentos anterior, propiamente dicho y posterior al nacimiento. Grof identifica cuatro matrices perinatales distintas —numeradas de I a IV— correspondientes al repertorio de experiencias afectivas características de cada etapa, comenzando con (a) el periodo de mínima agitación (pero aun así profundo) en el

14 La incursión de aspectos de teoría jungiana adentro y a través del mundo de la psicología transpersonal, incluyendo al interior de la obra de Grof, es notable. La teoría jungiana —en particular con respecto a las relaciones del mundo del ego (distintos a la ego génesis) y especulaciones acerca de la experiencia colectiva y sus variados recursos— a menudo ofrece un correctivo a inclinaciones freudianas en la investigación mencionada. La función de esta corrección es contextualizar mejor una preponderancia de datos complejos y desconcertantes con respecto al contenido pre- y trans-personal que podría integrarse provisionalmente mejor que en cualquier otro marco racional. Ver Ken Wilbur, “The Pre/Trans Fallacy”, en *Journal of Humanistic Psychology*, Primavera 1982, vol. 22, no. 2, pp. 5-43. El uso de material jungiano en estos contextos está sorprendentemente libre de las tendencias doctrinarias y partisanas que a menudo se ven en contextos junguianos más parroquiales y estrechos.

immanence” and it is a topic of my own research over the last year, the details of which I sadly will not find opportunity to discuss today¹⁵.

- 15** The present talk was written with a view to establishing a context for hypotheses for this study of music (and sound). There exists a wide variety of controlled sensory experience that is known to induce non-ordinary effects and states of body and mind. One among hundreds documented and in everyday use is the use of aural stimuli of a particularly brain-hacking kind: the deployment of a specific type of fully immersive 3-dimensional acoustic environment to which the rest of the body and mind are pointedly not present: that produced by *binaural sound* reproduction. Binaural soundscapes reproduce with unfailing astonishment to both the naïve and experienced observer, a fully spatialized sound environment that at once reproduces what the ears actually hear, but also bypasses the brain’s normal sensory filters so as to permit the entire soundscape to figure in the brain’s organization of the signal. In many ways this allows one to ‘hear’ fully for the first time, without division or hierarchy, what is actually ‘out there’. (On this topic see preeminently *The Great Animal Orchestra*, by Bernard L. Krause (New York: Little, Brown, 2012) which documents and inaugurates the rise of what has come to be known as the fields of Bio-acoustics or Acoustic Ecology.) Binaural recording is not simply a dual-channel (or ‘stereo’) recording system, but one which taps all the functional differentials in the aural environment that give shape, spatiality, and ‘ecological color’ to sound signals. It does this preeminently by placing microphones in a real context, in a real or dummy human head, positioned where the ear openings are naturally located, and embedded within the human ‘auricular’ geometry or pinna (modeled ear lobes) with microphones worn as earbuds. It is widely known in psychoacoustic research that the differentials in sound signals arriving in two receptor sites (right vs. left ear ports) provide the bulk of the specificity of sound information pickup. Slight differences in volume, arrival times, and tonal contour due to head, pinna, nose shape, orientation with regard to signal source, subject movement, etc. all combine to ‘configure’ the sound and project a massive bloc of unique environmental information to the brain. When hearing this information for the first time in an unfiltered way, subjects frequently are astonished, sometimes, depending on the nature of the source signal, moved to tears. Sound may provide a unique or at least privileged route to aspects of nervous response that for the most part remain remote from ordinary understanding and experimental and even introspective access. It may be speculated nonetheless that sound—organized and patterned acoustic sensation—may be the first apprehension that any developing human nervous system encounters even in its earliest stages of embryonal development. It is today possible to further explore this twilight realm, or acoustic window, in a way that bypasses the intermediating use of the headset (headsets have been the only way to playback or experience binaural sound as the system operates only when right-ear signal reaches only the right ear, and left to left, a situation that cannot normally be achieved with the use of standard speaker ‘stage’ configuration). A recently invented digital-processing workaround has been designed and built by Edgar Choueiri of Princeton University physics department known as the BACCH-sp. With the use of this playback system, and with the addition of worked-out protocols and controls of ‘set and setting’, it may be possible to access sensation and memory of early pre-personal states and the spatio-temporal universe of which they were part. As a final addendum to this schematic research outline, it requires mentioning a recent spectacularly successful experiment in mainstream theatrical performance that relies on and exploits the psychotropic potential of binaural sound design, the play *The Encounter* by the London theater group Complicite. The work is essentially a 4-dimensional sensorial illusion

equilibrio del útero; (b) la emergencia de la crisis biológica-existencial inherente al evento del nacimiento; (c) la también llamada “agonía terminal” de la tensión entre vida y muerte una vez al quedar comprimido en el canal del nacimiento y, finalmente, (d) la catastrófica transición de la salida con su correspondiente “muerte del ego” seguida por la expansión, el espacio, la luz y los sentimientos abrumadores de amor, salvación, redención, etc.

Grof recalca en otra parte que el rol fundacional probable que el enigma nacimiento-muerte —*como biológicamente experimentado*— constituye la raíz y la matriz sobre la que se levanta la llamada experiencia “mística”. Buena parte depende, quisiera agregar, de la naturaleza específica neurológicamente abierta, no formateada y exquisitamente orientada al exterior del sistema nervioso que se desarrolla profusamente (generando cien mil conexiones por segundo) en esta etapa del desarrollo del feto.¹⁵ El cerebro está literalmente *absorbiendo su*

- 15** La presente charla se escribió con la idea de establecer un contexto para una hipótesis acerca de este estudio de la música (y el sonido). Hay una gran variedad de experiencias sensoriales controladas que inducen estados mentales o corporales no ordinarios. Uno de cientos de casos documentados y vistos a diario es el uso de estímulos auditivos que *hackean* el cerebro de una forma particular: el despliegue de un ambiente acústico tridimensional envolvente donde el resto del cuerpo y la mente no están presentes (llamada reproducción de sonido binaural). Los paisajes sonoros binaurales reproducen, sorprendiendo siempre a observadores desprevenidos y experimentados, un entorno sonoro totalmente espacializado que reproduce lo que escuchan los oídos y al mismo tiempo circunvala los filtros sensoriales regulares del cerebro para permitirle a la totalidad del paisaje sonoro figurar la organización cerebral de la señal. En muchos sentidos, esto permite ‘oír’ totalmente por primera vez, sin divisiones o jerarquías, lo que hay “allá afuera” (sobre este tema ver Bernie Krause, *The Great Animal Orchestra* (Nueva York: Little, Brown, 2012) que documenta e inaugura lo que se ha llegado a conocer como bio-acústica o ecología acústica). Las grabaciones binaurales no son simplemente un sistema de grabación en dos canales (o ‘estéreo’), sino que aprovecha todos los diferenciales funcionales del ambiente sonoro que dan forma, espacialidad y un ‘color ecológico’ a las señales sonoras. Lo logra al poner micrófonos en un contexto real, en una cabeza humana o de un maniquí, posicionados donde están naturalmente las cavidades auditivas, y se integran con la geometría auricular humana o pabellón auricular (un modelado de los lóbulos de los oídos) con micrófonos usados como auriculares pequeños. La investigación psicoacústica ha establecido que las diferencias en las señales sonoras llegando a dos receptores (el puerto de la oreja derecha vs. el de la izquierda) proporcionan la mayor parte de la especificidad de la información sonora registrada. Leves diferencias en volumen, tiempo de llegada y contorno tonal debidos a la cabeza, el pabellón auricular, la forma de la nariz, la orientación con respecto al origen de la señal, los movimientos subjetivos, etc., se combinan para ‘configurar’ el sonido y proyectar al cerebro un bloque masivo de información ambiental única. Al oír esta información por primera vez de forma no filtrada, los sujetos a menudo quedan sorprendidos y, a veces, dependiendo de la naturaleza de la señal, son movidos al llanto. Es posible que el sonido ofrezca una ruta única, o al menos privilegiada, a aspectos de las respuestas nerviosas que, en su mayoría, siguen estando lejanas del entendimiento ordinario y del acceso experimental y hasta introspectivo. Es posible especular que el sonido —sensaciones acústicas rítmicas y organizadas— pueden ser lo primero que aprehende cualquier

Moving to the second, or “psychodynamic” stage, Grof introduces the powerful term (his own coinage) of the “COEX system”. A COEX refers to a system of *CONDensed EXperience*, derived from the actual biographical adventure of the individual subject, not only condensed but *annealed* so to speak, in some cases rendered rigid and obstructive. COEXs can be comprised of both positive and negative experience, but the most important thing to note is that the LSD session will invariably lead the subject to these fixed islands in their psychic archipelago, and will reactivate them for good or ill, more frequently the latter. These COEXs are the basis of what was known in the vernacular as a bad trip, but they are also the foundation of the unparalleled efficacy of what was once practiced and known as LSD psychotherapy. The COEXs are assiduously revisited successively on a weekly basis by subject and therapist, relived, worked through until one arrives at the “core experience”. Once the core experience is fully relived the associated COEX is effectively fully and permanently dissolved. A remarkable aspect of the work in the COEXs to which I wish to call attention, is that the regressions to earlier personal ages that LSD induces, “always” preserves the material and physical statuses of the subject to correspond to those of the age to which the subject has regressed: proportionality of head to body size (as in infants), size of genitalia, breasts, presence or lack of pubic hair, corresponding lack of mature conceptual or emotional frameworks, physical reflexes, developmental stages, and so on, suggesting that such regressions are not imaginative (and hence approximative) reconstructions but rather penetrations into active existing matrixes of matter. These “places” are effectively, or at least seemingly, real.

Grof reports that once emancipated from a COEX, subjects in every case proceeded to the next order-levels of experience, never returning to the darkness of the previous untangled material again. The psychodynamic level is the level at which the work with patients with grave or complex diagnoses, as well as of neurotics, took place. Even those who proceeded laboriously but successfully through their COEXs, often moved on smoothly to the level of the Perinatal Matrices.

Perinatal refers to the time before, during and just after birth. Grof identifies four distinct perinatal matrixes—I through IV—corresponding to the set of affective experiences characteristic of each stage beginning with a. the minimally eventful (but profound) period spent in the equilibrium of the womb, b. the emergence of existential-biological crisis as the birth event begins, c. the so-called ‘terminal agony’ of the death-life struggle once one is compressed in the ‘no issue’ birth canal and finally, d. the catastrophic transition of delivery with its attendant ‘ego death’ followed

generated almost wholly with the use of a binaural dummy head established on stage (theatergoers all don headsets to ensure the psychological and sensorial effect). Additionally and by no means accidentally, the world and experience enacted are those of an American photographer who became lost in the Amazon in 1969 and who was made to undergo a profound Mestizo ceremony of communal cyclical death and rebirth assisted by the administration of a psychoactive venomous compound from the Sonoran Desert Toad (5-MEO-DMT). The dexterity with which the actor-director (Simon McBurney) is able to transport the audience psycho-sensorially through a variety of brutal and frequently altered states, as if simply leading a bull by its nose chain, was a startling aspect of the rare, but perhaps game-changing use of ambient aural signal design to produce non-ordinary and extreme states of consciousness. For more on the BACCH-sp system cf. <http://www.audiostream.com/content/bacch-3d-sound-fvf2kTx6mV8ikueo.97>.

ambiente exterior, experimentando la conexión transaccional y el flujo como una satisfacción existencial.

Las matrices perinatales básicas (MPB I y IV) son particularmente relevantes para la comprensión de lo que se entiende por sentimiento místico y espiritual.

El primer punto que es preciso asimilar es que nacimiento y muerte se relacionan no sólo en sentido conceptual, sino también en la forma como se encuentran registrados y depositados en nuestros sustratos físicos y psíquicos. Cada uno puede ser caracterizado por una resolución post-crisis simultáneamente en los niveles emocional, filosófico y psicológico. De esta forma la profunda e incuestionada unión con el entorno-madre experimentada en el útero protegido y térmicamente controlado de la MPB-I, naturalmente impide cualquier adhesión sujeto-objeto o uno-otro que apoye la conciencia dicotómica, incluso la distinción existencial entre tiempo y espacio. Uno podría describirlo como un sentimiento cósmico inclusivo, aunque arraigado en la carne, en la química misma y en la actividad eléctrica, una proposición resuelta de “materialismo místico”, que es quizás el mayor legado de la respuesta nerviosa humana y del logro psíquico.¹⁶ También podría decirse que los

sistema nervioso humano aún en las etapas más tempranas de su desarrollo embrionario. Hoy es posible explorar mejor este reino crepuscular, o ventana acústica, sin depender de la intermediación de los audífonos (los audífonos eran la única forma de reproducir o experimentar el sonido binaural ya que el sistema solo opera cuando las señales de cada oído llegan al oído correspondiente, una situación que no puede lograrse normalmente con el uso de parlantes estándar en una configuración de ‘escenario’). Un proceso digital inventado recientemente para remediar esta condición fue diseñado y construido por Edgar Choueiri del departamento de física de la Universidad de Princeton, llamado BACCH-sp. Con este sistema de reproducción, y con la adición de ciertos protocolos y controles de ‘lugar y nivel’, quizás sea posible acceder a la sensación y al recuerdo de estados temprano pre-personales y al universo espaciotemporal del que hacen parte. Como una nota adicional a este esquema de investigación es necesario mencionar un experimento reciente y espectacularmente exitoso en una obra de teatro que aprovecha y explora el potencial psicotrópico del diseño sonoro binaural: *The Encounter*, del grupo teatral londinense Complicite. La obra es básicamente una ilusión sensorial en cuatro dimensiones generada casi completamente con el uso de una cabeza de maniquí binaural situada en el escenario (los espectadores deben usar audífonos para asegurar el efecto psicológico y sensorial). Adicionalmente —y no es un accidente—, el mundo y la experiencia representada corresponden a un fotógrafo estadounidense perdido en el Amazonas en 1969 que debe pasar una compleja ceremonia mestiza comunal de muerte y renacimiento en la que recibe un compuesto venenoso y psicoactivo de un sapo del desierto de Sonora (5-MEO-DMT). La destreza con la que el actor-director (Simon McBurney) transporta a la audiencia psico-sensorialmente por una variedad de estados brutales y a menudo alterados, como si estuviera llevando a un toro por la nariz, fue un aspecto sorprendente del poco común, y posiblemente paradigmático, uso del diseño sonoro ambiental para producir estados de consciencia extremos. Sobre el sistema BACCH-sp, ver <http://www.audiostream.com/content/bacch-3d-sound-fvfzkTx6mV8ikueo.g7>.

- 16** Entre la miríada de obras acerca de la plasticidad neural, desarrollo temprano, neurogénesis, etc., un estudio sintético especialmente penetrante es *Brain and Culture*, op. cit, de Wexler, que ofrece una explicación

by expansion, space, light and overwhelming feelings of love, salvation, redemption etc.

Grof firmly notes elsewhere the likely foundational role that the birth-death conundrum—as *biologically experienced*—constitutes the root and matrix upon which the so-called ‘mystical’ experience is built. Much depends I would here argue on the specifically neurologically open, unformatted and exquisitely externally-oriented nature of the profusely developing nervous system (100 thousand connections are generated every second) that characterizes this stage in the fetus’s development.¹⁶ The brain is literally *imbibing its outer environment and experiencing the transactional connection and flow as an existential satisfaction*.

Basic Perinatal Matrix (BPM) 1 and 4 are of particular relevance I believe for pursuing an understanding of what is meant by mystical and spiritual affection (feeling).

The first point to digest is that birth and death are cognate not only in a conceptual sense but also as they come to be registered and deposited in both our physical and psychic substrates. Each can be characterized as a post-crisis resolution at once at the emotional, philosophical, and physiological level. Hence the profound and un-challenged union with the mother-environment as experienced in the protected, thermally-controlled womb of BPM-1 naturally pre-empts any subject-object, or self/other cleaving that could support dichotomous awareness, not even the existential distinction between time and space. One could even describe this as an inclusive cosmic feeling, yet rooted in flesh, chemistry and electrical activity—an absolutely avowed proposition of ‘mystico-materialism’ that is arguably the greatest endowment of human nervous response and psychic achievement¹⁷. The pathways of nervous reception might also be said to be overwhelmingly tacit ones and hence ‘intuitional’ in relation to ‘sensory’ as constituted in common understanding as a reception of external stimuli¹⁸.

¹⁶ Beyond the myriad works on neural plasticity, early development, neurogenesis, etc. a particularly penetrating synthetic study is Wexler’s *Brain and Culture*, op. cit. which provides an arguably *biological* account of social, cultural and psychic transformation at all scales of historical time and lived, physical space.

¹⁷ This formulation began to take shape in my own mind in the early 1990s while preparing the work of Kurt Goldstein—*The Organism: A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man*—for republication at Zone Books. A paper I delivered at several universities in the early 1990s brought together with Goldstein’s theses, the musical and Hindu-Buddhist cosmological syntheses of postwar composer Karlheinz Stockhausen. The talk carried the titles alternately of “We are the World” and “Oscillo-cosmos-continuum” to underscore the inseparably physical, as well as the somatic and existential aspects of human sensory knowledge and experience (and these, by extension, as a basis for aesthetic experience). Of course arguments and evidence for this same perspective abound throughout the ethnographic literature, especially with respects to the ethnomusicological and ethnobotanical traditions.

¹⁸ Again, the first signal patterns discernable to the sentient embryo (perhaps even to the blastula) would be periodic and construed as an active, environment-self even if later revealed and configured as those of a separate matrix-mother. Music may well be originary proprioceptive “form”, only to be later re-discovered out there ‘in the world’.

caminos de la recepción nerviosa son abrumadoramente tácitos y, por ende, “intuitivos” en relación con lo “sensorial” como constituido en el entendimiento común como una recepción de estímulos externos¹⁷.

La sensación de un *papel participativo* proporcionada por el enro-
llamiento en la realidad física, y, por extensión, existencial sería a la
vez extraña y contribuyente primordial a la sensación de un significado
trascendental. De manera similar, en la MPB-IV existe una liberación
profunda y extática tanto del antagonismo como del sinergismo (un
sinergismo primordialmente con el ambiente-madre) a medida que rela-
ciones sensoriales radicalmente nuevas —visuales, acústicas, olfativas,
gustativas, táctiles, pero también conceptuales— se establecen explo-
sivamente con el nuevo entorno externo, ahora perennemente cam-
biante y desafiante. La re-experiencia psicodélica de estos dos estados
a menudo provoca un complejo agregado de sensaciones; aniquilación
y unión, así como la sensación de estar experimentando el universo por
primera vez de una manera inmediata, directa, totalmente fresca, nueva,
estimulante y excitante, una vez más, *como si fuera la primera vez en
la vida*. La intensidad de la sensación y el estímulo, acompañada por el
telón de fondo más profundo de la “fusión con” y la “muerte de”, combi-
nada con la presunta sensación de que todas estas experiencias están
ancladas de alguna manera en la intimidad de la propia carne o sustrato
material adecuado (frecuentemente experimentada como campos inteli-
gentes o “enérgicos”), bien puede explicar lo que la convención y el len-
guaje denotan como estático o “místico-espiritual”.¹⁸

Mi tiempo es corto y no podré reseñar aquí la etapa más impor-
tante de todas, la transpersonal, aunque claramente elementos de esta
modalidad han sido tocados tanto en la abstracta/estética como en las
matrices perinatales. A manera de síntesis ofrezco dos observaciones
que toman ciertos aspectos de la experiencia transpersonal.

En el a menudo angustioso y perturbador trabajo que tiene lugar
durante las sesiones de LSD que involucran a las COEX, la re-experimen-
tación de eventos interpersonales (eventos que involucran más de un
actor) tiene lugar un fenómeno muy interesante. El sujeto nunca expe-
rimenta únicamente su propia perspectiva, sino que encarna a *todas las*

biológica de la transformación social, cultural y psíquica en distintas
escalas de tiempo histórico y espacio vivido y físico.

17 Esta formulación comenzó a tomar forma para mí a comienzos de los 90s,
cuando preparaba *The Organism: A Holistic Approach to Biology Derived
from Pathological Data in Man*, de Kurt Goldstein para la reedición de
Zone Books. Un paper que presenté en diversas universidades en ese
entonces unía las tesis de Goldstein y las síntesis musicales y hindu-
budistas del compositor de postguerra Karlheinz Stockhausen. La charla
se titulaba alternativamente “We are the World” y “Oscillo-cosmos-
continuum” para subrayar el carácter inseparable de aspectos físicos,
somáticos y existenciales del conocimiento y la experiencia sensorial
humanos (y esto, por extensión, como base de la experiencia estética).
Por supuesto que argumentos y evidencia que apoyan esta perspectiva
abundan en la literatura etnográfica, sobre todo en las escuelas etnomu-
sicológicas y etnobotánicas.

18 Nuevamente, las primeras señales discernibles para el embrión sensible
(quizás hasta para la blástula) serían periódicos y entendidos como un
ambiente-ser activo aún si después se descubre y configura como la de
una madre-matriz separada. La música puede ser una “forma” originaria-
mente propioceptiva que luego se redescubre ‘en el mundo’ afuera.

The sensation that a *participatory* role in physical, and by extension, existential reality would provide would be both uncanny and a paramount contributor to the sensation of transcendent significance. Similarly in BPM-IV there is a profound and ecstatic release from both antagonism and synergism (a synergism primarily with the environment-mother) as properly and radically new sensorial relationships—visual, acoustic, olfactory, gustatory, tactile, but also ‘conceptual’—are explosively established with the new, now perennially changing and challenging external environment. Psychedelic re-experiencing of these two states often provokes at once a complex aggregate of sensations; annihilation *and* union, as well as the feeling that one is experiencing the universe for the first time in an unmediated, direct, totally fresh, new, stimulating and exciting manner, once again, *as if for the first time in one’s life*. The intensity of sensation and stimulus, accompanied by the deeper background framework of ‘merging with’ and ‘dying from’, combined with the presumptive sensation that all these experiences are somehow anchored in the intimacy of one’s own “flesh” or proper material substrate (this is frequently experienced as intelligent or “energetic” fields), may well account for what convention, and language-use, denotes as ecstatic or ‘mystico-spiritual’.¹⁹

My time is short and so I cannot report here on the most important stage of all, the Transpersonal, although clearly elements of this modality have been touched on already in both the Abstract/Aesthetic and in the Perinatal Matrices. By way of summation I offer two observations that take up certain aspects of transpersonal experience.

In the difficult, often agonizing and harrowing work that takes place during LSD sessions when engaging the COEXs, the reliving of interpersonal events (events that involve two or more actors) exhibits a particular and very interesting feature. The subject never experiences its own perspective uniquely, but rather always occupies *all personas* in the structure being remembered. The reliving is not a reliving specifically of the subjective memory, but an expansive *descent into the event itself*, an embodying of the event field, as a fully possessed material matrix itself within which it was, in the conventional conception, only a participant. Similarly Grof notes that “LSD subjects have repeatedly stated that it does not make a difference whether they were oppressor or victim in a negative Karmic situation; it appears that it is the dyadic traumatic *pattern* that is imprinted.” I now jump several steps to suggest that the sovereign ‘subject position’ bias that we assume in every one of our normal moments on earth—what

19 I acknowledge here the perennial controversy through which the language problem figures within discussions of non-ordinary states, ‘transcendent’ experience and when confronted with transmodal, plenipotential, kaleidoscopic perceptual states. The “problem” is that language is routinely characterized as inadequate and inappropriate to the task of conveying these impossibly rich polydimensional sensations. The standard wisdom is that these sensory incidents are achieved or experienced by an organism either *not-yet-divided*, or else as *oceanically restored* beyond previous divisions (and hence post-ego as is reportedly achieved through mature meditative or other disciplines). Perhaps it is just as Nietzsche argued, that ‘music’ is the language of the non-individuated/Dionysian.. But surely there exists a lyrical use of language capable—or not—of capturing, and if not capturing then invoking, the particulars of undivided sensation/feeling/cognition. I continue to hold—alone among commentators apparently—that language can both penetrate and return from behind the veil, replete, rather than emptied.

personas implicadas en el recuerdo. La evocación no es una evocación específica de la memoria subjetiva, sino *un descenso expansivo al interior del evento mismo*, una personificación del lugar del evento, como una matriz material completamente apropiada dentro de la cual era, en la concepción convencional, sólo un participante. De igual manera, Grof observa que “los sujetos del LSD han afirmado repetidamente que no hay diferencia alguna entre ser el victimario o la víctima en situaciones kármicas negativas; pareciera que es el patrón diádico traumático el que se impone”. Salto ahora varios pasos para sugerir que la postura soberana de “posición del sujeto” que asumimos en cada uno de nuestros momentos normales en la tierra —lo que Alfred North Whitehead podría llamar la “falsa doctrina de localización simple”— es en realidad una distorsión del orden natural de las cosas, un mero artefacto de una forma de vida adaptada —el demasiado humano *nosotros*— condenados como especie a hacer una vida eficiente en el mundo físico. La conciencia, sin embargo, según muchas evidencias, es una extensión más amplia y sin forma que encuentra su correlato y complemento en el mundo misterioso e infinitamente codificado de la materia, tanto animada como inanimada. Una de las oportunidades que la experiencia psicodélica proporciona es la activación momentánea de esta relación arcaica y profundamente imbricada.¹⁹

Segundo, el problema de la música, al que me referí en varios momentos hoy, pareciera ocupar un lugar primordial en la matriz materia-espíritu. Sin excepción, cada cultura humana tiene y usa la música. Aun así, no sabemos de dónde proviene. La música es a la vez vibración y duración, y ciertamente excede ámbitos tanto individuales como colectivos a los que no podríamos llegar por otros medios. Usamos la música compulsivamente por sus cualidades psicotrópicas, nos modulamos a nosotros mismos durante nuestras vidas y diariamente. La música como categoría de organización dinámica es irreductible a tonos aislados, o al ritmo, o a cualquiera de las partes que componen su estructura misteriosa y fluctuante. Sin embargo, el sonido organizado representa el estímulo original en torno al cual el ya encefalizado organismo humano reunió y formó su “yo” —las primeras señales “íntimas” eran, por supuesto, el ciclo periódico del latido del corazón y el aliento de la madre contra la ebullición aleatoria de los líquidos gástricos, seguido de las vibraciones de su habla (los cerebros recién nacidos ya están

19 Reconozco acá la controversia eterna acerca del problema del lenguaje en discusiones de estados no ordinarios, experiencias ‘trascendentes’ y al confrontarse con estados perceptivos transmodales, plenipotenciados y caleidoscópicos. El “problema” es que el lenguaje se describe a menudo como inadecuado e inapropiado para la tarea de transmitir estas sensaciones polidimensionales imposiblemente ricas. La creencia general es que estos incidentes sensoriales son logrados o alcanzados por un organismo *aún sin dividirse* o uno restaurado oceánicamente superando divisiones previas (y por lo tanto post-ego como supuestamente se logra tras la meditación madura u otras disciplinas). Quizás sea como señalaba Nietzsche, que la ‘música’ es el lenguaje de lo no-individuado/Dionisiaco... pero seguramente existe un uso lírico del lenguaje capaz —o no— de capturar o, al menos invocar, las particularidades de la sensación/sentimiento/cognición indivisa. Sigo pensando —aparentemente sin compañía— que el lenguaje es capaz de penetrar el velo y regresar de más allá repleto y no vacío.

Alfred North Whitehead might call the false doctrine of simple location—is actually a distortion of the natural or true order of things, is a mere artifact of an adapted life form—all-too-human us—condemned as we are as a species to making an efficient living in the physical world. Consciousness however, according to much evidence, is a broader, more formless extension that finds its correlate and complement in the mysterious, infinitely encoded world of matter—both living and not. One of the occasions that psychedelic experience provides is the momentary activation of this archaic and profoundly imbricated relationship.²⁰

Second, the problem of music, to which I periodically referred throughout my comments today, seems to occupy a core position in the matter-spirit matrix. Every human culture without exception has and uses music. And yet, we do not know *from where this music comes*. Music is at once vibration and duration and almost certainly accesses parts of us singly and collectively far beyond where we ourselves can go. We use music compulsively for its psychotropic properties, we modulate ourselves throughout our lives and throughout any given day. Music as a category of dynamic organization is not reducible to either tone, or rhythm, or to any other single, or set of, components that makes up its mysterious structure and flow. But patterned sound arguably represents the original stimulus around which the already massively encephalized human organism gathered and formed its “self”—the first ‘intimate’ sensorial signals of course were the periodic cycling of heartbeat and breath of the mother against the more random ebullition of gastric fluids, soon followed by the vibrations of her speech (newborn brains are already ‘tuned’ to their mother’s and father’s native languages²¹) and yet later by environmental sounds that penetrated the layers of the womb. In sum, the scaffold upon which the human organism constructs all subsequent shells of its developing self, is the reception of organized sound, a matrix arguably formed and anchored in the substrate of the Perinatal matrixes and hence linked—forever—to the affective capacities that are connected to them.

In summary, and by way of exit today, I would like to comment on the intellectual habit we cultural producers have cultivated over the last decades, that of duty-bound ‘demystifiers’ of false mysteries. But what of the true mysteries? Are we so confident that none exist? We are all aware of the longer history of how science progressively “disenchanted” the universe (primarily Nature itself) by slipping a veil of numbers and quantities over it, and this for hundreds of years. In our contemporary world in which the platitudes of demystification have become so routine, familiar and allied with power and market forces, and hostile to genuine (and disruptive) imagination, it seems as if the fevers of matter, of consciousness and the true unboundedness of possible experience have found an ally in

20 Terence McKenna routinely invoked an “archaic revival” of human nervous response along with a register of (previously esoteric) natural events, properties and meanings that a so-modified and so-revived organism could cognitively access in the outer world. Many anthropologists, mathematicians, artists, writers, researchers, and others continue to follow this dictum.

21 Zhang Y, Kuhl PK, Imada T, Kotani M, Tohkura Y. (2005) “Effects of language experience: neural commitment to language-specific auditory patterns”, *Neuroimage*. 26:703-20, in Greer Kirshenbaum, “Sensitive Periods in Language Development: Implications for Specific Language Impairment Remediation”, Dalhousie University (unpublished), 2005.

sintonizados con las lenguas nativas del padre y la madre)²⁰ y más tarde por los sonidos ambientales que penetran las capas del útero. En suma, el andamiaje sobre el cual el organismo humano agrega capas de su ser en desarrollo no es otro que la recepción del sonido organizado, una matriz posiblemente formada y anclada en el sustrato de las matrices perinatales y, por lo tanto, vinculada —perpetuamente— a las capacidades afectivas conectadas a ellas.²¹

En resumen, y a manera de cierre, me gustaría comentar el hábito intelectual que los productores culturales hemos cultivado en las últimas décadas, el de la desmitificación de falsos misterios. ¿Qué ocurre entonces con los misterios verdaderos? ¿Tenemos plena certeza de que no existen? Conocemos bien la historia de siglos de desencantamiento del universo (básicamente de la naturaleza misma) por parte de la ciencia, que deslizó sobre él un velo de números y estadísticas. En el mundo contemporáneo, en el que los clichés de desmitificación se han vuelto rutina, familiarizados e identificados con el poder y las fuerzas del mercado, y han sido hostilizados frente a la imaginación genuina, pareciera que las fiebres de la materia, de la conciencia y de la falta de límites de lo posible han encontrado un aliado en el resurgimiento de las prácticas exploratorias, prácticas arraigadas tanto en el mundo vegetal como en el laboratorio de los compuestos psicoactivos en el reino infinito de las disciplinas psíquicas y somáticas (yoga, ejercicio, meditación, etc.) donde la psicotropía se convierte en una herramienta importante en un arsenal que en todos los sentidos es un proyecto necesario, totalmente ecológico y urgente para nosotros hoy.

(TRADUCIDO POR ALBERTO SÁNCHEZ)

20 Terence McKenna a mundo invocaba un “renacimiento arcaico” de respuestas nerviosas humanas junto a un registro de eventos naturales, propiedades y significados (que solían ser esotéricos) que un organismo así modificado y revivido podría acceder cognitivamente en el mundo exterior. Muchos antropólogos, matemáticos, artistas, escritores e investigadores siguen con esta idea.

21 Zhang Y, Kuhl PK, Imada T, Kotani M, Tohkura Y. (2005) “Effects of language experience: neural commitment to language-specific auditory patterns”, *Neuroimage*. 26:703-20, en Greer Kirshenbaum, “Sensitive Periods in Language Development: Implications for Specific Language Impairment Remediation”, Dalhousie University (sin publicar), 2005.

the revival of exploratory practices rooted in both the plant and laboratory world of psychoactive compounds, in the infinite realm of psychic and somatic disciplines (yoga, exercise, meditation, etc.) where psychotropy becomes a significant tool in an arsenal that is in every sense a necessary and urgent and fully ecological project for us today.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, John. *The Omnivorous Mind: Our Evolving Relationship with Food* (Cambridge: Harvard University Press, 2012)
- Blumenthal, Heston. *Heston's Fantastical Feasts* (Londres: Bloomsbury, 2010)
- Edelman, Gerald. *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection* (Nueva York: Basic Books, 1987)
- Grof, Stanislav. *Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research* (Nueva York: Viking, 1975)
- Huttenlocher, Peter. *Neural Plasticity: The Effects of Environment on the Development of the Cerebral Cortex* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 2002)
- Katz, Richard. *Boiling Energy: Community Healing Among the Kalahari Kung* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1982)
- . "Education for Transcendence: Kia Healing with the Kalahari Kung" in *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the Kung San and Their Neighbors*, eds. Richard Lee and Ervin DeVore (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1998).
- Krause, Bernard L. *The Great Animal Orchestra* (Nueva York: Little, Brown, 2012)
- Laski, Marghanita. *Ecstasy in Secular and Religious Experience* (Los Ángeles: Jeremy Tarcher Inc., 1961)
- Maslow, Abraham. *The Farther Reaches of Human Nature* (Nueva York: Viking, 1971)
- Pollan, Michael. *Botany of Desire: A Plant's-eye View of the World* (Nueva York: Random House, 2001)
- Schivelbusch, Wolfgang. *Tastes of Paradise: A Social History of Spices, Stimulants, and Intoxicants* (Nueva York: Vintage Books, 1992)
- . *The Railway Journey: The Industrialization of Time and Space in the 19th* Schultes, Richard Evans; Hoffman, Albert, and Ratsch, Christian. *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers* (Rochester, VT: Healing Arts Press, 1992).
- Scotton, Bruce; Chinen, Allan B. and Battista, John R (eds.). *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology* (Nueva York: Basic Books, 1996)
- Century* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1977)
- Smail, Daniel Lord. *On Deep History and the Brain* (Berkeley y Los Ángeles: Univ. of California Press, 2008)
- Smail, Daniel Lord and Shryrock, Andrew (eds.). *Deep History: The Architecture of Past and Present* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 2011)
- Strassman, Rick. *DMT: The Spirit Molecule: A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences* (Rochester, VT: Park Street Press, 2001)
- Wasson, R. Gordon; Hoffman, Albert and Ruck, Carl A.P. *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries* (Berkeley: North Atlantic Books, 2008)
- Wexler, Bruce. *Brain and Culture: Neurobiology, Ideology, and Social Change* (Cambridge: MIT Press, 2006)
- Wilbur, Ken, "The Pre/Trans Fallacy", en *Journal of Humanistic Psychology*, Primavera 1982, vol. 22, no. 2, pp. 5-43
- DMT: The Spirit Molecule*, documentary film, 2010.
- Zhang Y, Kuhl PK, Imada T, Kotani M, Tohkura Y. (2005) "Effects of language experience: neural commitment to language-specific auditory patterns", *Neuroimage*. 26:703-20, en Greer Kirshenbaum, "Sensitive Periods in Language Development: Implications for Specific Language Impairment Remediation", Dalhousie University (sin publicar), 2005.

WORKS CITED

- Allen, John. *The Omnivorous Mind: Our Evolving Relationship with Food* (Cambridge: Harvard University Press, 2012)
- Blumenthal, Heston. *Heston's Fantastical Feasts* (London: Bloomsbury, 2010)
- Edelman, Gerald. *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection* (New York: Basic Books, 1987)
- Grof, Stanislav. *Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research* (New York: Viking, 1975)
- Huttenlocher, Peter. *Neural Plasticity: The Effects of Environment on the Development of the Cerebral Cortex* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 2002)
- Katz, Richard. *Boiling Energy: Community Healing Among the Kalahari Kung* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1982)
- . "Education for Transcendence: Kia Healing with the Kalahari Kung" in *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the Kung San and Their Neighbors*, eds. Richard Krause, Bernard L. *The Great Animal Orchestra* (New York: Little, Brown, 2012)
- Lee and Ervin DeVore (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1998).
- Laski, Marghanita. *Ecstasy in Secular and Religious Experience* (Los Angeles: Jeremy Tarcher Inc., 1961)
- Maslow, Abraham. *The Farther Reaches of Human Nature* (New York: Viking, 1971)
- Pollan, Michael. *Botany of Desire: A Plant's-eye View of the World* (New York: Random House, 2001)
- Schivelbusch, Wolfgang. *Tastes of Paradise: A Social History of Spices, Stimulants, and Intoxicants* (New York: Vintage Books, 1992)
- . *The Railway Journey: The Industrialization of Time and Space in the 19th*
- Schultes, Richard Evans; Hoffman, Albert, and Ratsch, Christian. *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers* (Rochester, VT: Healing Arts Press, 1992).
- Scotton, Bruce; Chinen, Allan B. and Battista, John R (eds.). *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology* (New York: Basic Books, 1996)
- Century* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1977)
- Smail, Daniel Lord. *On Deep History and the Brain* (Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 2008)
- Smail, Daniel Lord and Shryrock, Andrew (eds.). *Deep History: The Architecture of Past and Present* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2011)
- Strassman, Rick. *DMT: The Spirit Molecule: A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences* (Rochester, VT: Park Street Press, 2001)
- Wasson, R. Gordon; Hoffman, Albert and Ruck, Carl A.P. *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries* (Berkeley: North Atlantic Books, 2008)
- Wexler, Bruce. *Brain and Culture: Neurobiology, Ideology, and Social Change* (Cambridge: MIT Press, 2006)
- Wilbur, Ken, "The Pre/Trans Fallacy", in *Journal of Humanistic Psychology*, Spring 1982, vol. 22, no. 2, pp. 5-43
- DMT: *The Spirit Molecule*, documentary film, 2010.
- Zhang Y, Kuhl PK, Imada T, Kotani M, Tohkura Y. (2005) "Effects of language experience: neural commitment to language-specific auditory patterns", *Neuroimage*. 26:703-20, in Greer Kirshenbaum, "Sensitive Periods in Language Development: Implications for Specific Language Impairment Remediation", Dalhousie University (unpublished), 2005.

BÁJAME DE LA NAVE ESPACIAL: DISPOSITIVOS DE GUÍA Y SECUELAS DEL IMAGINARIO PSICOTRÓPICO EN LA OBRA DE JIM SHAW Y MIKE KELLEY

John C. Welchman

En esta ocasión, no estoy interesado en la valoración de los efectos directos o experimentales de las drogas psicoactivas —ya sean psicológicas, sociales, políticas o estéticas—, sino en la sombra proyectada por la absorción y reorquestación de su impacto en las culturas populares o de masas durante las décadas de 1970 y 1980, tal y como se manifiesta en la práctica artística. Llamo a lo que resulta “secuelas”, por varios motivos.

En primer lugar, porque argumentaré que durante las etapas iniciales de una “normalización” (evidentemente refutada) de las culturas de las drogas, especialmente en los suburbios estadounidenses y en las preparatorias —un proceso suturado a regímenes de criminalización desigualmente severos y discriminatorios—, fuimos testigos de la construcción de nuevas narrativas y renegociaciones, algunas de las cuales consolidaron malentendidos generales del discurso psicotrópico desarrollado, en gran parte, por una generación previa.

En segundo lugar, mi ámbito está limitado a *representaciones* de la imaginaria generada, tanto directa como indirectamente, de la experiencia psicotrópica, y en consecuencia está alejada, posiblemente varios niveles, de aquel constructo en cierto modo mítico del “viaje” en sí mismo. Este ensayo trata, por tanto, de la transmisión, recepción y, en un sentido, el estrechamiento de, o incluso capitulación, de ciertas condiciones limítrofes de la experiencia relacionada con las drogas. Hablaré de la manera en que esta canalización se conecta con otras formaciones sociales, que incluyen pero no se limitan a la educación, la aculturación, la mayoría de edad, los fenómenos religiosos “visionarios” y la reorganización de los códigos estéticos durante los años 70 y 80.

Estas inquietudes están revestidas, históricamente, por la acusación de lo que el presidente estadounidense Richard Nixon denominó “guerra contra las drogas” en junio de 1971, una reafirmación severa de la Ley general para la prevención y control del abuso de sustancias de 1970, entonces el último ejemplo de un ciclo de prohibicionismo legislativo que comenzó con la Ley Harrison de Impuestos sobre Narcóticos de 1914, y un número importante de iniciativas locales que se dieron a partir de mediados del siglo XIX. Que estos esfuerzos fueron explotados por un *real politik* cínicamente reactivo y de derechas quedó confirmado por infiltrados republicanos como John Ehrlichman, quien declaró que la guerra contra las drogas estaba enfocada específicamente a criminalizar a los negros, las minorías, los hippies y la izquierda antiguerra en lo que constituía una cruzada contra la contracultura.¹

¹ John Ehrlichman (citado de una entrevista en 1994) por Dan Baum, “Cómo ganar la guerra contra las drogas: legalizarlo todo”, *Harper’s Magazine*, abril de 2016: “Sabíamos que no podíamos hacer ilegal estar contra la guerra o ser negro, pero al hacer que el público asociara a los hippies con la marihuana, y a los negros con la heroína, y luego criminalizar severamente a ambos grupos, podíamos causar una disrupción en esas comunidades. Podíamos arrestar a sus líderes, hacer redadas en sus casas, destruir sus reuniones y difamarlos todo el tiempo en los noticieros”.

BEAM ME DOWN: GUIDANCE DEVICES AND AFTEREFFECTS OF THE PSYCHOTROPIC IMAGINARY IN THE WORK OF JIM SHAW AND MIKE KELLEY

John C. Welchman

In what follows, I am interested not in an assessment of the direct or experiential effects of psychoactive drugs—whether psychological, social, political or aesthetic—but instead in the shadow cast by the absorption and reorchestration of their impact in popular or everyday cultures during the 1970s and 1980s, as manifest in artistic practice. I call what results “after-effects” for several reasons: first, because I will argue that during the initial stages of an (obviously contested) “normalization” of drug cultures, especially in American suburbs and high schools—a process that was sutured to unevenly stern and discriminatory regimes of criminalization—we witnessed the construction of new narratives and renegotiations, some consolidating a general misunderstanding, of the psychotropic discourse largely developed by a previous generation; secondly, my purview is limited to *representations* of imagery arising, both directly and indirectly, from psychotropic experience, and is thus removed, possibly several times, from that somewhat mythical construct of the “trip” itself. This essay is, then, about the transmission, reception and, in a sense, the narrowing of, or even capitulation to, certain boundary conditions of drug-related experience. I will discuss how this channeling connects to other social formations, including but not limited to education, acculturation, coming-of-age, “visionary” religious phenomena and the reorganization of aesthetic codes during 70s and 80s.

These concerns are overlaid, historically, by the prosecution of what U.S. president Richard Nixon notoriously termed the “war on drugs” in June 1971, a hardline reassertion of the Comprehensive Drug Abuse Prevention and Control Act of 1970, then the latest salvo of a cycle of legislative prohibitionism that commenced with the Harrison Narcotics Tax Act of 1914, and a number of local initiatives beginning in the mid-19th century. That these efforts were exploited by a cynically reactive, rightist *real politik* is attested by Republican insiders such as John Ehrlichman who claimed that the war on drugs specifically targeted and criminalized blacks, minorities, hippies and the anti-war left in what amounted to a counter-counterculture crusade.¹ The work I attend to here is colored by the anti-utopian turn signaled by Nixon’s attempt to strangle and eclipse what could still be perceived as liberatory in the 1960s. This shift is emblemized in the arrest and incarceration John Sinclair, founding member of the White Panthers, sometime manager of the MC5 and a role model of sorts for the young Kelley—who

¹ John Ehrlichman (cited from a 1994 interview) in Dan Baum, “How to win the war on drugs: Legalize It All,” *Harper’s Magazine*, April 2016: “We knew we couldn’t make it illegal to be either against the war or black, but by getting the public to associate the hippies with marijuana and blacks with heroin, and then criminalizing both heavily, we could disrupt those communities. We could arrest their leaders, raid their homes, break up their meetings, and vilify them night after night on the evening news.”

El trabajo que aquí me ocupa está teñido por el giro anti-utópico señalado por el intento de Nixon de ahogar y eclipsar lo que aún se podía percibir como libertario en 1960. Este cambio se emblemizó con el arresto y encarcelamiento de John Sinclair —miembro fundador de las Panteras Blancas, en algún momento representante del grupo de rock MC5 y un modelo a seguir por el joven Kelley (que creció en un suburbio de Detroit y presentó una imagen burda de *John Dean*, *consejero del presidente Nixon*, como parte de *Historia reconstruida* [1989])— por posesión de marihuana en 1969.² Estas perturbaciones en el imaginario de las drogas, llevadas a cabo por medio de multas, paranoias y teorías conspirativas, culminaron en el derrotismo del eslogan (con su veraz penumbra): “Drogas como armas contra nosotros”.³

Quiero subrayar que mis marcos de referencia serán limitados: discuto únicamente el trabajo, los escritos y los contextos conceptuales de dos artistas que se mudaron a Los Ángeles desde Michigan, a mediados de los setenta, Jim Shaw y Mike Kelley; y me restrinjo a sus compromisos con la imaginería psicotrópica y los efectos visuales. Además, el trabajo sobre y con las culturas de las drogas no fue verdaderamente central, al menos en sus propios términos, para ninguno de los dos artistas, en especial para Kelley.

Sin duda, es la relación aposicional de la imaginería psicotrópica con sus proyectos y asuntos más grandes, y las preguntas sobre cómo esos materiales se tomaron como conjeturas o como señales de una moneda social común, las que configuran mis puntos de partida. Por estos motivos, los predicados de mis observaciones serán muy distintos de otras contribuciones a este evento, que se concentran en los efectos neurofisiológicos y/o sociales o políticos de las drogas psicotrópicas, ya sea en la década de los años 50 o los 60, o incluso hoy; y ya sea en marcos rituales, chamanistas, o en las juergas, los callejones y los sótanos del Norte global.

Quiero sugerir que algunas de las manifestaciones más interesantes y consecuentes del imaginario de las drogas en el mundo del arte son aquellas como las de Shaw, en las que la imaginería psicotrópica y las experiencias están incorporadas a una crítica más amplia del utopismo ritual, y las prácticas como las de Kelley, en las que apariencias formales y algunos de los aspectos que motivan la imaginería relacionada con las drogas son reproducidas pero diferidas, ironizadas o reproyectadas. Una “tradición” de la metasimbolización que enmarca estas contingencias puede asociarse con un grupo informal de artistas de la costa oeste —que incluye a Raymond Pettibon y Paul McCarthy, así como a Shaw y a Kelley, entre otros— que han investigado la formación de símbolos en prácticas religiosas y que alteran la mente, parareligiosas, en escenificaciones de megaocio mediado como, por ejemplo, comedias de situación o parques temáticos, y en modos de transferencia simbólica, memoria reprimida y empatía situacional operativa entre sujetos sociales y sus objetos de relación. Kelley, en particular, tuvo una larga preocupación con estos asuntos, que desarrolló en una

2

Shaw hace constar: “No sé qué tanta influencia tuvo él [John Sinclair] sobre mí en comparación con [William] Burroughs o [Marshall] McLuhan, pero tuvo su influencia —pese a que lo hizo con un grano de sal, pues de alguna manera él representó el establecimiento hippie de izquierda en Ann Arbor”. Correo electrónico al autor, 14 de octubre de 2016.

3

Ver John L. Potash, *Las drogas como armas contra nosotros: La focalización asesina de la CIA de SDS, Panteras, Hendrix, Lennon, Cobain, Tupac y otros personajes de izquierda* (Walterville, OR: TrineDay, 2014).

came of age in a Detroit suburb and presented a scurrilous image of *John Dean, Counsel to President Nixon* as part of *Reconstructed History* (1989)—for possession of marihuana in 1969.² These perturbations in the drug imaginary carried over into various forfeits, paranoias and conspiracy theories culminating in the sloganizing defeatism (with its truthful penumbra) of “Drugs as Weapons Against Us.”³

I want to underline that my frames of reference will be limited: I discuss only the work, writings and conceptual contexts of two artists who moved to Los Angeles from Michigan in the mid-1970s, Jim Shaw and Mike Kelley; and I restrict myself to their engagements with psychotropic imagery and visual effects. Further, work on and with drug cultures was not really central, in its own terms at least, to either artist, especially to Kelley. Yet, it is the appositional relation of psychotropic imagery to their larger projects and issues, and questions about how these materials were taken-up as assumptions or as tokens of a common social currency, that make up my points of departure. For these reasons, the predicates of my remarks will be quite different from other contributions to this event that concentrate on the neurophysiological and/or the social or political effects of psychotropic drugs, whether in the 1950s or 60s, or today; or whether in ritual, shamanistic settings, or in the raves, or back alleys and basements, of the global North.

I want to suggest that some of the most interesting and consequential manifestations of a drug imaginary in the art world are those like Shaw’s in which psychotropic imagery and experiences are embedded in a wider critique of ritual utopianism, and practices such as Kelley’s in which the formal appearance and some of the motivating aspects of drug-related imagery are reproduced, but deferred, ironized or re-projected. A “tradition” of the meta-symbolization that frames these contingencies can be associated with a loose group of West Coast artists—including Raymond Pettibon and Paul McCarthy as well as Shaw and Kelley, among others—who have investigated symbol formation in religious and mind-altering, para-religious practices, in spectacles of mediated mega-leisure such as sitcoms or theme parks, and in modes of symbolic transfer, repressed memory, and situational empathy operative between social subjects and their relational objects. Kelley, in particular, had a longstanding preoccupation with these issues—which he developed in a series of pungent analyses of Catholic rituals, the education of “civic” subjects, including himself—and symbolic forms of amateur production.

For Shaw these concerns eventuated in his extraordinary, simulated religion, “Oism,” in which ecstatic communion, mind transformation and pseudo-anthropological experiment are conjoined in a two-decade-long multimedia project.⁴ The elements of what Shaw described as his “fake religion project” include a series of Oist student drawings and paintings; Oist spot illustrations; various holes drilled by Malcom O, an Oist conceptual artist; *the Ritual of the 360 Degrees* (a video and associated set of body-part musical instruments); Oist

2

Shaw notes: “I don’t know how influential he [John Sinclair] was on me compared to [William] Burroughs or [Marshall] McLuhan, but he was influential—though with a grain of salt, since he sort of represented the left hippie establishment in Ann Arbor.” Email to the author, October 14, 2016.

3

See, John L. Potash, *Drugs as Weapons Against Us: The CIA’s Murderous Targeting of SDS, Panthers, Hendrix, Lennon, Cobain, Tupac, and Other Leftists* (Walterville, OR: TrineDay, 2014).

4

My discussion of Shaw’s Oism religion and *My Mirage* here draws on earlier research published in three exhibition catalogues: “Jim Shaw’s Special Task / La Mission de Jim Shaw” for *Jim Shaw: Left Behind*, curated by Charlotte Laubar, CAPC musée d’art contemporain Bordeaux, May to September, 2010 [The three volume box set includes *Essays/Essais* (Dijon: les presses du réel, 2012), pp. 83-130; “Faces in a Circle,” *Jim Shaw: The Rinse Cycle*, BALTIC, U.K. (Cologne: Walther König, 2012, pp. 57-66); “Search for a Symbol” in *Jim Shaw: The End is Here*, October 10, 2015 to January 10, 2016 (New York: The New Museum, 2015).

serie de análisis mordaces de los rituales católicos, la educación de sujetos “cívicos”, que lo incluían, y las formas simbólicas de producción *amateur*.

Para Shaw, estas inquietudes se concretaron en su extraordinaria religión simulada, el “Oísmo”, en el cual la comunión extática, la transformación de la mente y el experimento pseudoantropológico se unen en un proyecto multimedia que ha abarcado dos décadas.⁴

Los elementos de lo que Shaw describe como su “proyecto de religión falsa” incluyen una serie de dibujos y pinturas de estudiante oísta; ilustraciones de espacios oístas; varios orificios taladrados por Malcolm O, un artista oísta conceptual; el *Ritual de los 360 grados* (un video y un set asociado de instrumentos musicales de partes del cuerpo); *Pinturas de tiendas de segunda mano* oístas; fotogramas de películas épicas religiosas oístas y carteles asociados: El grupo Donner (una instalación hecha en 2003 que consiste en una mesa circular hecha de vagones y coronada por esculturas que representan varias figuras feministas y religiosas-históricas importantes para el oísmo, rodeadas de una pintura curvada en el fondo); páginas del libro de escritura automática de O; “Las profundidades de tinta”, un cómic de horror religioso que genera un debate teológico entre los artistas oístas que producen los cómics en masa; planes para el desarrollo de una iglesia de escaparate que evolucione de un sitio de encuentro en Internet hasta una ubicación para la creación de un nuevo evangelio/música trance; una serie de grandes e históricas pinturas al fresco oístas; un video de baile, *El todo: Un estudio del movimiento integrado oísta* (2009); y una serie de retratos oístas de niños.

Estos elementos —junto con muchas otras partes y subtramas— se organizan por una especie de trascendentalismo delictivo que funciona como el reverso implícito y par de los “desvaríos” mentales asociados con las visiones inducidas por las drogas. Como veremos, para Shaw y sus protagonistas (quienes suponen un rango de posiciones del sujeto que a menudo convergen pero nunca son idénticas), hay una continuidad destacada entre el trascendentalismo congregacional de las religiones evangélicas y el trabajo y la experiencia tanto de los sueños como de las drogas psicoactivas.

Según la elaborada narrativa fundacional del artista, el pintor ficticio que produjo los carteles de película fue un ilustrador que intentó infiltrar la imaginería generalmente figurativa, pero específicamente facial, en un repertorio visual de una religión que, al igual que el islam, el judaísmo o el cristianismo primitivo, prohibía la representación tanto de los cuerpos humanos como de imágenes de “Dios”. La base abstracta de los carteles se sostiene, entonces, en lo que era programáticamente “aceptable” dentro de la teología y la estética oísta, pero al mismo tiempo ofrece un comentario de lo que Shaw ha denominado como la “solidificación” del estilo modernista no figurativo consolidado en los años cercanos a 1949.

Si consideramos un detalle del trabajo Sin título (1949) de Kooning junto a los fondos de dos pinturas oístas, podemos

4

Mi discusión acerca del oísmo (la religión de Shaw) y *Mi espejismo* se vale de investigaciones previamente publicadas y de tres catálogos de exhibición: “La misión especial de Jim Shaw” para *Jim Shaw: Abandonado*, curado por Charlotte Laubar, CAPC musée d’art contemporain Bordeaux, de mayo a septiembre de 2010 [La caja recopilatoria de tres volúmenes incluye *Essays/Essais/Ensayos*] (Dijon: les presses du réel, 2012), pp. 83-130; “Rostros en círculo”, para *Jim Shaw: Ciclo de enjuague*, BALTIC, U.K. (Colonia: Walther König, 2012, pp. 57-66); “Búsqueda de un símbolo” para *Jim Shaw: El fin está aquí*, 10 de octubre de 2015 al 10 de enero de 2016 (Nueva York: The New Museum, 2015).

Thrift Store Paintings; Oist religious epic movie stills and associated posters; *The Donner Party* (an installation made in 2003 of a circular table made of covered wagons topped by sculptures representing various historical religious and feminist figures important to Oism, surrounded by a curving background painting); pages from the automatic writing of the book of O; "The Inky Depths," an Oist religious horror comic that turns into a theological debate between the Oist artists churning out the comics; plans long in development for a storefront church that evolves from an internet meeting place into a location for the creation of new gospel/trance music; a series of large historical Oist friezes; a dance video, *The Whole: A Study in Oist Integrated Movement* (2009); and a series of Oist portraits of children. These elements—along with many other parts and subplots—are organized by a species of delinquent transcendentalism that operates as the implicit reverse and pair of the mental "derangements" associated with drug induced visions. As we will see, for Shaw, and his protagonists (who assume a range of subject positions that often converge but are never identical), there is a salient continuity between the congregational transcendentalism of evangelical religions, and the work and experience of both dreams and psychoactive drugs.

According to the artist's elaborate foundation narrative, the fictitious painter who produced the Oist movie posters was an illustrator who attempted to infiltrate generally figurative but specifically facial imagery into the visual repertoire of a religion that, like Islam, Judaism or early Christianity, prohibited the representation of both human bodies and images of 'God.' The abstract grounds of the posters stand in, then, for what was programmatically "acceptable" within Oist theology and aesthetics, but at the same time offer a commentary on what Shaw has referred to as the "congealed" consolidation of non-figurative modernist style in the years around 1949. If we consider a detail from Willem de Kooning's *Untitled* (1949) alongside the backgrounds of two Oist paintings we can see that Shaw's settings function, simultaneously, as mysteriously ineffable Oist firmaments and as expressive pictorial spaces that are "as good" as the artist "can do ... without being a sincere Abstract Expressionist painter."

Suggesting "the idea of a film without actually making the film," the fake posters tie in to movies that relate to signal moments in the history of Oism, beginning with the birth of "O" herself (*The Woman With No Name*). The apogee of Oism—before it "crashed into the sea," as Shaw put it—is the subject of several poster sets including the *Kill Your Darlings* and *The Land of the Octopus* (2003) series. A final roster is set in the mid-nineteenth century and addresses the creation of Oist scriptures and the loss of control of the religion by its organizing hierarchy (*The Birth of a Notion*, 2003). In Shaw's imagination, the founders and first revisionists of Oism, "O" and "I," originated in another dimension. They didn't so much die as slowly faded away: like djinns,

ver que la función normativa de Shaw, de manera simultánea, como firmamentos oístas misteriosamente inefables y como espacios pictóricos expresivos, son “tan buenos” como el artista “los puede hacer... sin ser un pintor abstracto expresionista sincero”.

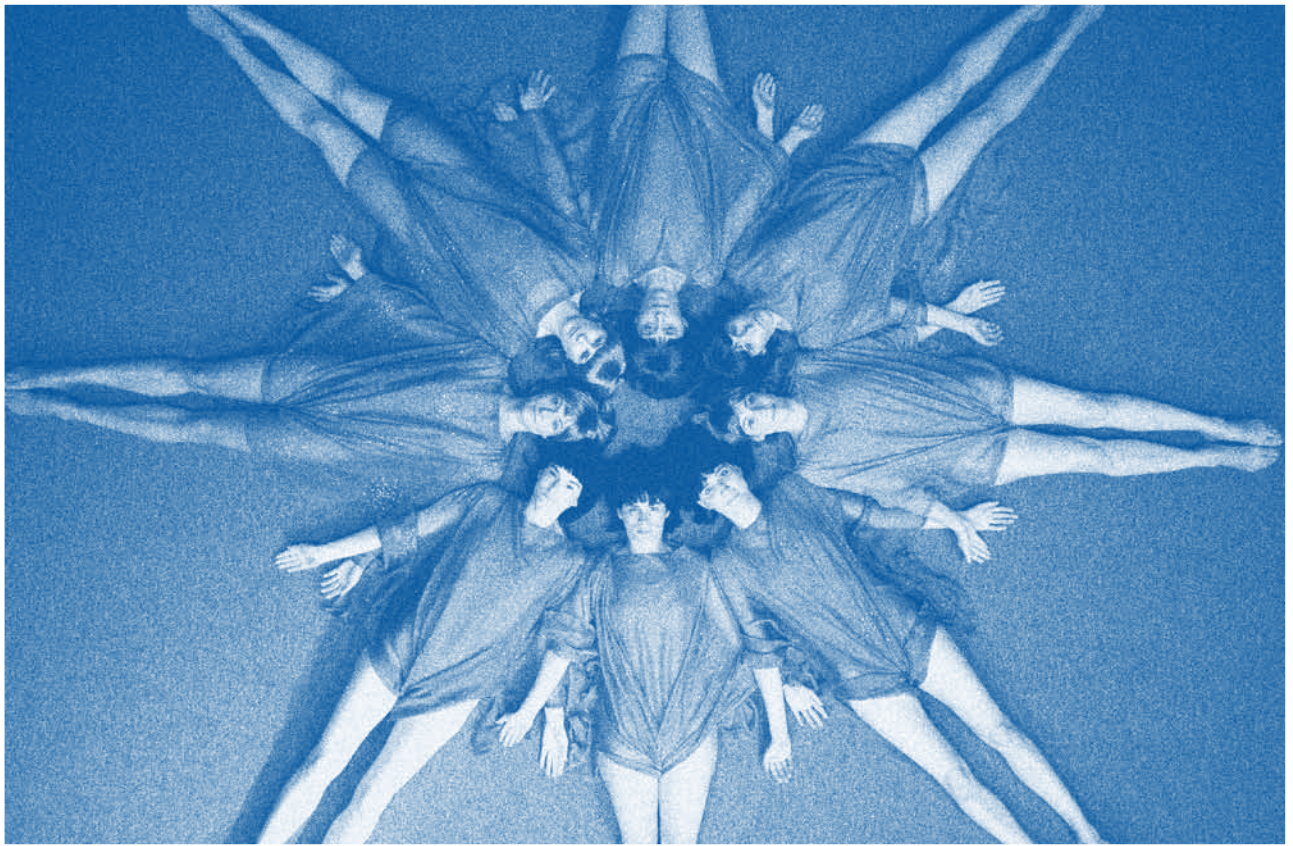
Al sugerir “la idea de una película sin hacer de veras la película”, los carteles falsos se unen a las películas que se relacionan con los momentos notables de la historia del oísmo, comenzando con el nacimiento de la mismísima “O” (*La mujer que no tiene nombre*). El apogeo del oísmo —antes de que “se estrellara contra el mar”, según dijo Shaw— es el tema de varios conjuntos de carteles que incluyen la serie *Mata a tus seres queridos* y *La tierra del pulpo* (2003). Una serie final se sitúa a mediados del siglo diecinueve y aborda la creación de las escrituras oístas y la pérdida de control de la religión por su jerarquía organizativa (*El nacimiento de una noción*, 2003). En la imaginación de Shaw, los fundadores y primeros revisio-nistas del oísmo, “O” e “I”, se originaron en otra dimensión. No tanto murieron como se desvanecieron lentamente: como *djinnes* (genios), de alguna forma pueden estar “contenidos”; y como las películas —y los genios— también pueden ser libera-dos una y otra vez.

Los protagonistas predominantemente sin cuerpo de las pinturas de los carteles de las películas —cuyas características y equipamientos parecen tomados de las estrellas de cine del tipo Gloria Swanson, pese a estar modelados y vestidos por personas del círculo de amistades del artista— deben entenderse como deidades residuales o sacerdotes y sacerdotisas en el panteón oísta, organizados en grupos y racimos similares a la Santísima Trinidad cristiana, los doce apóstoles o profetas mayores, o los cuatro reyes celestiales adoptados de la India por el budismo chino y japonés. Pero a diferencia de la simbología altamente codificada de estas figuras religiosas, establecidas a lo largo de siglos, la dignidad aparentada de los demiurgos advenedizos de Shaw está señalada por diversos elementos obvios: sombreros y tocados para mujeres de la era *art déco*; peluquería; y, en el caso de las deidades masculinas, la apariencia genéricamente “profética” de las barbas y el cabello facial.

La principal cabeza femenina de *Matar a tus seres queridos #2*, por ejemplo, lleva lo que parece ser una gorra de oro con incrustaciones de joyería bajo el mentón, con un amplio lazo que asemeja una corbata. Su cabeza está atrapada en una inclinación hacia arriba, de manera que sus “ojos que miran al cielo”, reproducen la postura deificada que los historiadores han asociado con los retratos de Alejandro Magno en su transición de hombre a dios, en uno de los primeros gestos que definieron la apoteosis y la epifanía (*epiphaneia*).⁵

Shaw ofrece varias conexiones sugestivas pero nunca específicas entre los estados alterados de la mente promovidos por su religión fabricada y las formas de trance, la trascendencia espiritual o las alucinaciones tanto históricas como contemporáneas. Plantea preguntas, por ejemplo, acerca de la hipótesis entogénica —que el uso de ciertas sustancias psicoactivas

⁵ H. P. L’Orange, *La apoteosis en el retrato ancestral* (Oslo: H. Aschehoug y co. (W. Nygaard), 1947), p. 25: “Alexander se alza a los cielos con emoción ilimitada, con un rostro tembloroso y una boca abierta que respira profundamente”.



Imágenes de *El todo: un estudio en movimiento integrado oísta* (2009), de Jim Shaw.
Stills from Jim Shaw's *The Whole: A Study in Oist Integrated Movement* (2009).

acentúa o que genera la experiencia “religiosa”—sin suscribir a ella o negarla.⁶ Asimismo, su iconografía de rostros flotantes ritualmente ataviados asume la fracción saliente de corporeidad humana asociada con la producción y experiencia de sensaciones paranormales y el registro de efectos psicotrópicos o aliados.

En uno de sus estudios de “estados de consciencia no ordinarios”, Stanislav Grof, por ejemplo, muestra media docena de figuras del rostro tal y como se percibe o se reimagina en la experiencia psicotrópica, o en uno u otro aspecto de lo que denomina la Matriz Básica Perinatal (BPM, por sus siglas en inglés). Quizá el más dramático de estos hallazgos sea “la lucha muerte-renacimiento”, asociada con “BPM III”. El párrafo final de la memoria de lucha y conflicto de su sujeto tiene como escenario un torrente de “suciedad biológica... viscosa y resbaladiza” que puede ser “fluido amniótico, mucosidad, sangre o secreciones vaginales”. A medida que este material ingresaba en su boca y penetraba sus pulmones, “se estaba ahogando”, según Grof, “tenía náuseas, hacía muecas y escupía, intentando sacarlo de su sistema y de su piel”. Atrapado en procesos de profunda evacuación visceral —asfixia, arcadas, escupitajos—, haciendo muecas, incluso con contorsiones “de reflejo”, parece algo que no tiene que ver con el influjo de sensaciones elementales puras, pero uno puede leer en la generación de estos emoticonos primitivos una señal de la reparación sugerida por Grof, tal y como lo aprendió su sujeto en el nacimiento y también en su reexperiencia: “rendirse” a los eventos en marcha y no luchar contra ellos —un proceso de no complicarse y de evitar peligros, emblematisado en un modo de control facial que hace “su vida más sencilla y más alegre que antes”.⁷

Grof señala otro modo de producción facial que es casi el anverso de la mueca traumática. Recuerda cómo una de sus clientes, una tal “Jenna”, registró los efectos de experimentar “la fusión con su propia madre en tanto revivía los periodos intrauterinos y de lactancia de su vida”. Al enroscarse en una posición fetal —“propia de una persona que se encuentra en un profundo estado de regresión”— nota que “cada arruga de su rostro parecía desaparecer, y pasó a tomar las cualidades de un pequeño infante” quien se unió tanto a su madre que “obtuvo un maravillosa sensación de volverse parte de ella, fusionarse con ella, hasta que no había diferencia alguna entre los sentimientos de su madre y los propios”. Aquí el rostro está, como estaba, no escrito o no inscrito, aliviado de las marcas determinantes de edad, carácter y género, y suavizado y vaciado hasta volverse consustancial con la carne de su propia progenitora.⁸

Grof alude en otras investigaciones a situaciones en las cuales el ser se experimenta como “un arquetipo universal, como la Gran Madre, que representa la esencia de la maternidad y las cualidades de todas las madres del mundo a lo largo de la historia humana”. La magnitud integral de esta figura es tal que Grof se ve obligado a conjurarla movilizandovarias analogías. Inicia con la simulación de tres dimensiones holográficas. El ejemplo preciso que cita, no obstante —al igual que el caso que acabamos de discutir— plantea un niño (de rostros múltiples)

6
Para esta pregunta, ver a H. Smith, “¿Tienen las drogas una importancia religiosa?” en Roger N. Walsh y Frances E. Vaughan, ed. *Caminos más allá del ego: la visión transpersonal* (Nueva York: Tarcher/Putnam, 1993) y Richard J. Miller, “La religión como producto del uso de drogas psicotrópicas: ¿qué tanto de la historia religiosa fue influenciada por sustancias que inducen las alteraciones mentales?”, en *The Atlantic*, 23 de diciembre de 2013.

7
Stanislav Grof, con Hal Zina Benet, *La mente holotrópica: Los tres niveles de conciencia humana y la manera en que le dan forma a nuestras vidas* (Nueva York: Harpercollins, 1992), p.58-59.

8
Ibíd., p. 91.

they could be somehow “contained”; and like movies—and genies—they could also be re-released.

The predominantly bodiless protagonists of the movie poster paintings—whose features and accoutrements seem to be drawn from film stars of the Gloria Swanson type, though they were in fact modeled and costumed by individuals in the artist’s own circle of friends—should be understood as residual deities or priests and priestesses in the Oist pantheon, organized in groups and clusters that resemble the Christian Holy Trinity, the twelve disciples or the major prophets, or the Four Heavenly Kings adopted into Chinese and Japanese Buddhism from India. But unlike the highly coded symbology of these religious figures, established over the course of centuries, the dissimulated gravitas of Shaw’s upstart demiurges is signaled by several obvious variables of appearance: Deco-era women’s hats and headpieces; hair styling; and, in the case of male deities, the somewhat generically “prophetic” appearance of beards and facial hair. The topmost, female, head in *Kill Your Darlings #2*, for example, wears what appears to be a jewel-encrusted golden cap secured under the chin with a broad lace-like tie. Her head is caught in an upward-facing tilt so that her “heavenward gazing eyes” reprise the deifying posture historians have associated with portraits of Alexander the Great as he was converted from man to god in one of the earliest defining gestures of apotheosis and *epiphaneia* (epiphany).⁵

Shaw offers several suggestive, but never quite specific, connections between the altered states of mind promoted by his fabricated religion and both historical and contemporary forms of trance, spiritual transcendence or hallucination. He raises questions, for example, about the entheogenic hypothesis—that the use of certain psychoactive substances accentuates or actually engenders “religious” experience—without either subscribing to or disavowing it.⁶ Further, his iconography of ritually garbed floating faces takes on that salient fraction of human corporeality associated with the production and experience of paranormal sensations and the registration of psychotropic or allied effects. In one of his studies of “non-ordinary states of consciousness,” Stanislav Grof, for example, works through some half a dozen figures of the face as it is perceived or re-envisioned in psychotropic experience or one or another aspect of what he terms the Basic Perinatal Matrix (BPM). Perhaps the most dramatic of these arrives in “the death-rebirth struggle” associated with “BPM III.” The final paragraph of his subject’s recollection of struggle and conflict is staged in a torrent of “slimy and slippery . . . biological filth” which might have been “amniotic fluid, mucus, blood, or vaginal secretions.” As this material entered his mouth and penetrated his lungs, “he was,” in Grof’s account, “choking, gagging, making faces, and spitting, trying to get it out of his system and off his skin.” Caught up in processes of deeply visceral evacuation—choking, gagging, spitting—the making of faces, even if in “reflex” grimaces or contortions, seems somewhat out of step with the onrush of pure elemental sensations. But one can read

5

H. P. L’Orange, *Apotheosis in Ancient Portraiture* (Oslo: H. Aschehoug and Co. (W. Nygaard), 1947), p. 25: “Alexander lifts himself up to heaven in limitless emotion, with quivering face and open deep-breathing mouth.”

6

On this question, see H. Smith, “Do Drugs Have a Religious Import?” in Roger N. Walsh and Frances E. Vaughan, ed. *Paths Beyond Ego: The Transpersonal Vision* (New York: Tarcher/Putnam, 1993) and Richard J. Miller, “Religion as a Product of Psychotropic Drug Use: How much of religious history was influenced by mind-altering substances?” in *The Atlantic*, December 23, 2013.

que en efecto contribuye a un panorama más amplio de la maternidad generalizada:

Algunos años atrás, se exhibió un holograma compuesto en Honolulu. Se llamaba *El niño de Hawái*, y se trataba de una colección de rostros individuales de varios niños de esta isla, que coexistían en una imagen holográfica. Pese a que contenía una multitud de rostros, todos estaban superpuestos en lo que parecía ser una única figura que cambiaba, revelando un nuevo rostro cada vez que el observador cambiaba el ángulo o posición desde la que observaba.⁹

Más que ninguna otra cosa, la analogía de Grof quizá se asemeja a las descripciones de la literatura mística religiosa, como *De Visione Dei* (*La visión de Dios*) de Nicholas de Cusa, que busca articular la trascendencia que no se puede circunscribir y la capacidad de omnipresencia del rostro de Dios, concebido como una “esfera infinita” que puede observar en cualquier dirección en cualquier momento; y sus “ángulos infinitos” corresponden a la “multitud de rostros” a la que aludía Grof.¹⁰

Ambos discursos giran también en torno a la potencia seminal en cuyos orígenes se puede ver las semillas o el germen primario; y para ambos es necesaria la renuncia a fin de engendrar el contacto apropiado con la verdad originaria. De Cusa lo escribió así:

Si, entonces, deseo ver el Poder Absoluto de todos los poderes de tales semillas (este Poder Absoluto es el poder que también es el Comienzo que les da poder a todas las semillas), debo ir más allá de todo el poder seminal que puede conocerse y concebirse y debo ingresar en la ignorancia que no alberga ninguna fuerza o poder seminal.¹¹

Además de una reflexión durante la hipnosis sobre el dolor experimentado en su propio rostro, “contorsionado en un espasmo doloroso” cuando se encontró en el “taller oscuro y primitivo de un herrero”,¹² Grof ofreció una noción más desarrollada de la violencia potencial del “simbolismo del nacimiento” y de ciertos usos del “idioma perinatal”. Con las citas de *Los rostros del enemigo* (1986)¹³ de Sam Keen y la investigación de Lloyd de Mause, llegó, una vez más, a las oscuras implicaciones de los “recuerdos del trauma perinatal” al afirmar que “desempeñan un papel importante en la actividad social violenta”, incluyendo la guerra y el conflicto nuclear: “aquellos que inician actividades bélicas usualmente sustituyen blancos externos por elementos de sus propias psiquis que deberían enfrentarse de manera adecuada a través de la autoexploración”.¹⁴ El “enfrentamiento adecuado” que aquí se sugiere —sobre el cual ironizó exquisitamente Kelley en *La cabeza aumentada de la caricatura es como la cabeza aumentada de un feto* (1986)— se deriva del descubrimiento de, y la reconciliación con, la inevitabilidad de la conversión traumática que Grof señaló en su análisis BPM III: una renovación del rostro, una escenificación o ubicación, de

9
Ibíd., p. 159.

10
Nicholas de Cusa, *La visión de Dios, o el ícono*, trad. Emma Gurney Salter (Londres: J. M. Dent, 1928), p. 38.

11
El misticismo dialéctico de Nicholas de Cusa: texto, traducción y estudio interpretativo de De Visione Dei (3ra edición), ed. y trad. Jasper Hopkins (Minneapolis, MN: The Arthur J. Banning Press, 1985), p. 691.

12
Grof, con Bennet, *La mente holotrópica*, p. 130.

13
Sam Keen, *Rostros del enemigo: reflexiones de una imaginación hostil* (San Francisco: Harper & Row, 1986).

14
Grof, con Bennet, *La mente holotrópica*, p. 114-15.

the generation of these primal emoticons as a token of the reparation Grof suggests, as his subject learned, at birth but then again in its re-experience, to “surrender” to the events in train rather than struggle against them—a process of un-complication and dis-endangerment, emblemized by a mode of facial control that would “make his life much easier and more playful than before.”⁷

Grof points to another mode of face-production that is almost the obverse of the traumatic grimace. He recounts how one of his clients, a certain “Jenna,” registered the effects of experiencing herself “merging with her mother while reliving the intrauterine and nursing periods of her life.” Curling up into a fetal position—“characteristic of a person who is in a deeply regressed state”—he notes that “every wrinkle on her face seemed to disappear and she took on the qualities of a tiny infant” who became so close to her mother that “she had a wonderful sense of actually becoming a part of her, merging with her, until there was no difference between her mother’s feelings and her own.” Here the face is, as it were, unwritten or de-inscribed, disburdened of its defining marks of age, character and gender, and then smoothed and emptied-out further still until it becomes consubstantial with the flesh of its own progenitor.⁸ Grof alludes elsewhere to situations in which the self is experienced as “a universal archetype such as the Great Mother, who represents the essence of motherhood and the qualities of all mothers of the world throughout all of human history.” The encompassing magnitude of this figure is such that Grof is compelled to conjure it up by mobilizing several analogies, beginning with the simulation of three dimensions in holography. The precise example he cites, however—like the case just discussed—posits a (multi-faced) child who in effect gives onto a bigger picture of generalized Motherhood. “Several years ago,” he writes, “a composite hologram was exhibited in Honolulu. It was called ‘The Child of Hawaii,’ which was a collection of individual faces of many Hawaiian children co-existing in a single holographic image. Though it actually contained scores of faces, they were all superimposed into what appeared to be a single figure but which changed, revealing a new face each time you changed your viewing angle or position.”⁹ More than anything else, perhaps, Grof’s analogue resembles descriptions in mystical religious literature, such as Nicholas de Cusa’s *De Visione Dei* [The Vision of God], that seek to articulate the uncircumscribable transcendence and omnivoyance of the face of God, conceived of as an “infinite sphere” that can watch everywhere at once, its “infinite angles” corresponding to the “scores of faces” referred to by Grof.¹⁰ Both discourses are also predicated on the potency of the seminal in which origins are glimpsed in seeds or primary development; and for both relinquishment is needed to engender proper contact with originary truth. As de Cusa put it: “If, then, I wish to see the Absolute Power of all the powers of such seeds (this Absolute Power is the power that is also the Beginning and that gives power to all seeds), I must pass beyond all seminal power that

7 Stanislav Grof, with Hal Zina Bennet, *The Holotropic Mind: The Three Levels Of Human Consciousness And How They Shape Our Lives* (New York: Harpercollins, 1992), pp. 58-59.

8 Ibid., p. 91.

9 Ibid., p. 159.

10 Nicholas de Cusa, *The Vision of God, or the Icon*, trans. Emma Gurney Salter (London: J.M. Dent, 1928), p. 38.

modo que la expresión concuerde y esté en paz con su formación biogenética.

Ahora bien, para Shaw —también para Kelley en algún grado— y para la presente discusión, es crucial que la topografía de las expresiones faciales, ya sean vistas como extáticas, embelesadas, alucinadas o transportadas de alguna manera, siempre presagia los efectos de un efecto: el rostro en esta condición es una etapa de la producción de la mirada de una experiencia. Por ello, la fisonomía trascendental es una suerte de par disminuido hermenéuticamente de los embrollos del análisis fisonómico tradicional, cuyos preceptos datan del mundo antiguo, en el cual las proporciones y los aspectos del rostro se leen y se decodifican a fin de determinar la disposición moral o social del sujeto “interior”.

De otro lado, en la fisonomía trascendental, los rostros se desplazan por el desempeño propio de la ventriloquía de un viaje que significa únicamente su arrebató o posesión. Quizá uno podría generalizar acerca de los puntos cardinales de tal fisonomía, su agonía o beatitud, pero el espejismo de las experiencias extracorporales sobrepasan y resignifican el cálculo de la disposición interna.¹⁵ De este modo la obra de Shaw lleva la atención a los espacios en conflicto entre la experiencia, la apariencia y la memoria, recordándonos que, tal y como sucede con el psicoanálisis (aunque más explícitamente), nuestro entendimiento de la figura actual (compuesta, quizá, de narrativas, fragmentos, yuxtaposiciones, objetos parciales, desequilibrio espacio-temporal y muchos otros atributos, menos definibles) de la experiencia psicotrópica, a partir de una “obra” de los sueños —al menos donde se hace el intento de entender o analizar (más allá de simplemente “tener”)— está necesariamente influenciada por las condiciones y efectividad de la memoria, la transcripción y recuperación, en términos no delirantes.

Las fricciones de estos espacios de emergencia son análogos, en varios sentidos, al arrastre social de las normativas políticas y los valores sociales cambiantes en los Estados Unidos tras los años 60. Ambas son zonas de distorsión en las cuales la forma de la experiencia “cruda” o directa cambia, algunas veces de manera radical. Es con referencia a las inflexiones específicas al interior y a lo largo de estos espacios que Shaw y Kelley, con énfasis ligeramente distintos, escenifican sus diálogos con la imaginería psicotrópica.

El proyecto oísta de Shaw interviene en otras declinaciones clave del debate alrededor de la experiencia psicoactiva, ubicado en la matriz relacional entre danza, música y trance. Al igual que las condiciones que ya he descrito, Shaw, de manera deliberada, asume una fachada infiltrada con correlación putativamente “esencial” presente a menudo en el consumo ritual de drogas, ya sea religioso, chamánico, o parte de un espectáculo en masa de las culturas contemporáneas de delirio o trance.¹⁶

En colaboración con la coreógrafa Anita Pace, el video de Shaw *El todo*, subtítulo con el inexpresivo y travieso “Estudio del movimiento oísta integrado”, toma como punto de referencia aspectos de la coreografía de masas de Busby Berkeley

15

Una obra del artista canadiense Jeremy Shaw, exhibida en la Universidad Tecnológica de Pereira, una de las siete sedes de la edición 44 del Salón Nacional de Artistas (SNA, 16 de septiembre al 14 de noviembre de 2016), enfatiza esta problemática. *DMT* (2004), una instalación de ocho canales de videos reproducidos en bucles independientes, sigue los bustos revestidos de blanco de ocho jóvenes hombres y mujeres drogados con DMT, retorciéndose, boqueando, los ojos cerrados. Como se lee en uno de los subtítulos de uno de los protagonistas: “Haremos que el tiempo desaparezca para ti... espero que sea lo que quieras”. Las dislocaciones temporales del proyecto son muy bien descritas por Godfre Leung: “Tres temporalidades confrontan simultáneamente al espectador: el viaje del sujeto tal y como se registró originalmente en cámara, las imágenes vistas después por el sujeto mientras él o ella lo describen (esta temporalidad viene bifurcada en temporalidades del encuentro literal del sujeto con la imagen grabada, su memoria y la diégesis de su narración) y, por último, la repetición del video en la presencia del espectador. Las imágenes se ven tres veces, o acaso cinco —producción, posproducción y exhibición; como documental y como autobiografía— y, sin embargo, ninguna de estas vistas ofrece ningún acceso perceptual significativo a lo que ven los párpados cerrados y algunas veces titilantes en las pantallas. La percepción visual ha sido dividida en múltiples tareas cognitivas, cada una de las cuales, de manera frustrante, sin recompensa alguna”. Godfre Leung, “Jeremy Shaw: atención, olvido, júbilo”, *cmagazine*, 125 (primavera de 2015), p. 9.

16

Para un breve resumen de estas correlaciones, ver el trabajo de

can be known and conceived and must enter into that ignorance wherein remains no seminal power or seminal force at all."¹¹

In addition to a reflection during hypnosis on the pain visited on his own face, "contorted in a painful spasm" when he found himself in the "dark, primitive workshop of a blacksmith,"¹² Grof offered a more developed notion of the potential violence of "birth symbolism" and certain uses of "perinatal language." Citing Sam Keen's *The Faces of the Enemy* (1986)¹³ and research by Lloyd de Mause, he reached, again, for the darker implications of "memories of perinatal trauma" claiming that they "play an important role in violent social activity" including war and nuclear conflict: "those who initiate warring activities are typically substituting external targets for elements in their own psyches that should be properly faced in personal self-exploration."¹⁴ The "proper facing" mooted here—deliciously ironized by Kelley in *The Enlarged Head of Caricature is Like the Enlarged Head of a Fetus* (1986)—arises from the discovery of and reconciliation with that inevitability of traumatic becoming to which Grof pointed in his BPM III analysis: a making-over of the face, staging or pulling it into place, so that its expression is in accord, and at peace, with its biogenetic formation.

Now, for Shaw—to some degree for Kelley too—and for the present discussion, it is crucial that the topography of facial expressions, whether seen as ecstatic, enraptured, hallucinating or otherwise transported, always betokens the effects of an effect: the face in this condition is a stage for the production of the look of an experience. Transcendental physiognomy thus makes a kind of hermeneutically diminished pair with the rigmaroles of traditional physiognomic analysis, whose precepts date back to the ancient world, in which the proportions and aspects of the face are read and decoded in order to determine the moral or social disposition of the "interior" subject. In transcendental physiognomy, on the other hand, faces scroll-through the ventriloquized performance of a trip signifying only its rapture or possession. One can generalize, perhaps, about the cardinal points of such a physiognomy, its agony or beatitude, but the mirage of out-of-body experience trumps, and re-signifies, the calculus of inner disposition.¹⁵ Shaw's work thus draws attention to the conflicted spaces between experience, appearance and recall, reminding us that, as with psychoanalysis (though more pointedly) our purchase on the actual shape (composed, perhaps, of narratives, fragments, juxtapositions, part objects, spatiotemporal disequilibrium and many other, less definable, attributes) of psychotropic experience, as of dream "work"—at least where an attempt is made to comprehend or analyze (rather than simply "have") them—is necessarily inflected by the conditions and effectiveness of memory, transcription and redelivery, in non-delirious terms. The frictions of these spaces of emergence are analogous, in many ways, to the social drag of political policy and shifting social values in train in the U.S. in the aftermath of the 1960s. Both are zones of distortion in which the shape of "raw" or direct experience

11
Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism: Text, Translation, and Interpretive Study of De Visione Dei (3rd Edition), ed. and trans. Jasper Hopkins (Minneapolis, MN: The Arthur J. Banning Press, 1985), p. 691.

12
Grof, with Bennet, *The Holotropic Mind*, p. 130.

13
Sam Keen, *Faces of the Enemy: Reflections of the Hostile Imagination* (San Francisco: Harper & Row, 1986).

14
Grof, with Bennet, *The Holotropic Mind*, pp. 114-15.

15
A work by the Canadian artist Jeremy Shaw exhibited at the Universidad Tecnológica de Pereira, one of the seven venues of the 44th edition of the National Salon of Artists (SNA, September 16 to November 14 of 2016), underscores this problematic. *DMT* (2004), an eight-channel DV installation of independently looping videos, tracks the white-clad busts of eight young men and women tripping on DMT, writhing, mouthing, eyes wide shut. As the subtitles posting the recollections of one protagonist read: "We're gonna make time disappear for you... hope that's what you wanted." The temporal dislocations of the project are well-described by Godfre Leung: "Three temporalities confront the viewer simultaneously: the subject's trip as originally recorded by the camera, the footage later viewed by the subject as she or he is describing it (this temporality itself bifurcated into the temporalities of the subject's literal encounter with the recorded image, the subject's memory and the diegesis of the subject's narration) and



Imágenes de *Billy va a una fiesta # 4* (1986), de Jim Shaw.
Stills from Jim Shaw's *Billy Goes to a Party #4* (1986).

is shifted, sometimes radically. It is with reference to specific inflections within and across these spaces that Shaw and Kelley, with somewhat different emphases, stage their dialogues with the psychotropic imaginary.

Shaw's Oist project intervenes in another key declensions of the debate over psychoactive experience, located in the relational matrix between dance, music and trance. As with the conditions I have already described, Shaw deliberately takes up with a compromised front onto a putatively "essential" correlation often present in the ritual setting of drug consumption, whether religious, shaman-assisted, or part of the mass spectacle of contemporary rave or trance cultures.¹⁶ Made in collaboration with choreographer Anita Pace, Shaw's video *The Whole*, subtitled with mischievous deadpan, "A Study in Oist Integrated Movement," takes as a point of reference aspects of the mass choreography of Busby Berkeley, but crosses them with intimations of a religious TV channel infomercial and the mannered self-confidence of an established faith.¹⁷ From one point of view the piece offers a parody of the elemental algebra of transcendentalism, ricocheting from the plenitude of wholeness and integrated infinity to the zero of Oism itself. From another, Shaw and Pace work to suspend—and interrogate—the relational conformities between performer and ritual participant, between bodies and contexts, the erotic and the sacred, and between sound, rhythm and movement.

Shaw's work is permeated by references to drug cultures that date back over 30 years. His most important early work, the series *My Mirage* (1986–91), for example, consists of a compendium of drawings, paintings and mixed-media objects associated with or attributed to the suburban Everyman, "Billy," a persona that Shaw organized as a psycho-kaleidoscopic confection of popular and counter-cultural tropes from the 1960s. "Through a sequence of vignettes, the series follows Billy's adolescence in mythical small-town America, his subsequent experiments with hallucinogenic drugs under the influence of a pagan cult, and his eventual rebirth as . . . a Christian televangelist."¹⁸ Structured around parodic versions of the cultural sources that shape Billy's development, including Marvel comics, *Mad* magazine, Milton Bradley's *The Game of Life*, B-movies, paintings by Salvador Dalí, rock posters and drug rituals, *My Mirage* is one of the most significant attempts in the art world to mobilize and reflect on the utopian dreams of the 1960s. During the first two years of his work on the *My Mirage* series, Shaw also made a four-part videotape, one episode of which "follows" Billy to a party where he experiments with drugs and has hallucinations based on his favorite horror movies (*Billy Goes to a Party #4*).¹⁹

The grids of yearbook photos of Billy's (mostly) female contemporaries in the *Girls in Billy's Class* series (1986–87) from *My Mirage* anticipate Shaw's interest in constellations of facial expression that characterize his Oist and later works directed through a mode of para-portraiture, exemplifying different regimens of the artist's tongue-in-cheek etiquette of symbolic facial replacement. The first installment correlates

...¹⁵

finally the playback of the video in the viewer's own present. One and the same footage is viewed three if not five times—in production, post-production and exhibition; as documentary and as memoir—and yet none of these viewings gives any meaningful perceptual access to what is seen by the closed and sometimes flickering eyelids on the screens. Visual perception has been divided into multiple cognitive tasks, each frustratingly without reward." Godfre Leung, "Jeremy Shaw: Attention, Oblivion, Jubilation," *cmagazine*, 125 (Spring 2015), p. 9.

¹⁶

For a brief overview of these correlations, see Panagiotis Papadimitropoulos, "Psychedelic Trance: ritual, belief and transcendental experience in modern raves," *Durham Anthropology Journal*, Volume 16(2) 2009, pp. 67-74. <http://www.dur.ac.uk/anthropology.journal/vol16/iss2/papadimitropoulos.pdf>

¹⁷

The Whole was also shown at the Universidad Tecnológica de Pereira during the 44th edition of the National Salon of Artists.

¹⁸

Chad Elias, "Jim Shaw" [review], *frieze magazine*, Issue 153, March 2013.

¹⁹

The four parts of the 39 minute 20 second video are: *The Andersons*; *The True/False Mirror*; *Billy Goes to a Party #4*; and *What's Happening*.

cruzados con imitaciones de un infomercial religioso de televisión y la autoconfianza amanerada de una fe establecida.¹⁷ Desde un punto de vista, la pieza ofrece una parodia del álgebra elemental del trascendentalismo, rebotando de la plenitud de la totalidad del infinito integrado al cero del oísmo en sí mismo. Desde otra perspectiva, Shaw y Pace trabajan para suspender —e interrogar— las conformidades de la relación entre el intérprete y el participante del ritual, entre los cuerpos y los contextos, lo erótico y lo sagrado, y entre el sonido, el ritmo y el movimiento.

El trabajo de Shaw está permeado de referencias a las culturas de las drogas que datan de treinta años atrás. Su obra temprana más importante, la serie *Mi espejismo* (*My Mirage*) (1986-91), por ejemplo, consiste de un compendio de dibujos, pinturas y objetos de técnica mixta asociados con, o atribuidos a, el hombre cualquiera suburbano, “Billy”, una persona dispuesta por Shaw como una confección psicocaleidoscopia de los tropos populares y contraculturales de la década de los años 60: “Por medio de una secuencia de viñetas, la serie sigue la adolescencia de Billy en un pequeño pueblo mítico de los Estados Unidos, sus subsecuentes experimentos con drogas alucinógenas bajo la influencia de un culto pagano, y su eventual renacimiento como... cristiano televangelista”.¹⁸

Mi espejismo, estructurado alrededor de versiones paródicas de las fuentes culturales que moldean el desarrollo de Billy, que incluyen comics de Marvel, la revista *Mad*, El juego de la vida de Milton Bradley, películas de serie B, cuadros de Salvador Dalí, carteles de rock y rituales de droga, es uno de los intentos más significativos en el mundo del arte por movilizar y reflejar los sueños utópicos de los 60. Durante los primeros dos años de su trabajo en la serie *Mi espejismo*, Shaw también hizo un videocasete de cuatro partes, un episodio que “sigue” a Billy a una fiesta donde experimenta con drogas y tiene alucinaciones basadas en sus películas de horror favoritas (*Billy va a una fiesta #4*).¹⁹

Las cuadrículas de fotografías de anuarios de las (en su mayoría) mujeres contemporáneas de Billy en la serie *Chicas de la clase de Billy* (1986-87), de *Mi espejismo*, anticipan el interés de Shaw en las constelaciones de expresiones faciales que caracterizan su obra oísta y posterior, materializadas en una especie de pararretrato, que ejemplifica diferentes regímenes de la etiqueta irónica de reemplazo facial simbólico del artista. La primera entrega correlaciona a un grupo de chicas de preparatoria relativamente homogéneo y “real” con peinados y atuendos de la época, cada una en perfil tres cuartos mirando ligeramente hacia la izquierda, con dieciséis denominaciones religiosas que van del metodista y el ortodoxo griego al adventista del séptimo día y a los testigos de Jehová.

En el *Número II*, cada uno de los dieciséis rostros en apariencia extáticos o atontados, es etiquetado con un tipo de droga recreativa, sedativa-hipnótica, analgésica o psicoactiva, que incluye metanfetamina, heroína, ácidos o LSD, peyote, mescalina, hachís, hongos, STP (serenidad, tranquilidad y paz), PCP (fenciclidina), quaalude, y tranquilizantes o sedantes, que

...16

Panagiotis Papadimitropoulos, “Trance psicodélico: ritual, creencia y experiencia trascendental en las juergas modernas”, *Durham Anthropology Journal*, volumen 16(2) 2009, p.67-74. <http://www.dur.ac.uk/anthropology/journal/vol16/iss2/papadimitropoulos.pdf>

17

El todo (*The Whole*) también fue exhibido en la Universidad Tecnológica de Pereira durante la edición número 44 del Salón Nacional de Artistas.

18

Chad Elias, “Jim Shaw” [reseña], revista *frieze*, edición 153, marzo de 2013.

19

Las cuatro partes del video de 39 minutos y 20 segundos son: *Los Andersons*; *El espejo verdadero/falso*; *Billy va a una fiesta #4*; y *Qué onda*.

a relatively homogeneous and “real”-looking group of high-school girls with period coiffures and attire, each in three-quarter profile facing slightly to the left, with sixteen religious denominations ranging from Methodist and Greek Orthodox to Seventh Day Adventist and Jehovah’s Witness. In *Number II*, each of the sixteen seemingly ecstatic or zoned-out faces is labeled with a type of recreational, sedative-hypnotic, analgesic, or psychoactive drug, including meth, smack (heroin), acid or LSD, peyote, mescaline, hash(ish), mushrooms, STP (Serenity, Tranquility, and Peace), PCP (phencyclidine), ludes, and ‘downers’ or depressants, including barbiturates and opioids; or with over-the-counter drugs (codeine); or common (nicotine, caffeine, booze) and low-dosage stimulants (such as strychnine, in higher concentrations a neurotoxin). Abetted by the repetition and difference exacerbated by the formal protocol of the grid, period specificity and yearbook iteration, Shaw accelerates the trip into psycho-social freefall as an inventory of drugs is disingenuously cross-correlated with a roll-call of ordinary takers. Looking across to another genre in the artist’s rearticulation of the portrait genre, his torn and rearranged faces, we can say here (and there) that, like an anagram, the *trip* is *ript*. *Number III* features images of nine young women mixed with six men, including a pistol-toting James Bond, as well as a chimp sporting a blond wig. Each photograph is captioned with a slogan-like phrase taken from various psychological imperatives drawn from the popular cultural politics of the late 1960s, including self-improvement, dropping out, self-pleasuring, etc.: “You are what you eat”; “Keep on Truckin’”; “If it Feels Good, Do it.” The two final iterations of these complex identity multiples offer further dimensions of surrogacy and substitution: in *Girls in Billy’s Class IV*, which bears the parenthetical subtitle *Self-Portrait IV*, head-and-shoulder portraits are replaced by a range of objectifying household items, including an electric can opener, dish rack, bowl and lemon press, each labeled with a girl’s first name; while the fifth variant reverts to the “normative” visual formatting of *Number I* (though the young women are imaged in both left and right profiles as well as straight on), but pairs each portrait with one or the other side of a terrifying binary as their lives and destinies are inscribed, alternately, as “lost” or “saved.” Denominated in grids whose subdivisions emblemize—literally and metaphorically—the ritual-inflected coming of age of their protagonists, these works scramble the singular identities of their sundry “sweet sixteens” into a plurality of defined, and competitive, religious or social conditions; unhinge them with a cocktail of mind-altering, addictive drugs; reduce them to specious kinds of domestic objectivity; and further diminish their manifestly uneven struggles for identity by besetting them with a fusillade of vague and often contradictory mantras of narcissistic betterment, teenage abandon and religious salvation.

While the *Girls in Billy’s Class* series relies on exaggerated, yet ordered, proliferation and multiplicity offering a kind of mantra for the implication of a whole community in highly

incluyen barbitúricos y opiáceos; o con medicamentos de venta libre (codeína); o comunes (nicotina, cafeína, alcohol) y estimulantes de dosis baja (como estricnina, que en altas concentraciones puede ser una neurotoxina). Instigado por la repetición y la diferencia exacerbada por el protocolo formal de la red, la especificidad del periodo y la reiteración del anuario, Shaw acelera el viaje hacia una caída psicosocial a medida que el inventario de drogas es falsamente cruzado y correlacionado con una llamada a lista de consumidores ordinarios. Al darle una mirada a otro género de la rearticulación del artista del género del retrato, a sus rostros desgarrados y reorganizados, podemos decir aquí (y allí) que, cual anagrama, *the trip is ript* [el viaje valió la pena].

El *Número III* presenta imágenes de nueve mujeres jóvenes mezcladas con seis hombres, incluyendo un James Bond con una pistola cargada y un chimpancé con peluca rubia. Cada fotografía lleva el subtítulo de un slogan tomado de imperativos psicológicos de la cultura popular de finales de los 60 que incluyen la autosuperación, el abandono de la escuela, el autoplacer, etc.: “Eres lo que comes”; “Tira para adelante”; “Si se siente bien, hazlo”. Las dos iteraciones finales de estos múltiples complejos de identidad ofrecen más dimensiones de suplencia o sustitución: en *Las chicas de la clase de Billy IV*, que lleva el subtítulo explicativo *Autorretrato IV*, los retratos de cabeza y hombros son remplazados por un rango de artículos materializados de hogar, que incluyen un abrelatas eléctrico, un escurridor, un exprimidor y un cuenco para los limones, cada uno etiquetado con el primer nombre de una chica. La quinta variante vuelve al formato visual “normativo” del *Número I* (pese a que las chicas son visualizadas en sus perfiles izquierdo y derecho, así como de frente), pero empareja cada retrato con uno del otro lado, en una aterradora operación binaria en tanto sus vidas se inscriben, por turnos, como “perdidas” o “salvadas”.

Denominadas en redes cuyas subdivisiones emblematizan —literal y metafóricamente— el ritual de la mayoría de edad de sus protagonistas, estas obras codifican las identidades singulares de sus diversas fiestas de dieciséis años (*sweet sixteens*) en una pluralidad de condiciones definidas, competitivas, religiosas o sociales; y las trastorna con un coctel de drogas adictivas que alteran la mente; las reduce a clases engañosas de objetividad doméstica, y disminuye aún más sus luchas desigualmente manifestadas de identidad al acosarlas con una descarga de vagos y, a menudo contradictorios, mantras para el mejoramiento narcisista, el abandono adolescente y la salvación religiosa.

Mientras la serie *Las chicas de la clase de Billy* se apoya en la proliferación y multiplicidad exagerada, y sin embargo ordenada, ofreciendo una especie de mantra para la implicación de toda la comunidad en sustratos altamente específicos de la experiencia religiosa, doméstica y alteradora de la mente, Shaw también desarrolló una teoría acerca de la relación estructural entre los sueños y el DMT:

La gran mayoría de los sueños están relacionados con la ansiedad, pero de vez en cuando

specific substrates of religious, domestic and mind-altering experience, Shaw also developed a theory about the structural relationship between dreams and DMT: "The vast majority of dreams are anxiety related," he noted in an interview, "but every now and again you will get some sort of a visionary dream." Shaw continues: "I truly believe that dreams and DMT are basically the same substance, and that you are accessing the same thing through different things—meditation, drugs... I have got to the point where I can access that same state just through listening to this mechanical device called a HoloSync but I think you can get apps for the iPhone that are supposed to do the same thing. It works best for me if I have a problem to solve—if I have a partial idea for a piece. It doesn't work so well if I have no idea yet."²⁰ The contention that Shaw makes here for a homogenous relationship, or at least a continuity, between dream work and psychoactive experience (and, again, with "descriptions I've read about the holy spirit that can envelope ecstatic Christians")²¹ arises from one of the most fastidious attempts ever made in the art world to document, record and then re-picture dream experience. With the aid of "dream diaries" that he has kept for some three decades, Shaw has unleashed a fusillade of dream drawings, most organized in the cell-like divisions associated with the comic strip, accompanied by elaborate, descriptive title-texts.

Interestingly, Shaw relates the scrambled obscurity of dreams to linguistic and imagistic structures, including word-play and symbolization: "I think dreams and visions speak in varying degrees of occlusion," he noted recently, "using puns and symbols, and puns as symbols, and some dreams are in direct response to recent problems one encounters, others relate to long-term troubles. A lot of dreams are sort of like spam emails, a few are prophetic."²² At the same time, he acknowledges the more radical, ego-eliminating effects of DMT, and the experience of a kind of pre-linguistic oblivion: "I've experienced ego-death on mushrooms, in which DMT is the active ingredient, but a weird aftereffect of that is that one is forced to reconstruct the ego from scratch, which ironically makes you solipsistically into a center of the universe for that process, which can in turn make you a potential [Charles] Manson, or a follower..."²³ The aftereffects to which Shaw refers here relate quite precisely to those alluded to in my title: a product of the rebound from evacuation, on the way down from the high of a trip, they stand-in for the space between a "holotropic" state of mind and "normal" experience, but as the former is relinquished and the latter heralded, then re-attained. They, thus, betoken not the unraveling of a "hylotropic" state of consciousness but its reconstitution.²⁴ Research into the effects of psychoactive substances and the emergence of deep consciousness has often emphasized what Stanislav Grof described as "the yearning for a state of total fulfillment, such as that which can be experienced in a good womb or in a mystical rapture," an experience or need that "appeared [to the subject, "guided into an altered state," about whom he reported] to

20

John-Paul Pryor, interview with Jim Shaw, *AnOther* magazine, November 1, 2012; at <http://www.anothermag.com/art-photography/2306/jim-shaw>

21

Shaw, email to the author, October 14, 2016.

22

Ibid.

23

Ibid.

24

The terms "holotropic" and "hylotropic" were developed by Stanislav Grof, see e.g. Grof, with Bennet, *The Holotropic Mind*.

llegará una especie de sueño visionario. Creo firmemente que los sueños y el DMT son básicamente la misma sustancia, y que accedes a la misma cosa a través de medios distintos, meditación, drogas.. He llegado al punto donde puedo acceder al mismo estado únicamente escuchando un artefacto mecánico llamado HoloSync, pero creo que puedes bajar aplicaciones en el iPhone que supuestamente hacen lo mismo; para mí es mejor si tengo un problema que resolver, si tengo alguna idea parcial para una pieza. No es tan bueno si no tengo ninguna idea.²⁰

20

John-Paul Pryor, entrevista Jim Shaw, revista *AnOther*, 1 de noviembre de 2012; en <http://www.anothermag.com/art-photography/2306/jim-shaw>

21

Shaw, correo electrónico al autor, 14 de octubre de 2016.

La contención llevada a cabo por Shaw logra aquí una relación homogénea, o al menos una continuidad, entre los sueños y la experiencia psicoactiva (y, de nuevo, con “las descripciones que he leído acerca del espíritu santo que pueden albergar a los cristianos extáticos”)²¹ que se deriva de uno de los intentos más escrupulosos en el mundo del arte por documentar, registrar y luego redibujar la experiencia de los sueños. Con la ayuda de “diarios de sueños” que ha llevado por tres décadas, Shaw ha liberado una avalancha de dibujos de sueños, en su mayoría organizados en divisiones parecidas a las de las células y asociadas a la historieta, acompañados de títulos y textos descriptivos y elaborados.

Es interesante que Shaw relacione la oscuridad codificada de los sueños con las estructuras lingüísticas e imaginísticas, que incluyen los juegos de palabras y la simbolización:

Creo que los sueños y las visiones hablan en varios grados de oclusión. Al usar juegos de palabras y símbolos, y juegos de palabras como símbolos, algunos sueños son la respuesta directa a problemas recientes que uno puede haber encontrado; otros se relacionan con problemas a largo plazo. Muchos sueños son como correo electrónico basura, algunos son proféticos.²²

22

Ibíd.

Al mismo tiempo, Shaw admite los efectos más radicales del DMT, aquellos que eliminan el ego, y la experiencia de una suerte de olvido prelingüístico:

He experimentado la muerte del ego con los hongos, de los cuales el DMT es un ingrediente activo, pero una secuela extraña de eso es que uno se ve forzado a reconstruir el ego de la nada, lo cual, irónicamente, hace que te conviertas de manera solipsista en el centro de un universo, y eso puede volverte un [Charles] Manson en potencia, o un seguidor..²³

23

Ibíd.

Las secuelas a las que Shaw se refiere aquí se relacionan a las alusiones de mi título: un producto de la reacción a una evacuación, un camino descendente del momento culmen de un viaje, que se queda en el espacio entre un estado “holotrópico” de la mente y la experiencia “normal”, y a medida que el primero

be the ultimate motivating force of every human being.” Grof’s account specifically links this primal experience to three conditions: the “theme of yearning expressed in the unfolding of the fairy tales toward a happy ending”; “the revolutionary’s dream of a Utopian future”; and “the artist’s drive for acceptance and acclamation.”²⁵ I am not interested so much in challenging or disturbing the validity these claims, per se, as in pointing to the formatting of the connectivity and desire on which they are predicated: the yearning, the dream, and the drive. How these volitions are staged in what is often seen or felt as counter-voluntaristic experience, and how their almost mundane striving—sensed particularly, perhaps, in how Grof frames the ambition or will-to-fame of the artist—seems already to have implicated holotropic experience in the contaminating contingencies of the normative world. But Grof’s emphasis on mythology, utopianism and creativity helps us to understand how these larger questions operate not *in* or *out* of altered states of consciousness but on the way in or out of them. My interest, then, is not in the unfathomability of a certain “wholeness” (the chapter from which I have cited is titled “Wholeness and the Amniotic Universe”) but rather in *guidance devices*, and their relinquishment, whether material, conceptual or ideological.²⁶ We encounter one of these—by definition unreliable—in the plausibly fabricated reconstruction of integrated movement in Shaw’s version of *The Whole*, complete with its situational ironies and punning deflation of the space between all and nothing.

As part of the research for his ongoing Oism project Shaw joined a closed ayahuasca ceremony near Los Angeles a few years ago, returning on several occasions. His experiences passed into the Oism series in a number of interesting and possibly controversial ways. I cannot address here the detail of Shaw’s claims about the relationship between DMT and dreams nor, of course, the wider literature in which the question is debated—and often evaded.²⁷ But one observation seems important: that Shaw is especially interested in the reflexive feedback between discourses and experience. Many of his dream drawings represent various interfaces between dreaming and artwork or the art world (and, more occasionally, hallucinatory or psychotropic experience). It is, presumably, to one of these recursive relationships that the artist refers when, in articulating the continuity between dreams and DMT, he notes that his own frame of mind as an artist, and in particular his self-conscious reflection about an artistic “problem,” acts as a triggering mechanism for an art-oriented “solution.” The explicit voluntarism offered here, based on the drive for aesthetic resolution, represents another of Shaw’s redirections of unconscious experience using prompts and particulars drawn from combinations of his artistic and everyday selfhoods. This is another gesture that tempers or canalizes the immanence of out of body experience, and helps to indicate how trips themselves may have stumbled on through the 1970s.

Kelley’s interest in hallucinogenic and drug cultures is less consistent and focused than Shaw’s, but it raises a host of

25

Grof, with Bennet, *The Holotropic Mind*, p. 35.

26

As with many of the terms in my discussion, Grof produces his own language and assumptions about “guidance,” referring to illuminati and “spirit guides” including “suprahuman entities” and “ghostly gurus.” Grof, with Bennet, *The Holotropic Mind*, p. 152.

27

Shaw recently noted his belief “that the tingling sensations that, to me, signal the first of the drug’s effects, are present in my body when I’ve had a fairly intense dream, or as I listen to my meditation device and contemplate creative decisions.” Email to the author, October 14, 2016.

es abandonado y el segundo proclamado, es recuperado. Por tanto, ellos no presagian la resolución de un estado “hylotrópico” de la conciencia, sino su reconstitución.²⁴ Las investigaciones acerca de los efectos de las sustancias psicoactivas y el surgimiento de las percepciones profundas a menudo han enfatizado lo que Stanislav Grof describió como “el anhelo de un estado de realización total, como el que se puede experimentar en un buen vientre o en el arrebató místico”, una experiencia o necesidad que “le parece [al sujeto “guiado a un estado alterado” del que hablaba] ser la última fuerza de motivación de los seres humanos”.

El recuento de Grof específicamente enlaza esta experiencia primaria con tres condiciones: el “tema del anhelo expresado en el despliegue de los cuentos de hadas con final feliz”; “el sueño revolucionario de un futuro utópico”; y “el impulso del artista por la aceptación y la aclamación”.²⁵ No estoy muy interesado en desafiar o perturbar la validez de estas afirmaciones *per se*, como por ejemplo señalando el formateo de la conectividad y el deseo sobre los cuales fueron predicadas: el anhelo, el sueño y el impulso. La manera en que se escenifican estas voluntades en lo que a menudo se ve o se siente como experiencia contravoluntaria, y la manera en que su empeño casi mundano —intuido particularmente, quizá, en la manera en que Grof enmarca la ambición o el deseo de fama del artista— ya parece haber implicado una experiencia holotrópica en las contingencias contaminantes del mundo normativo.

Sin embargo, el énfasis de Grof en la mitología, la utopía y la creatividad nos ayuda a entender la manera en que estas preguntas fundamentales funcionan no *dentro* o *fuera* de los estados alterados de la conciencia, sino *en el camino* dentro o fuera de ellas. Mi interés, por tanto, no radica en lo insondable de ciertas “totalidades” (el capítulo del cual cito lleva por título “Las totalidades y el universo amniótico”), sino en los *dispositivos de guía* y su renuncia, ya sea material, conceptual o ideológica.²⁶ Nos encontramos uno de estos —por definición poco fiable— en la reconstrucción plausiblemente fabricada del movimiento integrado en la versión de Shaw de *El todo*, completa con sus ironías situacionales y la deflación de juegos de palabras del espacio entre todo y nada.

Como parte de la investigación de su proyecto oísta en curso, Shaw participó de una ceremonia de ayahuasca cerca de Los Ángeles —ha regresado en varias ocasiones—. Sus experiencias se trasladaron a la serie sobre el oísmo de varias maneras interesantes y posiblemente controversiales. En este escrito no me puedo ocupar con detalle de las afirmaciones de Shaw acerca de la relación entre el DMT y los sueños, como tampoco de la variada literatura que debate la cuestión, a menudo evadida.²⁷ Pero una observación parece importante: Shaw está especialmente interesado en los comentarios reflexivos entre los discursos y la experiencia. Muchos de sus dibujos representan varias interfaces entre los sueños y el arte o el mundo del arte (y, ocasionalmente, la experiencia alucinatoria o psicotrónica). Presumiblemente, es a una de estas relaciones recursivas que el artista se refiere cuando, al articular la continuidad entre

24

Los términos “holotrópico” e “hylotrópico” fueron desarrollados por Stanislav Grof, ver p. ej. Grof, con Bennet, *La mente holotrópica*.

25

Grof, con Bennet, *La mente holotrópica*, p. 35.

26

Como sucede con muchos otros términos de mi discusión, Grof produce su propio lenguaje y conjeturas acerca de “guía”, refiriéndose a los iluminados y “guías espirituales” que incluyen “entidades suprahumanas” y “gurús fantasmales”. Grof, con Bennet, *La mente holotrópica*, p. 152.

27

Recientemente, Shaw afirmó su creencia de que “las sensaciones de hormigueo son, para mí, señal de que los primeros efectos de las drogas están presentes en mi cuerpo cuando he tenido un sueño bastante intenso, o mientras escucho mi dispositivo de meditación y contemplo decisiones creativas”. Correo electrónico al autor, 14 de octubre de 2016.

wider questions which he posed throughout his working life, from the early performances (c. 1976–86) through to his crazy inflatable *Sex, Drugs, and Rock and Roll Party Palace* (2009). Kelley, Shaw and I touch on some of these issues in a long interview published in book form as *On the Beyond* (2011) in which Kelley connected the psychedelic imagery which intrigued him throughout his career with the failed projects of 1960s radicalism, including the hippy and later Yippy ethe; yet takes up with his own version of “projected reconstruction” that, as I will argue, is a kind of substitute for psychotropic distortion.²⁸ Some of Kelley’s concerns converge with Shaw’s as with the investigation of adolescent experiments with psychedelia in *Junior High School Notebook Cover* (1984). Others involve his discussion in a collaborative lecture with Diedrich Diedrichsen at Documenta X, of the negotiation, by the Yippies, White Panthers and other groups, between radical politics and drug-taking in his home- and university towns of Detroit and Ann Arbor, Michigan;²⁹ of the nexus of relations between UFOs, alien incorporation, science-fiction cinema and psychedelia in his essays on “Ufology”;³⁰ and of a collaboration with Raymond Pettibon on the album *Torches and Standards by Raymond Pettibon and Super Session* (London: Blast First, 1990), which included “The Stoners of Venice,” a Jim Morrisonesque poetic rant recited over an improvised psychedelic jam. In an early interview Kelley summarized these influences, noting that he actually developed his interest in installation and performance work, noise music and multimedia installation “by way of popular psychedelia.” He underlined this contention a few years later: “When I was in my early teens, I got into the radical underground—I was into psychedelic posters and underground comics—and began to have a more self-conscious understanding of art, and by the time I was a senior in high school, I took it seriously.”³¹

While Kelley’s claims are no mere aside—and he also willingly correlated psychedelia with a wide range of associated phenomena including “[Salvador] Dalí’s infatuation with Art Nouveau,” the “organic architecture” of Paolo Soleri,³² and the experience of the sublime—it may not make sense to attribute the general structure of Kelley’s non-conforming vision to psychotropic distortion.³³ I want to suggest, however, that the tropes, appearances and distractions of psychedelia and the visual remainders of other mind-altering stimuli were re-portioned by Kelley into various modes of coloristic formlessness, fragmentation and bleed, according to several forms of rationalization. Kelley’s work, in other words, set out deliberately to put the transrational appearance of psychotropic and related imageries on hold. To this end he reorganized some of the broadest axes in the general map of his career—drawing or painting, on the one hand, and photography on the other; using color, on the one side and black and white on the other—in order to point to the presence of certain structural and educational determinations or blockages that informed his training, competence and choices. His commitment to black and white (in the media of acrylic paintings and photography), for example,

28

On the Beyond: A Conversation between Mike Kelley, Jim Shaw and John C. Welchman, ed. John C. Welchman, [Kunst und Architektur im Gespräch/Art and Architecture in Discussion] (Vienna and New York: SpringerWienNewYork, 2011).

29

“Prog/Prole,” a collaborative lecture between Mike Kelley and Diedrich Diedrichsen, was part of the “100 Days” lecture series at Documenta X, Kassel, Germany in 1997.

30

Kelley’s texts on Ufology, “Light and Color, Mostly” (1993); “Weaned on Conspiracy: A Dialogue Between Chris Wilder and Mike Kelley” (1998); and “The Aesthetics of Ufology” (1997/2002) are collected in *Mike Kelley, Minor Histories: Statements, Conversations, Proposals*, ed. John C. Welchman (Cambridge, MA: MIT Press, 2004), pp. 348–413.

31

Kelley, interview with Kristine McKenna, “The Taboo Artist: Mike Kelley, irreverent explorer of childhood sexuality and cultural repression, talks about life, love and the release of the id,” *Los Angeles Times*, July 05, 1992.

32

Kelley, interview with Hans Ulrich Obrist, unpublished, unedited, transcript, c. 2007.

33

For a recent attempt to develop such an argument, drawing on Hal Foster’s notion of parallax vision, see Mary Elizabeth Anderson and Richard Haley, “Back and Forth: Mike Kelley’s Psychedelic Pedagogy,” in *Performance Matters 2.1* (2016), pp. 51–61. The authors base their contention, in large part, on Kelley’s injunction to “Look back and forth, back and

los sueños y el DMT, señala que su propio esquema mental de artista, sus reflexiones cohibidas acerca de un “problema” artístico, funcionan como un mecanismo que detona una “solución” en el campo del arte. El voluntarismo explícito aquí ofrecido, que se basa en el impulso hacia una resolución estética, representa otra de las redirecciones de la experiencia inconsciente de Shaw por medio de avisos y detalles extraídos de combinaciones de su mismidad artística y cotidiana. Se trata de otro gesto que atempera o canaliza la inmanencia de la experiencia extracorporal, y ayuda a indicar la manera en que los viajes, por sí mismos, pueden haber tropezado en la década de los 70.

El interés de Kelley en las culturas alucinógenas y de las drogas es menos consistente y enfocado que el de Shaw, pero genera un gran número de preguntas que planteó a lo largo de su vida artística, desde sus primeras presentaciones (c. 1976-86) hasta su alocada e inflable *El palacio de fiestas de sexo, drogas y rock and roll* (2009). Kelley, Shaw y yo hablamos de esto en un larga entrevista publicada en el libro, *Desde el más allá* (2011), en la cual Kelley hizo la conexión entre la imaginería psicodélica, que lo intrigó a lo largo de su carrera, con los proyectos fallidos del radicalismo de 1960, que incluían el *ethe* hippy y el yippy subsiguiente; sin embargo, toma su propia versión de la “reconstrucción proyectada” que, como trataré de argumentar, es una suerte de sustituto de la distorsión psicotrópica.²⁸ Algunas de las inquietudes de Kelley coinciden con las de Shaw, como sucedió con la investigación de los experimentos de los adolescentes con lo psicodélico en *Tapa de cuaderno de escuela secundaria* (1984). Otras involucran su discusión en una conferencia colaborativa con Diedrich Diedrichsen en Documenta X, acerca de la negociación de los yippies, las Panteras Blancas y otros grupos, entre la política radical y el consumo de drogas en sus hogares y en las ciudades universitarias de Detroit y Ann Arbor, Michigan;²⁹ del nexo de relaciones entre los OVNIS, la incorporación alienígena, el cine de ciencia ficción y la psicodelia en sus ensayos de “Ufología”;³⁰ y de una colaboración con Raymond Pettibon en el álbum *Antorchas y estándares de Raymond Pettibon y Supersesión* (Londres: Blast First, 1990), que incluía “Los fumones de Venecia”, un despotrique poético con aires de Jim Morrison recitado con una canción psicodélica improvisada. En una entrevista temprana Kelley resumió estas influencias señalando que desarrolló su interés por la instalación y el trabajo de performance, la música *noise* y las instalaciones de multimedia “por el camino de la psicodelia popular”. Lo subrayó años después: “En mis primeros años como adolescente hice parte de la cultura *underground* radical —me gustaban los carteles psicodélicos y los cómic *underground*— y comencé a tener un entendimiento más consciente del arte, y cuando estaba en el último año de preparatoria, lo tomé en serio”.³¹

Teniendo en cuenta que las afirmaciones de Kelley no son meras digresiones —y que también correlacionó voluntariamente la psicodelia con todo un rango de fenómenos asociados, que incluyen “el encaprichamiento de [Salvador] Dalí con el Art Nouveau”, la “arquitectura orgánica” de Paolo Soleri,³² y

28

Desde el más allá: una conversación entre Mike Kelley, Jim Shaw y John C. Welchman, ed. John C. Welchman, [Kunst und Architektur im Gespräch/ Discusión entre arte y arquitectura] (Viena y Nueva York: SpringerWienNewYork, 2011).

29

“Prog/Prole”, una conferencia colaborativa entre Mike Kelley y Diedrich Diedrichsen, hizo parte de la serie de conferencias “100 días” en Documenta X, Kassel, Alemania en 1997.

30

Los textos de Kelley sobre ufología, “Luz y color, principalmente” (1993); “Destetado en conspiraciones: un diálogo entre Chris Wilder y Mike Kelley” (1998); y “La estética de la ufología” (1997/2002) se recogen en la obra de Mike Kelley, *Historias menores: declaraciones, conversaciones, propuestas*, ed. John C. Welchman (Cambridge, MA: MIT Press, 2004), p. 348-413.

31

Kelley, entrevista con Kristine McKenna, “El artista del tabú: Mike Kelley, explorador irreverente de la sexualidad infantil y la represión cultural, habla sobre la vida, el amor y la liberación del id”, *Los Angeles Times*, 5 de julio de 1992.

32

Kelley, entrevista con Hans Ulrich Obrist, no publicada, inédita, transcrita, c. 2007.

was in part mandated by his relation to the post-Minimalist and Conceptualist milieu in which he found himself at the California Institute for the Arts in Los Angeles in the mid- and later-1970s, and his avoidance of color by the overweening impact of his earlier formal training and the ubiquity of what he refers to as “typical” “abstract formalist composition in the Hofmann manner”—perpetrated by the archpriest of his educational abuse.

Kelley used two main conduits in order to canalize his systematic countercultural reductionism. The most ubiquitous was the employment of photography so that it stands at the center of his practice, acting as a kind of archeological horizon for the conceptual disputes and negative dialectics around which much of his career has developed.³⁴ Consider his early photo-based project *Reconstructed History* (1989), a limited edition artist’s book contains 61 photographs and illustrations selected from a much larger group that Kelley found in used and yard-sale books on American history that he then graffitied over. The embossed cover of *Reconstructed History*, with crest and scholastic “Lamp of Knowledge,” mimics the look of a High School Yearbook or coffee table historical tome, and features a clear dust-jacket defaced with morbid adolescent doodles. The book’s interior design, on the other hand, resembles a high-end photography book, with protective barrier sheets between each isolated image. Kelley’s introduction was printed, in script, on faux parchment, emulating “Colonial” design. Its style, tone and range of references—even the original graphic layout using a pseudo-historical typeface—are all duplicitous. The images in the book are not “found” but made, and the voice of the text deliberately stilted. The result is an elaborate hoax, one of the more vivid of Kelley’s many efforts to perform, write and represent through fictitious adopted personae, including weed toting teenagers. *The Gateway To Freedom*, for example, skewers that emblematic personification of the city, the Statue of Liberty by adding a breast, pubic and underarm hair to a common photograph. While *With Malice Toward None, With Charity For All* appends a swastika, boils and pointed teeth to a well-known photograph of a formally attired Abraham Lincoln.

The photographs in *Reconstructed History* negotiate a series of thorough-going disputes in which photography is a vainglorious first term whose alliances with truth and history are ruinously undone. Referred to in Kelley’s text as “confused and gruesome” the symbolic orders of patriotic history are, it claims, predicated only on various “passions fired by the flesh”—“murder, war, the struggle for power, the desire for wealth, and the disruption of social order.” The “historical specificity” of the photograph is, then, in each case foreclosed to “convey” another array of what Kelley terms “general American values.” The scurrilous marks added to the photos are the product of a general “childish resentment” which issues in a desire to sully, vandalize or otherwise “render inoperable” the superficial “pictures of health” they supposedly summon up. The “besmirchment” thus let loose is fueled by sexuality “in its

...33

forth, a number of times. See if you don’t find yourself subsumed in a macrocosmic/ microcosmic spatial shift—one colored and sublime—and dingy—psychedelic hue.” (Mike Kelley, “The Meaning is Confused Spatiality, Framed” [1999] in *Minor Histories*, p. 126). “Back and forth is the action that Kelley promotes between the viewer and the objects and images that he provides,” Anderson and Haley note. “A psychedelic disruption is the desired outcome. Seemingly, the psychedelic is the end—the product of going back and forth, back and forth. But what if the psychedelic is not an end, but instead a system designed to begin again and again? A refusal to be fixed?” (pp. 69-60). As I suggest below, perhaps the closest Kelley approaches to an iterated refusal of fixedness (or fixation) is apparent in his association of psychedelia and the sublime.

34

My discussion of Kelley’s photographic practices in indebted to two earlier essays: “Documents, Dreams and Fantasies: Passages Through the Involuntary from Photography to Sculpture in the Work of Mike Kelley” in *Involuntary Sculpture*, ed. Julia Kelley and Anna Dezeuze (New York: Ashgate, 2013), pp. 137-56; and “History and time in the American vernacular: Mike Kelley’s work with photography,” in *Imaging History: Photography After the Fact*, ed. Bruno Vandermeulen and Danny Veys (Brussels: ASA, 2011) [vol. 12 of the Lieven Gevaert Series], pp. 105-24.

la experiencia de lo sublime— es posible que no tenga sentido atribuirle la estructura general de una visión no conformista de Kelley a la distorsión psicotrópica.³³ Quiero sugerir, no obstante, que los tropos, las apariciones y las distracciones de la psicodelia y los restos visuales de otros estímulos que alteran la mente fueron redistribuidos por Kelley en varios modelos de desinformación colorística, fragmentación y sangrado, según distintas racionalizaciones.

La obra de Kelly, en otras palabras, se propuso poner en espera la apariencia transracional de lo psicotrópico y de las imaginerías relacionadas. Para lograrlo, reorganizó algunos de los ejes más amplios en el mapa general de su carrera —de un lado, el dibujo y la pintura, y de otro, la fotografía; usando color por un lado, y blanco y negro en el otro— a fin de señalar la presencia de ciertas determinaciones o bloqueos estructurales y educativos que influyeron su aprendizaje, competencia y elecciones. Su compromiso con el blanco y negro (usando el medio de la pintura acrílica y la fotografía), por ejemplo, fue condicionada, en parte, por su relación con el medio posminimalista y conceptualista del Instituto para las Artes de California en Los Ángeles a mediados y finales de los años 70, y su abstinencia de color por el impacto sobreexcesivo de su formación temprana y la ubicuidad a la que denomina “composición formalista abstracta “típica” en “el modo de Hammer” —perpetrada por el arcipreste de su abuso educativo.

Kelley se valió de dos conductos principales para canalizar su reduccionismo contracultural sistemático. El más ubicuo fue el empleo central de la fotografía en su oficio, que sirvió como una suerte de horizonte arqueológico de las disputas conceptuales y dialécticas negativas alrededor de las cuales se desarrolló gran parte de su carrera.³⁴ Consideremos su proyecto temprano basado en la fotografía, *Historia reconstruida* (1989), libro de artista de edición limitada que contiene 61 fotografías e ilustraciones seleccionadas de un grupo más amplio que Kelley encontró en ventas de segunda y de garaje, con el tema de historia estadounidense, sobre el que él grafiteó. La tapa en relieve de *Historia reconstruida*, con cresta y escolástica “lámpara de conocimiento”, imita la apariencia de un anuario de preparatoria o libro de mesa de fotografías históricas, y presenta una cubierta libre de polvo, desfigurada con garabatos adolescentes mórbidos.

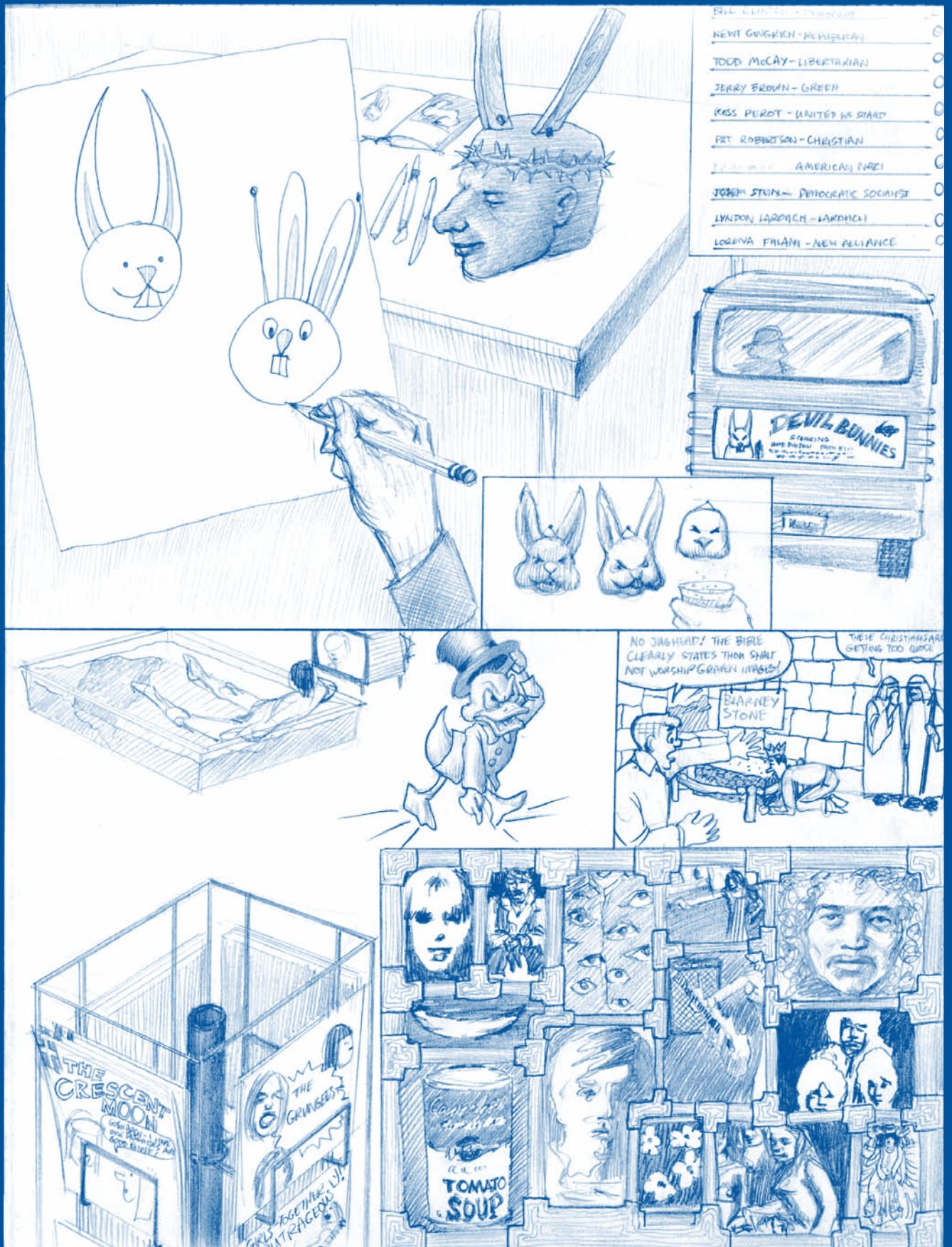
El diseño interior del libro, de otro lado, se asemeja a un libro de fotografía de gama alta, con hojas de barras protectoras entre cada imagen aislada. La introducción de Kelly fue impresa a partir de un guión, en pergamino falso, emulando el diseño colonial. Su estilo, tono y rango de referencias —incluso el diseño gráfico original usó tipografía pseudohistórica— son todos engañosos. Las imágenes del libro no son “encontradas”, sino fabricadas, y la voz del texto es deliberadamente rebuscada. El resultado es un engaño elaborado, uno de los más vívidos de los muchos esfuerzos de Kelley por desarrollar, escribir y representar a través de personas adoptadas y ficticias, que incluyen adolescentes cargados de marihuana. *El portal hacia la libertad*, por ejemplo, atraviesa la personificación emblemática de la

33

Para un intento reciente de desarrollar tal argumento, que recurre a la noción de visión paralela de Hal Foster, consulte la obra de Mary Elizabeth Anderson y Richard Haley: “De un lado a otro: la pedagogía psicodélica de Mike Kelley”, en *Performance Matters* 2.1 (2016), p. 51–61. Los autores basaron sus afirmaciones, en gran medida, en el requerimiento de Kelley de “mirar de un lado a otro, de un lado a otro, varias veces. Trate de no verse subsumido en un cambio espacial macrocósmico/ microcósmico, uno colorido de un sublime y sucio tinte psicodélico”. (Mike Kelley, “El significado de la espacialidad confusa, enmarcada” [1999] en *Historias menores*, p. 126). “De un lado a otro es la acción que Kelley promueve entre el espectador y los objetos e imágenes que él mismo proporciona”, nota de Anderson y Haley. “El resultado deseado es una perturbación psicodélica. Al parecer, lo psicodélico es el fin —el producto de ir de un lado a otro, de un lado a otro. ¿Pero qué sucede si lo psicodélico no es un fin, sino un sistema diseñado para comenzar una y otra vez? ¿Una negativa a la fijación?” (p. 69–60). Como sugiero más adelante, quizá lo más cerca que Kelley se aproxima a una negativa iterada a la inmutabilidad (o fijación) es aparente en su asociación de lo psicodélico y lo sublime.

34

Le debo mi discusión de las prácticas fotográficas de Kelley a dos ensayos previos: “Documentos, sueños y fantasías: pasajes a través de lo involuntario de la fotografía a la cultura en la obra de Mike Kelley”, en *Escultura involuntaria*, ed. Julia Kelley y Anna Dezeuze... (Nueva York: Ashgate, 2013), p. 137–56; e “Historia y tiempo en el vernáculo de los Estados Unidos: la obra fotográfica de Mike Kelley”, en *Imaginar la historia: fotografía después del hecho*, ed. Bruno Vandermeulen y Danny Veys (Bruselas: ASA, 2011) [vol. 12 de la serie Lieven Gevaert], p. 105–24.



Uno de los Dibujos oníricos de Jim Shaw.
 One of Jim Shaw's Dream Drawings.

ciudad agregándole un pecho, vello púbico y vello bajo las axilas a una fotografía común de la Estatua de la Libertad. Entretanto, en *Con malicia hacia nadie, con caridad para todos* agrega una esvástica, forúnculos y dientes pronunciados a una fotografía conocida de un elegantemente vestido Abraham Lincoln.

Las fotografías de *Historia reconstruida* negocian una serie de disputas profundas en las cuales la fotografía es el primer término vanaglorioso cuyas alianzas con la verdad y la historia se deshacen ruinosamente. Mencionadas en el texto de Kelley como “confundidas y repelentes”, las órdenes simbólicas de la historia patriótica son, afirma, predicadas únicamente en varias “pasiones encendidas por la carne” —“asesinato, guerra, la lucha por el poder, el deseo de riqueza y la perturbación del orden social”—. La “especificidad histórica” de la fotografía es, por tanto, ejecutada en cada caso para “expresar” otro despliegue de lo que Kelley llama “valores generales estadounidenses”. Las marcas injuriosas agregadas a las fotos son el producto de un “resentimiento infantil” general, que expresa un deseo de manchar, destrozarse o “dejar inoperables” de otra manera las “fotografías de salud” superficiales que supuestamente evocan. El “envilecimiento” desatado se estimula por la sexualidad “en sus expresiones culturalmente más inaceptables, como la homosexualidad, la pedofilia y la zoofilia”, por “funciones corporales escatológicas”, por varios “crímenes contra la familia”, y, desde luego, por el predominio de las culturas de droga suburbana y escolar.³⁵ En pantalla hay dos imágenes de *Historia reconstruida* que usan el lenguaje de las drogas y no las referencias escatológicas para degradar la rectitud histórica y la probidad moral de las ilustraciones originales que sobrescriben.³⁶

Al atribuir las desfiguraciones fotográficas de *Historia reconstruida* a “niños de edad escolar” y “gente joven normal” —según señala Kelley— a “quienes se consideran a sí mismos más allá de cualquier duda, estadounidenses patrióticos y heterosexuales conservadores”,³⁷ la parodia diseñada por el artista amenaza disolver su propia lógica. Las fotografías grafiteadas se vuelven pruebas de una forma de salud perversa en tanto marcan el proceso de mayoría de edad en niños que saludablemente rechazan los tabús comunes de la represión social, por tanto prueban que son dignos de ser futuros líderes cívicos. El circuito intrincadamente ridículo que permite tal conclusión es una señal del impulso satírico incesante que mueve a Kelley. Predicando en el incesante intercambio y en la recurrencia en forma de búmerán, Kelley despliega categorías genéricas —estéticas, sociales y históricas— para derrotar los parámetros putativamente inmóviles de la verdad y la falsedad, y la noción misma de un noble pasado que mira hacia un futuro racionalmente predecible.

Aquí, la fotografía está sujeta a una forma especial de la desconsagración al servicio de un revisionismo paródico. Su zona de contacto especial con la evidencia y la veracidad documental se aclara de manera no ceremoniosa por la exposición incansable del artista a la relatividad contemporizadora de lo que literalmente saca a la luz. De manera que, en tanto a la fotografía se le concede un rol clave en una sucesión de proyectos

35

Kelley, “Introducción a *Historia reconstruida*” (1990) en *Historias menores*, pp. 30-31.

36

El cortejo de Nueva Inglaterra (1989) presenta una familia puritana sentada alrededor de un fuego abrasador, una madre (en su torno de hilar) y la hija de un lado, el padre con su pipa cerca al fuego del otro; y, en un banco del otro lado de la joven mujer, un pretendiente sostiene y habla en un “tubo de susurros”. El texto señala que el “tubo de susurros” “resultaba de ayuda en los cortejos... en los días en que había únicamente una habitación caliente en una casa y toda la familia permanecía allí. No era apropiado sentarse al lado de alguien y susurrar, pero susurrar desde el otro lado de la habitación estaba bien”. Sobre el texto y abajo de la ilustración, Kelley (o, mejor, el adolescente protagonista que proyectaba) garabateó: “dale una fumada a esta yerba”.

La ilustración original de *Habitantes de New Amsterdam* (1989) representa la plaza de un pueblo (con una horca de fondo) con casas características holandesas con techos a dos aguas. Un hombre de mediana edad está repantigado en un banco fuera de la taberna en primer plano, mirando en dirección de un grupo de mujeres y niños que se encuentran a algunos metros. Kelley ha transformado la mirada en lascivia pura y agregó una burbuja de texto para el hombre: “¿Oye, gorda, quieres fumar marihuana?”. Otras marcas acentúan las nalgas de la mujer que está más cerca; y Kelley (o el adolescente obsceno) ha agregado la etiqueta “Zig Zag” a la banda del cuello del blanco puritano.

37

Ibíd., p. 31.



NICOTINE



MUSH ROOMS



POT



SMACK



LUDES



STRYCHNINE



DOWNS



PEYO TE



ACID



PCP



HASH



CODINE



METH



MDA



BOOZE



STP

Muchachas en la clase de Billy (1986), de Jim Shaw .
Jim Shaw's Girls in Billy's Class #2 (1986).

a partir de *The Poltergeist* (*El duende*, 1979), *La poesía de la forma* (1985/86) e *Historia reconstruida*, el artista somete las premisas fundamentales del medio, que van de su circunscripción material a sus economías significativas, a sus descargas confusas de gato por liebre.

Como hemos visto, una de estas se concreta en la representación sostenida de Kelley de las economías significativas de la niñez y la juventud, emblemática en *Tapa de cuaderno de escuela secundaria* (1984). Nacido en 1954, Kelly habría estado en la secundaria cuando el movimiento psicodélico encontró su cénit a finales de la década de los 60. Es importante que él represente este movimiento de manera retrospectiva, una década y media después, a mediados de los 80, desde la posición del sujeto adolescente suburbano garabateando una cruda interpretación de la iconografía psicodélica con formas de cachemir, emanaciones auráticas, espirales caligráficas, letra de hippie, taquigrafía de cómic y redes colapsadas —convergiendo en un ojo que todo lo puede ver, el cual usará después como emblema de vigilancia desde el centro del poder gubernamental—. De este modo, el enfoque de Kelley hacia la imaginería alucinógena y psicodélica es reciclado a través de una consciencia imaginaria en sí misma durante la formación, quizá no como participante, de las culturas de la droga a finales de los 70. Esto es crucial debido a que Kelley acepta las consecuencias, tergiversaciones, reducciones y pérdidas de la escena psicotrópica contracultural. Como el Billy de Shaw, aunque de una manera mucho más penetrante y abstracta, Kelley insiste en navegar a través de las implicaciones de una cultura que resultó ampliamente de segunda mano para una generación que llegó a la mayoría de edad en los años 70 y 80.

Una medida de lo que Kelley intentaba aquí, y de las premisas que la suscriben, se revela en su investigación del efecto de las instituciones sobre las molestas dinámicas de la formación personal —un tema que rara vez ha sido encarado en el mundo del arte, y con el cual casi no hay compromiso en el paradigma o entre los defensores de la crítica institucional establecida—. No se trata de que nada existe en, o alrededor de, el sujeto, desde luego. *Documento de posparto* (1973-79) de Mary Kelly, por ejemplo, ofrece rastros visuales de la imbricación progresiva de un sujeto joven (el hijo del artista) en varias formas de organización simbólica social, que incluyen el idioma y la escolaridad temprana.

Teniendo en cuenta que el trabajo de Mary está, obviamente, gobernado por una posición de sujeto secundario —aquel de la artista madre—, y el de Mike por las condiciones retrospectivas de su propia “madurez”, los dos M. Kellys comparten otros varios compromisos, en particular con producciones-signo que son malintencionadas, parciales y (a juzgar por una posible objetividad ficticia que ambos impugnan) probablemente inexactas. *Documento de posparto* incluye garabatos prealfabéticos, “palabras” parasemánticas y otros residuos de la travesía del sujeto hacia la posesión de, y por medio de, órdenes simbólicas. En *Complejo educativo*, de Kelley, encontramos un régimen superficialmente similar de intento y error, solo que

most culturally unacceptable expressions, such as homosexuality, pedophilia, and bestiality," by "scatological" "bodily functions," by various "crimes against the family," and, of course, by the prevalence of suburban and schoolyard drug cultures.³⁵ Onscreen are two images from *Reconstructed History* that use the language of drugs rather than scatological reference to degrade the historical rectitude and moral probity of the original illustrations they overwrite.³⁶

By attributing the photographic defacements of *Reconstructed History* to ordinary "grade school children," "normal young people," Kelley notes, "who would no doubt consider themselves patriotic Americans and conservative heterosexuals,"³⁷ the elaborate spoof engineered by the artist threatens to dissolve its own logic. The graffitied photographs become tokens of a perverse form of health as they mark the process of becoming-adult in children who wholesomely refuse the common taboos of social repression thus proving themselves worthy as future civic leaders. The intricately ridiculous circuitry that renders such a conclusion possible is a mark of Kelley's relentless satirical drive. Predicated on ceaseless exchange and boomeranging recurrence, Kelley deploys molten generic categories—aesthetic, social and historical—to defeat the putatively immobile parameters of truth and falsehood, and the very notion of a noble past looking onto a rationally predictable future.

Here, photography itself is subject to a special form of deconsecration in the service of Kelley's parodic revisionism. Its special contact zone with evidence and documentary veracity is unceremoniously unraveled by the artist's relentless exposure of the temporizing relativity of what it quite literally brings to light. So, as photography is accorded a key role in a succession of projects following on from *The Poltergeist* (1979), *The Poetry of Form* (1985/96) and *Reconstructed History*, the artist subjects the medium's fundamental premises, ranging from its material constituency to its signifying economies, to confounding volleys of bait and switch.

As we have seen, one of these eventuates in Kelley's sustained representation of the signifying economies of childhood and youth, emblemized in *Junior High School Notebook Cover* (1984). Born in 1954, Kelly would have been in junior high school just as the psychedelic movement peaked in the later 1960s. It is important, I think, that he represents this moment retrospectively, a decade and a half later, in the mid-1980s, from the subject position of a suburban teenager doodling a crude interpretation of psychedelic iconography complete with Paisley forms, auratic emanations, calligraphic swirls, hippie lettering, comics book graphic shorthand, and collapsed grids—converging on an all-seeing eye that he will later use as an emblem of surveillance from the center of governmental power. Kelley's approach to hallucinogenic and psychedelic imagery is thus recycled through an imaginary consciousness itself in formation during, but not perhaps a participant in, the drug cultures at the turn of the 70s. This is crucial, because Kelley takes

35

Kelley, "Introduction to *Reconstructed History*" (1990) in *Minor Histories*, pp. 30-31.

36

New England Courtship (1989) pictures a Puritan family seated around a blazing fire, a mother (at her spinning wheel) and daughter on one side, the father with his pipe close to the fire on the other; and, on a bench across from the young woman, a suitor holding and speaking into a long "whispering tube." The caption notes that the "Whispering Tube" "was an aid to courtship . . . in the days when there was only one warm room in a house and the entire family sat there. It wasn't quite proper to sit side by side and whisper, but whispering across the room was all right." Above the caption and below the illustration, Kelley (or, rather, the adolescent protagonist he projected) scrawled in, "toke on this weed."

The original illustration for *Inhabitants of New Amsterdam* (1989) represents a town square (with a gallows in the background) set with characteristic Dutch-gabled houses. A middle-aged man lolls on a bench outside a tavern in the foreground, looking in the direction of a group of women and children a few yards off. Kelley has transformed the stare into a leer and added a speech bubble for the man: "Hey fat ass wanna smoke some pot?" Other marks accentuate the buttocks of the closest woman; and Kelley (or the smutty adolescent) has added the tag "Zig Zag" to the drinker's white, Puritan neck band.

37

Ibid., p. 31.

aquí las presiones de parcialidad e inexactitud se determinan por el proceso de memoria llevado a cabo por el mismo sujeto décadas después.

Los dos Kelljelys plantean aquí un retorno a la institucionalidad definida del lenguaje. El “documento” de Mary Kelly se funda en rastros literales de actividades supuestamente de adquisición, cada una de las cuales está acompañada y asegurada de un registro de su “tiempo real” (“4 de enero de 1977”, etc.). De otro lado, Mike Kelley hace una ingeniería inversa de un “complejo” incompleto, predicado en una reconstrucción anterior y perforado por la ausencia especulativa. Para Kelley, ciertamente, el mosaico de espacios olvidados toma su camino hacia lo complejo como un accionista mayoritario en una economía negativa de la construcción institucional del sujeto y señala la naturaleza provisional de su recuperación del pasado formalizando su jurisdicción en la forma literal deliberada del modelo arquitectónico. Este tipo de modelación ofrece, desde luego, una prueba en miniatura para la construcción futura. Así, la estructura precipitada es impregnada de varias órdenes de misteriosa dualidad: temporalmente es tanto una premonición como un registro disidente; experimentalmente, extiende capas de recuerdo intensamente específicas y posiblemente traumáticas por medio de pura evacuación emotiva; y físicamente, se aproxima en simultánea a las dimensiones palpables convocadas por la memoria y presenta las masas y agregados de la pérdida que no tiene espacio.

Kelley cambia los términos de discusión tanto cronológica y conceptualmente en *Nos comunicamos únicamente a través de nuestro rechazo compartido de lo prelingüístico* (1995), una cascada de análisis de parodias de imperfecciones de palabras en una serie de aproximadamente quince páginas de texto presentados en dos modelos: en las paredes de la galería, al lado de los fotografías de color de pinturas hechas por estudiantes de kínder, bajo la tutela de Kelley cuando era estudiante de pregrado de la Universidad de Michigan a principios de los años 70; y el disco duro de un terminal de computadora cercano, accesible (interactivamente) para los visitantes de la exposición.

Esta obra se ocupa de los predicados mismos del futuro, ahora señalado como un lugar prohibido a los jóvenes pues lo que producen es leído por una “ciencia” devoradora. Asume las condiciones de lo involuntario, bajo el auspicio de lo que Kelly recoge como indicios y restos del imaginario contrarracional. En este caso, tales condiciones provienen de dos series de “supuestos” culturales: de un lado, la serie de dibujos de niños presuntamente expresivos (los cuales, se supone, se generan “espontánea” y “caracterológicamente” a partir de los jóvenes que los crean); de otro, los paradigmas analíticos de la psicología infantil que transforman los cuadros en testimonios supuestamente no premeditados. Una vez más, la monotonía y neutralidad de la fotografía es un catalizador que debe atravesar el material de las pinturas y el aparato teórico que ocasiona su interpretación. Como sucede en la cultura más amplia, la fotografía se vuelve un dispositivo de nivelación que genera

up with the consequences, misinterpretations, reductions and forfeits of the countercultural psychotropic scene. Like Shaw's Billy, though in a much more pervasive and abstracting manner, Kelley insists on navigating through the implications of a culture that was largely secondhand to a generation coming of age in the 1970s or 1980s.

One measure of what Kelley attempts here and the premises that underwrite it is revealed in his investigation of the impingement of institutions on the uneasy dynamics of personal formation—a topic that has rarely been addressed in the art world, and with which there is almost no engagement in the paradigm or among the advocates of mainstream Institutional Critique. It's not that nothing exists on and around this subject, of course. Mary Kelly's *Post-Partum Document* (1973-79), for example, offers visual traces of the progressive imbrication of a young male subject (the artist's son) in various forms of symbolic social organization, including language and early schooling. While Mary's work is obviously governed by a secondary subject-position, that of the artist-mother, and Mike's by the retrospective conditions of his own "maturity," the two M. Kell[ey]s share several other commitments, notably to sign-productions that are willful, partial and (judged by a possibly fictive objectivity they both impugn) probably inaccurate. In *Post-Partum Document*, these include pre-alphabetic scribbles, para-semantic "words" and other residua from the subject's journey into possession of and by symbolic orders. In Kelley's *Educational Complex* we encounter a superficially similar regimen of trial and error, only here the pressures of partiality and inaccuracy are driven by the process of recall itself undertaken by the same subject decades later.

Both Kell[ey]s posit here a return to the defining institutionality of language, Mary Kelly's "document" is funded by literal traces of purportedly acquisitional activity, each of which is accompanied and secured by a record of its own "real time" ("January 4, 1977" etc.); but Mike Kelley reverse-engineers an incomplete "complex" predicated on anterior reconstruction, punctured by speculative absence. For Kelley, indeed, the patchwork of forgotten spaces makes its way into the complex as a majority share-holder in a negative economy of the subject's institutional construction. He underlines the provisional nature of this recovery of the past by formalizing its jurisdiction in the deliberately literal form of the architectural model. This type of modeling offers, of course, a miniature token for future construction. So that the structure thus precipitated is imbued with several orders of uncanny doubleness: temporally it is both a premonition and a dissident record; experientially it layers intensely specific and possibly traumatic memories with pure emotive evacuation; and physically it simultaneously approximates the palpable dimensions recalled by memory and proffers the masses and aggregates of de-spatialized loss.

Kelley shifts the terms of this discussion both chronologically and conceptually in *We Communicate Only Through Our Shared Dismissal of the Pre-linguistic* (1995), a cascade of

uniformidad detallada o monotonía social. Es un emblema de un presente cuyo destino consiste única e inexorablemente en darse cuenta e inscribir el trauma del pasado. La fotografía le da un masaje a la textura y a otros rasgos físicos de los originales pictóricos, de manera que sus superficies puedan rastrearse en busca de profundidad simbólica; y conjura una secuencia dispar de cuadros de niños en un ensamblaje de archivo que puede someterse a análisis generalizados.

Todo esto converge —de manera satírica y perturbadora— en la naturaleza misma de las acciones supuestamente involuntarias sobre las cuales se predica el proyecto: el supuesto de la psicología infantil de que las imágenes dan acceso a las fobias y fantasías de los sujetos que las pintan —y que estos trastornos, una vez identificados, pueden modificarse, disiparse o incluso curarse—. Al cuestionar las etiquetas de los procesos de descodificación que intentan asegurar este supuesto, Kelley desafía algunos de los puntos fundamentales de conexión entre voluntad y reflejo, y la transpiración de las actividades dichas o asumidas en la intersección de los estados consciente e inconsciente. También socava el falso futurismo del método psicológico, flanqueando su apuesta por generar mejoras a través de diagnósticos prescriptivos y la producción de sujetos bien estandarizados.

En tanto la negociación intrincada de Kelley con la mayoría de edad, la educación y la adolescencia ofrece una de las principales plataformas para sus teorías disidentes de disolución y reconstrucción cultural, otros aspectos de su obra también pueden identificarse con este proyecto. Quizá el más persistente sea la atención que Kelley le dedica a la idea de lo amorfo, que según su entender tiene una clase de herencia corrupta e inevitable que emana de los supuestos contraculturales y estéticos derrumbados durante los 60. El primer ejercicio sostenido de Kelley con la fotografía aborda estos asuntos desde otro lado. *The Poltergeist (El duende)* es un trabajo fotográfico en blanco y negro en siete partes, hecho en paralelo con una investigación sobre el mismo tema de David Askevold, de quien Kelley se hizo amigo en el Instituto de California para las Artes, donde Askevold era instructor. El texto circundante y gran parte de la declaración asociada sobre el proyecto redactada por Kelley viene de la voluminosa literatura sobre el espíritu destructivo y sus emanaciones, que Kelley ubicó en el centro alegórico del ejercicio humorístico en la producción de la falsedad palpable y la estimulación evidente.

La pieza, sin embargo, es mucho más que un buscapiés lanzado contra la credulidad ocultista o la parodia manipuladora. La obra fue concebida por ambos artistas como una réplica en especie de la primacía estratégica del estilo fotográfico documental en el movimiento de arte conceptual, y de la, a menudo intensa, solemnidad de gran parte del trabajo posconceptual que se vale de imagen y texto. Al mismo tiempo, Kelley, en particular, estaba interesado en la imagería del duende como un código para las sexualidades adolescentes y sus representaciones mitificadoras. La erupción explosiva de materia —calor,

word-imperfect spoof analyses in the form of a series of fifteen approximately page-long texts presented in two modes: on the gallery walls next to color photographs of paintings made under Kelley's tutelage by Kindergarten students while he was an undergraduate art student at the University of Michigan in the early 1970s; and from the hard-drive of a nearby computer terminal, accessible (interactively) to exhibition visitors. *We Communicate* addresses the very predicates of the future, now marked as a place that might be off-limits to young subjects as what they produce is read by a devouring "science." It takes on the conditions of the involuntary, under the auspices of which Kelly gathers up the pointers and remainders the counter-rational imaginary. In this case, such conditions arise from two sets of cultural "givens": on the one hand, the series of purportedly expressive children's drawings (which, it is supposed, arise "spontaneously" and "characterologically" from the young subjects who make them); on the other, the analytical paradigms of child psychology which transform the paintings into supposedly unpremeditated testimony. Once again, the flatness and neutrality of the photograph is the catalyst through which both the materials of the paintings and the theoretical apparatus that occasions their interpretation are forced to pass. As in the wider culture, photography becomes a leveling device that generates a fine-grained evenness or social flatness. It is an emblem of a present whose destiny is only and inexorably to realize and inscribe the trauma of the past. Photography massages the textural and other physical traits of the pictorial originals so that their surfaces can be trawled for symbolic depth; and, secondly, it conjures a disparate sequence of children's paintings into an archival assemblage which can be subjected to generalized analysis. All this converges—satirically and disruptively—on the very nature of the purportedly involuntary actions on which the project is predicated: the assumption by child psychology that such images grant access to the phobias and fantasies of the subjects who paint them—and that these "disturbances" once identified, can be modified, dissipated or even cured. By questioning the etiquettes of the decoding processes that attempt to secure this assumption, Kelley is challenging some of the fundamental points of connection between will and reflex, and the activities said or assumed to transpire in—and at the intersection of—conscious and unconscious states. He is also undermining the false futurism of the psychological method, outflanking its bid to engender betterment through prescriptive diagnosis and the production of properly standardized subjects.

While Kelley's intricate negotiation with coming-of-age, education and adolescence offers one of the main platforms for his dissident theories of cultural dissolution and reconstruction, other aspects of his work can also be identified with this project. Perhaps the most embedded of these is found in Kelley's attention to the idea of formlessness itself, which as he understands it, has a kind of debased yet inevitable inheritance from both countercultural and aesthetic assumptions that

vapor, ectoplasma— desde las profundidades del cuerpo, literalmente desahogando sus poros y orificios, ofrece un contrapunto a las teorías psicoanalíticas de la sublimación, pues a diferencia de la asfixia represiva del deseo o la fantasía, los cuerpos poseídos están sujetos al flujo material a medida que las energías operativas que circulan por ellos se “hacen visibles”. Como sucede con gran parte del pensamiento de Kelley en general, y sobre la fotografía en particular, los sujetos representados en *The Poltergeist* tienen una relación reflexiva con el medio que los genera.

Las precipitaciones técnicas, los cambios y la “fijación” química final de la imagen fotográfica basada en la exposición a la luz le ofrecen a Kelley un escenario para la exploración de la materia viscosa o gelatinosa —así como el ofrecimiento de otros modos irónicos de adyacencia para la práctica de lo “fijo”. Las emanaciones de ectoplasma son, por tanto, emparejadas conceptual y materialmente con imágenes de otras expulsiones corporales, especialmente con la toma del clímax que se convirtió en la esencia de la fotografía pornográfica durante la adolescencia del artista. Estos intereses culminan con el ensayo de Kelley “La estética de la ufología”, donde reflexiona sobre la no diferenciada y trascendental “carencia de forma” de la luz —cuyas propiedades, como las del agua, pero “a diferencia del peso etéreo de las babas”, se pueden aprehender, según lo sugiere, “de manera unitaria y cinéticamente activa”—. Prosigue Kelley:

A esto se debe que la luz ha encontrado tal favor en la imaginería religiosa bajo la forma del halo, y es por ello que los cuerpos celestiales fijos, pese a su naturaleza y propiedades ambiguas, no provocan miedo. En fotografías “documentales” de OVNIS este estatus elevado es amenazado y la luz es imbuida con connotaciones aterradoras, negativas. A pesar de los testigos oculares, que describen “platillos voladores” como aparatos técnicos tangibles, rara vez han sido fotografiados como tales. De las innumerables fotografías que han pretendido documentar platillos voladores, recopiladas por la agencia gubernamental Project Blue Book [Proyecto del cuaderno azul], muy pocas revelan una forma reconocible. A menudo muestran únicamente manchas de luz flotando en el cielo. No se trata del hecho de que estas fotografías muestren imágenes que pudieran ser tecnologías potencialmente peligrosas al servicio de seres desconocidos, lo que las hace aterradoras, se trata de su impenetrabilidad. Estas fotografías “fotografían” aquello que no puede verse, ni conocerse. Lo hacen por medio del signo de lo informe: la masa amorfa.³⁸

Aquí encontramos otro de los sistemas de entrega hermenéuticamente entrópicos que hicieron famoso a Kelley. Uno de los destinos finales de su interés en la fotografía recorre las iconografías de la viscosidad y las excrecencias solo para hacer

38

Kelley, “La estética de la ufología” en *Historias menores*, p. 403.

were themselves broken down during the 1960s. Kelley's first sustained exercise in photography comes at these issues from another side. *The Poltergeist* is a seven-part black and white photographic work, made alongside an investigation into the same theme by David Askevold, whom Kelley had befriended at the California Institute of the Arts—where he had been one of his instructors. The circumambient text and much of the associated statement written by Kelley about the project is lifted from the voluminous literature on the subject of the destructive spirit and its emanations, which Kelley has located at the allegorical center of a humorous exercise in the production of palpable falsehood and patent simulation.

But the piece is much more than a squib launched against occultist credulity or manipulative spoof. It was conceived by both artists, first of all, as a retort in kind to the strategic primacy of the documentary photographic style in the then-dominant Conceptual Art movement and the often belabored seriousness of much post-Conceptual work using image and text. At the same time, Kelley, in particular, was interested in poltergeist imagery as a cipher for adolescent sexualities and their mythologizing representations. The explosive eruption of matter—heat, vapor, steam, ectoplasm—from inside a body, literally venting through its pores and orifices, offers a counterpoint to psychoanalytic theories of sublimation; for unlike the repressive smothering of desire or fantasy, possessed bodies are subject to material overflow as the operative energies coursing through them are “made visible.” As with much of Kelley's thinking in general, and on photography in particular, the subjects represented in *The Poltergeist* have a reflexive relation to the medium that engenders them.

The technical precipitations, shifts and final chemical “fixing” of the photographic image based on exposure to light offer Kelley a ready-made arena for the exploration of viscous or gelatinous matter—as well as offering another ironic mode of adjacency to the practice of the “fix.” The spewing of ectoplasm is thus paired both conceptually and materially with images of other bodily ejecta, especially the money shot that became the staple of pornographic photography during the artist's own adolescence. These interests culminate in Kelley's essay on “The Aesthetics of Ufology” in which he reflects on the undifferentiated and transcendental “formlessness” of light itself—the qualities of which, like water, but “unlike slime's earthy weightiness,” are apprehended, he suggests, as “both unitary and actively kinetic.” “This is why,” Kelley continues, light “has found such favor in religious imagery in the form of the halo, and why fixed heavenly bodies, despite their ambiguous nature and qualities, are not fear-inducing. In ‘documentary’ photographs of UFOs this elevated status is threatened and light is imbued with terrifying, negative connotations. For, despite eyewitness accounts that describe ‘flying saucers’ as tangible technical apparatuses, they have rarely been photographed as such. Of the innumerable photographs purporting to document flying saucers collected by the government agency Project Blue

que la tecnología vuelva al lugar del cual se originó: la carencia de forma general de la luz. Si, entonces, el ensamblaje trazado por el ectoplasma, la esperma y las manchas flotantes de luz representa un conjunto de términos límite en la triangulación de sujetos de Kelley en el umbral de la disolución formal, podemos identificar un número de diálogos con modificaciones de estas condiciones establecidas en otros lugares de su obra temprana. Una de estas retoma la fotografía y la forma, otra la fotografía y la deformación. Una consideración breve de ambas nos ayudará a seguirle la pista a otra trayectoria de la fotografía que se aleja de las abstracciones de la masa y la superficie en su camino hacia el interrogante del artista acerca del lugar y la historia.

Estas meditaciones continúan, en distintos registros, con la atención de Kelley en la carencia de forma como basura o suciedad en sus “Dibujos basura” (*Setenta y cuatro dibujos basura y un arbusto*, 1988) o en las pelotas de polvo en *Sin título (Pelotas de polvo)*, una serie de impresos en gelatina color plata en las que Kelley usó la venda elástica de su lavadora; con su meditación sobre el color como emanación, destrozado y difusión en numerosas piezas que incluyen *Proyecto de reclamación John Glenn Memorial Detroit River (incluye La guía pictórica de la cultura local, 1968/1972, Wayne/Westland Eagle)* (2001), sus fotografías *Forma y color* (1999), y *Bienes de la memoria y trabajos asociados* (2000-2010). También surgen en las ambigüedades escenificadas de Kelley sobre el género y las identidades;³⁹ y con aquel lugar final para la psicodelia descansa sobre la cruda polaridad entre la transparencia, el brillo, la luz y la oscuridad —emblemáticas en la refulgencia desperdigada del interior de la cueva en *Kandor 10B (Fortaleza de soledad explotada)* (2011)—.

Con esto en mente estamos en una mejor posición para entender la asociación de Kelley de la psicodelia con lo sublime. Como comentó en una entrevista con *Art:21*: “para mí la psicodelia era sublime porque en ella tu visión del mundo se derrumbaba. Fue una revelación sublime; era mi juventud, y era mi noción de belleza. Y aquello fue una especie de sublime cataclísmico. Lo interioricé bastante; no se trataba de un metafísico exterior, tenía que ver con tu propia consciencia”. Kelley veía el sublime psicodélico que encontró en la adolescencia como el inicio de un interés de toda la vida en los efectos de lo sublime, que “debía llevar.. a una esfera más conceptual, que quizá es el sublime analítico”. La pregunta era: “¿cómo se produce un efecto sublime?”. A fin de responder su pregunta, Kelley pensó en dos aspectos generales de la producción de efectos sublimes. El primero se asienta en la manipulación perceptible del lenguaje generada por la atracción de la religión, el arte y la experiencia paranormal: “Predicar es una producción del efecto sublime. La poesía es una producción del efecto sublime. La hipnosis es una producción del efecto sublime”. El segundo se encuentra más tentativamente articulado cuando Kelley afirma: “Creo que también se puede producir a través de la imagen —choque de imagen, resonancia de imágenes—, cosas por el estilo”.⁴⁰

39

Kelley inicia su artículo “Cross Gender/Cross Genre” (Género cruzado) *PAJ: A Journal of Performance and Art*, 22:1 (2000), p.1-9 de la siguiente manera: “Quisiera decir algunas palabras acerca de la estética del periodo que va de mediados de los 60 a mediados de los 70, con respecto a las imágenes de confusión de género. Este periodo, que llamaré por falta de un mejor término, “psicodélico” está plagado de estas imágenes”.

40

Kelley, entrevistado por *Art:21*, <http://www.pbs.org/art21/artists/kelley/clip2.html>

Book, very few reveal any recognizable form. Often, they show only spots of light floating in the sky. It is not the fact that these photographs image what could be potentially dangerous technologies in the service of unknown beings that makes them terrifying, it is their impenetrable quality. These photographs 'picture' that which cannot be seen—or known. They do so by employing the sign of the formless: the blob."³⁸

Here we encounter another of the hermeneutically entropic delivery systems for which Kelley is famous. For one of the final destinies of his interest in photography routes it through the iconographies of goo and excreta only to return the technology to the place from which it originated in the general formlessness of light. If, then, the assemblage mapped out by ectoplasm, sperm, and floating spots of light represents a set of limit-terms for Kelley's triangulation of subjects on the threshold of formal dissolution, we can identify a number of dialogues with modifications of these conditions established elsewhere in his earlier work. One of these takes up with photography and form, another with photography and deformation; brief consideration of both will help us to track another trajectory for the photographic that leads away from the abstractions of mass and surface towards the Kellean interrogation of place and history.

These meditations continued, in different registers, with Kelley's attention to formlessness as trash or mere dirt in his "Garbage Drawings" (*Seventy-Four Garbage Drawings and One Bush*, 1988) or dust balls in *Untitled* (Dust Balls), a series of thirteen, silver-gelatin prints using lint from Kelley's washing machine made in 1994; with his meditation on color as emanation, shattering and diffusion in numerous pieces including *John Glenn Memorial Detroit River Reclamation Project* (Including the *Local Culture Pictorial Guide, 1968-1972, Wayne/Westland Eagle*) (2001), his photographs *Form and Color* (1999), and the *Memory Ware* and associated works (2000-2010). They also arise in Kelley's staged ambiguities around gender and self-identities;³⁹ and with that ultimate end-place for psychedelia as it comes to rest in the crude polarity between transparency, glitter, light and darkness—emblemized in the scattering effulgence of the cave interior in *Kandor 10B (Exploded Fortress of Solitude)* (2011).

With this in mind we are in a better position to understand Kelley's association of psychedelia with the sublime. As he remarked in an interview with *Art:21*, "for me psychedelia was sublime because in psychedelia your worldview fell apart. That was a sublime revelation, that was my youth, and that was my notion of beauty. And that was a kind of cataclysmic sublime. It was very interiorized, it wasn't about a metaphysical outside, it was about your own consciousness." Kelley viewed the psychedelic sublime he encountered in adolescence as the point of commencement for a life-long interest in sublime effects, which he "had to take ... into a more conceptual sphere, which is perhaps an analytical sublime": the question was: "how do you produce a sublime effect?" In order to answer his own question,

38

Kelley, "The Aesthetics of Ufology," in *Minor Histories*, p. 403.

39

Kelley begins his article "Cross Gender/Cross Genre," *PAJ: A Journal of Performance and Art*, 22:1 (2000), pp. 1-9 as follows: "I would like to say a few words about the aesthetics of the period from the mid-60s to the mid-70s, in regard to images of gender confusion. This period, which, for want of a better term, I will call "Psychedelic," is rife with such images."

Pero Kelley se reservó su informe más completo sobre la relación de lo psicodélico y la experiencia contracultural más amplia para una teoría de *proyección*, o lo que denominó la “relación proyectiva del espectador o el oyente con las obras de arte”, que es crucial para su obra como un todo, especialmente según se manifiesta en la serie “Actividad extracurricular de reconstrucciones proyectivas”, que inició en 1999 y aún desarrollaba al momento de su muerte en 2012. Al involucrar el “ejemplo popular de las proyecciones de música psicodélica de los 60”, Kelley argumentaba, “es posible que funcione en varios niveles”. Por consiguiente:

en varias canciones de Jimi Hendrix, no solo es difícil de entender el significado de la letra, está enterrada en la mezcla y acompañada de otras vocalizaciones como susurros o gemidos. La instrumentación también es ambigua. La guitarra se distorsiona a un grado tal que a veces es difícil separarla de los efectos de la grabación o de los efectos electrónicos. En este caso, todas estas prácticas de distorsión tienen un propósito. Las canciones de Hendrix mezclan la ambigüedad y la sobrecarga sensorial para producir desorientación. Al oyente se le invita a proyectar sus propias lecturas subjetivas sobre el trabajo, o simplemente a renunciar a atribuirle significado a todo, a favor de una relación más “incorpórea”.⁴¹

Citando la investigación de John C. Lilly sobre el impacto del LSD en el cerebro, Kelley comparó la producción de los efectos “psicodélicos” y extrasomáticos con una forma de ruido blanco o “energía que varía aleatoriamente y no contiene señales de sí misma”. Lilly lo dijo con estas palabras: “el aumento de la energía del ruido blanco permite un acceso rápido y aleatorio a la memoria y reduce el umbral a las memorias inconscientes (expansión de la consciencia)”.⁴² El sendero sónico a una experiencia parecida a la psicotrópica que Kelley abre aquí complementa las rutinas de baile parecidas al trance de Shaw en *El todo*. Asimismo, ambos artistas señalan las analogías con las actividades religiosas y oníricas. Kelley lo dice de la siguiente manera:

Esta sobrecarga de material previamente filtrado es entendida a menudo por el sujeto como una emanación de fuera de su propia consciencia y atribuida a un origen supernatural como la voz de Dios o de los espíritus (por ejemplo). Se ha demostrado que la privación sensorial produce efectos similares. El uso de repeticiones y zumbidos en formas musicales como música minimalista, de trance o ambiental a menudo induce un estado “de ensueño” que invita a la proyección.⁴³

Al igual que sucede en la referencia de Shaw a la generación de secuelas, Kelley también señala su preocupación por el aplazamiento de la reimaginación de sensaciones de delirio, que son,

41

Kelley, “Un corte académico, en trozos de párrafos más fácilmente digeribles; O, El nuevo rey del pop: Dr. Konstantin Raudive”. Mi cita proviene del manuscrito del artista; se publicó una versión en *Grey Room*, No. 11 (primavera de 2003), p. 22-43.

42

John C. Lilly, *Programar y metaprogramar la biocomputadora humana* (Nueva York: The Julian Press, 1972), p. 76.

43

Kelley, “Un corte académico”.

Kelley thought through two general aspects of the production of sublime effects. The first is grounded in the distinct manipulation of language generated by appeals to religion, art and paranormal experience: "Preaching is a production of sublime effect. Poetry is a production of sublime effect. Hypnosis is the production of sublime effect." The second is somewhat more tentatively articulated when Kelley suggests, "I think you can also produce it through image—image clash, image resonance—things like that."⁴⁰

But Kelley reserved his fullest account of the relation of psychedelic and wider counter-cultural experience for a theory of *projection*, or what he termed the "projective relationship of viewer or listener to art works," that is crucial to his oeuvre as a whole, especially as manifest in the series of "Extracurricular Activity Projective Reconstructions" that commenced in 1999 and was still in progress when he died in 2012. Taking up with "the popular example of Sixties 'psychedelic' music, projection," Kelley argued, "may be found to operate on a number of levels." Thus:

in certain songs by Jimi Hendrix, not only are the lyrics obscure in meaning, they are buried in the mix and accompanied by other vocalizations such as whispers or groans. Instrumentation is ambiguous as well. The guitar is distorted to such a great degree that at times it is hard to separate it from tape or electronic effects. In this case, all of these distortionary practices are purposeful. Hendrix's songs mix ambiguity and sensory overload to produce disorientation. The listener is invited to project his or her own subjective readings upon such a work, or to simply give up trying to ascribe meaning to it at all in favor of a more "disembodied" relationship to it.⁴¹

Citing the research of John C. Lilly on the impact of LSD on the brain, Kelley likened the production of extra-somatic, "psychedelic" effects to a form of white noise or "randomly varying energy containing no signals of itself." As Lilly put it, "the increase in white noise energy allows quick and random access to memory and lowers the threshold to unconscious memories (expansion of consciousness)."⁴² The sonic pathway to psychotropic-like experience that Kelley opens up here complements Shaw's trance-like dance routines in *The Whole*. Both artists also point to analogies with religious and oneiric activities. Kelley puts it like this: "This overload of previously filtered-out material is often understood by the subject as emanating from outside of his or her own consciousness and ascribed a supernatural origin, as being the voice of God or spirits, for example. Sensory deprivation has been shown to produce similar effects. The use of repetition and drones in musical forms such as minimal, trance or ambient music often induces a 'dreamy' state that invites projection."⁴³ As with Shaw's reference to the generation of aftereffects, Kelley too signals his concern for the deferential and re-imagination of delirious sensations, which are, he

40

Kelley, interview by Art:21, <http://www.pbs.org/art21/artists/kelley/clip2.html>

41

Kelley, "An Academic Cut-Up, in Easily Digestible Paragraph-Size Chunks; Or, The New King of Pop: Dr. Konstantin Raudive." My quotation is from the artist's ms.; a version was published in *Grey Room*, No. 11 (Spring 2003), pp. 22-43.

42

John C. Lilly, *Programming and Metaprogramming in the Human Biocomputer* (New York: The Julian Press, 1972), p. 76.

43

Kelley, "An Academic Cut-Up."

sostiene, enviadas a través de una invitación a *proyectar*. Ambos artistas señalan no tanto a la naturaleza definitoria de la experiencia psicotrópica, sino a su imbricación en una clase de situaciónismo especulativo en el cual los sujetos drogados, extáticos o durmientes son atrapados en su camino hacia arriba o abajo desde una altísima alteración de la mente, cuyos efectos no son aplacados sino coproducidos por contextos e historias específicas, voluntades y deseos, que incluyen las circunstancias y la retórica de la memoria.

Quiero finalizar con una nota que sigue rodeando mi discusión del lado construcccionista de la ecuación significativa que conecta la experiencia y el contexto echando una mirada a la manera en que Kelley mantuvo sus meditaciones sobre las formaciones simbólicas subjetivas y varias manifestaciones de la carencia de forma cultivada, heredadas en parte de las disipaciones formales de la imaginaria psicotrópica, en una relación dialéctica con preguntas acerca de la institucionalidad.⁴⁴ Desde los albores de su carrera, y a partir de sus primeras obras, Kelley consideró la presencia abstrusa fuera del escenario de la institucionalidad económica, que registró como un discurso remoto, abstracto y amenazador —tal y como ya se había evidenciado en una de sus pinturas de 1976, *Tío Sam Bank*—. Una década y media después, Kelley escribió en cursiva estas relaciones en una serie de obras, que incluían varias de “Dibujos de bulto”: *Sin título (gobierno y negocios)* (1991); *Sin título (vasos comunicantes)* (1991), “La compañía de seguros, el banco y el político” inscritos; y *Sin título (flema... semen... mierda y... un abogado)* (1991). Estas excursiones errantes en los discursos de las finanzas corporativas y la ley atraviesan las pretensiones de las estructuras institucionales y los gerentes que las operan para producir arreglos lúcidos y de orden, incluso cuando se miden en sus propios términos. En tanto estas asociaciones se han vuelto un lugar común en los últimos años debido a la crisis crediticia y al colapso general de la economía mundial, Kelley fue profético al identificar estos aparatos ideológicos con la misma carencia de forma que apuntala términos como “colisión” o “colapso”. Enrollándose más allá de la capacidad de sus manantiales y soportes, las instituciones financieras han estado sujetas a revelaciones frenéticas de caídas en picada entrópicas. Desligadas de sus derivados, han sido transformadas en estructuras inconclusas, superconductores de nada más que su propio calor y evaporación.

A modo de conclusión, permítanme regresar al dibujo sin fecha adscrito a “El plan (central) D. C.”, tomado de los cuadernos de Kelley y posiblemente hecho a finales de los años 80. Marcado en la esquina superior derecha como “mezcla de todas las instituciones educativas en el plan (central) de D. C.”, lo que encontramos aquí es una estructura cúbica penetrada por un círculo que preside sobre los edificios, algunos en el estilo modernista curvilíneo reconocible que encontramos en la arquitectura de *Complejo educativo* (1995) de Kelley, con una representación de un ojo triangular que todo lo observa desde arriba. Las anotaciones del dibujo forman una cadena de asociación vinculada que comienza con

44

Sobre la relación de la obra de Kelley con las instituciones y la crítica institucional, ver mis ensayos, “L’arte e le istituzioni: Riempire (e cancellare) dei vuoti”, *Le funzioni del museo: Arte, museo, pubblico nella contemporaneità*, ed. Stefano Chiodi (Firenze Le Lettere, 2009), p. 12-37; “Educational Complexes: absence, abus et désacralisation institutionnelle dans l’œuvre et les écrits de Mike Kelley”, in *Transmettre L’Art: Figures et méthodes, quelle histoire?*, ed. Christophe Kihm y Valérie Mavridorakis (Geneva/Dijon: les presses du réel/ Haute école d’art et de design, 2013), p. 283-302; y “Sobre el contexto y la crítica, el arte y las instituciones: rellenar (e incendiar) algunos espacios en blanco” en *El instituto: un instituto superior para las bellas artes*, ed. Oscar van den Boogaard (Tielt, Bélgica: Lannoo, 2015).

contends, routed through an invitation to *project*. Both artists point not so much to the defining nature of psychotropic experience, but to its imbrication in a kind of speculative situationism in which tripping, ecstatic, or dreaming subjects are caught on the way up or down from a mind-altering high, the effects of which are not just tempered but actually co-produced by specific histories and contexts, volitions and desires, including the circumstances and the rhetoric of recall.

I want to end with a note that further tilts my discussion to the constructionist side of the signifying equation that connects experience and context by looking at how Kelley kept his meditations on subjective symbolic formations and various manifestations of cultured formlessness, inherited in part from the formal dissipations of psychotropic imagery, in a dialectical relation to questions of institutionality.⁴⁴ From his very earliest days and first achieved art works, Kelley reckoned with the abstruse off-stage presence of economic institutionality which he registered as a remote, abstract, and menacing discourse—as already witnessed in one of his paintings from 1976, *Uncle Sam Bank*. A decade and a half later, Kelley italicizes these relationships in a series of works, including several from the “Lump Drawings”: *Untitled (Government and Business)* (1991); *Untitled (Communicating Vessels)* (1991), inscribed “Insurance Co., Bank, and Politician”; and *Untitled (Phlegm ... Spunk ... Shit and ... Lawyer)* (1991). These vagrant excursions into the discourses of corporate finance and the law skewer the pretensions of institutional structures and the managers who operate them to produce order and lucid arrangements even when measured by their own terms. While such associations have become commonplace over the last years because of the credit crisis and general collapse in the world economy, Kelley was prescient in identifying these ideological apparatuses with the very formless that underpins terms such as “crash” or “meltdown.” Winding themselves up beyond the capacity of their springs and bearings, financial institutions have been subject to manic unraveling or entropic tailspin. Untethered from their derivatives, they have been transformed into inchoate shell structures, superconductors of nothing more than their own heat and evaporation.

By way of a conclusion, let me return to the undated drawing inscribed “The D.C plan (central)” taken from Kelley’s notebooks and probably made in the late 1980s. Marked at the top right as “mixture of all the educational institutions and the DC plan (central),” what we encounter here is a cubic structure penetrated by a circle presiding over other buildings, some in the recognizable curvilinear modernist style we encounter in the architectures of Kelley’s *Educational Complex* (1995), with a representation of the triangular all-seeing eye hovering above. The annotations of the drawing form a linked associative chain beginning with “Outlying: all secular memories” and then proceeding in a series of linked oval boxes:

Institutional Life
Daily Life

44

On the relation of Kelley’s work to institutions and Institutional Critique, see my essays, “L’arte e le istituzioni: Riempire (e cancellare) dei vuoti,” *Le funzione del museo: Arte, museo, pubblico nella contemporaneità*, ed. Stefano Chiodi (Firenze: Le Lettere, 2009), pp. 12-37; “Educational Complexes: absence, abus et désacralisation institutionnelle dans l’œuvre et les écrits de Mike Kelley,” in *Transmettre L’Art: Figures et méthodes, quelle histoire?*, ed. Christophe Kihm and Valérie Mavridorakis (Geneva/Dijon: les presses du réel/Haute école d’art et de design, 2013), pp. 283-302; and “On Context and Critique, Art and Institutions: Filling in (and Firing) some Blanks” in *The Institute: A Higher Institute for Fine Arts*, ed. Oscar van den Boogaard (Tielt, Belgium: Lannoo, 2015).

“Periférico: todos los recuerdos seculares” y sigue luego con una serie de cajas ovaladas unidas:

Vida institucional

Vida diaria

Vida simbólica

Vida simbólica inconsciente

Y en la parte de abajo: “Relación del centro comercial con la comunidad de “The Mall” de Washington D. C.”

Claramente, se trata de un trabajo clave en el que subyace el proyecto de *Complejo educativo*, sin estar específicamente vinculado con ninguno de sus desarrollos específicos. Aquí Kelley se hace cargo de la forma, la estructura y el imaginario simbólico de la capital del estado, y lo une con la centralidad simbólica de sus propias instituciones educativas. Pero las anotaciones también esclarecen que Kelley, en este sentido, como Foucault, a medida que representaba la imagen misma del poder centralizado –separado en una montaña, dominando el panorama, el ambiente cultural y social, presidido desde arriba por el ojo que todo lo ve– está preocupado no solamente por la centralidad panóptica de las concentraciones de poder administrativo, sino también con el aumento de las formaciones institucionales alimentadas de abajo hacia arriba a través del “inconsciente” hacia la “vida diaria”.

(TRADUCIDO POR JUAN F. HINCAPIÉ)

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Mary Elizabeth y Haley, Richard, “Back and Forth: Mike Kelley’s Psychedelic Pedagogy”, en *Performance Matters* 2.1 (2016)
- Baum, Dan. “How to win the war on drugs: Legalize It All”, *Harper’s Magazine*, abril 2016.
- De Cusa, Nicholas. *The Vision of God, or the Icon* (trad. Emma Gurney Salter) (Londres: J.M. Dent, 1928)
- . *Nicholas of Cusa’s Dialectical Mysticism: Text, Translation, and Interpretive Study of De Visione Dei* (3rd Edition), ed. y trad. Jasper Hopkins (Minneapolis, MN: The Arthur J. Banning Press, 1985)
- Elias, Chad. “Jim Shaw” [reseña], *frieze magazine*, número 153, marzo 2013.
- Grof, Stanislav con Bennet, Hal Zina. *The Holotropic Mind: The Three Levels Of Human Consciousness And How They Shape Our Lives* (Nueva York: Harper Collins, 1992)
- Keen, Sam. *Faces of the Enemy: Reflections of the Hostile Imagination* (San Francisco: Harper & Row, 1986).
- Kelley, Mike. *Minor Histories: Statements, Conversations, Proposals*, ed. John C. Welchman (Cambridge, MA: MIT Press, 2004)
- . “Cross Gender/Cross Genre”, en *PAJ: A Journal of Performance and Art*, 22:1 (2000)
- . “An Academic Cut-Up, in Easily Digestible Paragraph-Size Chunks; Or, The New King of Pop: Dr. Konstantin Raudive”, en *Grey Room*, No. 11, primavera 2003

Symbolic Life

Unconscious Symbolic Life

At the bottom: "Relationship of the Mall to the community Washington D.C 'The Mall'?"

This is clearly a key work, underlying the greater Educational Complex project, but not specifically linked to any of its eventuations. Here Kelley takes on the form, structure and symbolic imaginary of the capital city of the state and links it to the symbolic centrality of his own educational institutions. But the annotations also make it clear that Kelley, in this sense like Foucault, while figuring the very image of centralized power—separated on a hill, dominating the landscape, the culture and social environment, presided over by the all-seeing eye of the beyond—is concerned not just with panoptic centrality of power's administrative concentrations, but also and equally with the accretion of institutional formations fed bottom-up through the "unconscious" and into "daily life."

WORKS CITED

- Anderson, Mary Elizabeth and Haley, Richard, "Back and Forth: Mike Kelley's Psychedelic Pedagogy," in *Performance Matters* 2.1 (2016)
- Baum, Dan. "How to win the war on drugs: Legalize It All," *Harper's Magazine*, April 2016.
- de Cusa, Nicholas. *The Vision of God, or the Icon* (trans. Emma Gurney Salter) (London: J.M. Dent, 1928)
- . *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism: Text, Translation, and Interpretive Study of De Visione Dei* (3rd Edition), ed. and trans. Jasper Hopkins (Minneapolis, MN: The Arthur J. Banning Press, 1985)
- Elias, Chad. "Jim Shaw" [review], *frieze magazine*, Issue 153, March 2013.
- Grof, Stanislav, with Bennet, Hal Zina. *The Holotropic Mind: The Three Levels Of Human Consciousness And How They Shape Our Lives* (New York: Harper Collins, 1992)
- Keen, Sam. *Faces of the Enemy: Reflections of the Hostile Imagination* (San Francisco: Harper & Row, 1986).
- Kelley, Mike. *Minor Histories: Statements, Conversations, Proposals*, ed. John C. Welchman (Cambridge, MA: MIT Press, 2004)
- . "Cross Gender/Cross Genre," *PAJ: A Journal of Performance and Art*, 22:1 (2000)
- , "An Academic Cut-Up, in Easily Digestible Paragraph-Size Chunks; Or, The New King of Pop: Dr. Konstantin Raudive," in *Grey Room*, No. 11 (Spring 2003)
- L'Orange, H. P. *Apotheosis in Ancient Portraiture* (Oslo: H. Aschehoug and Co. (W. Nygaard), 1947)
- Lilly, John C. *Programming and Metaprogramming in the Human Biocomputer* (New York: The Julian Press, 1972)
- Leung, Godfre. "Jeremy Shaw: Attention, Oblivion, Jubilation," *cmagazine*, 125 (Spring 2015), p. 9.
- McKenna, Kristine. "The Taboo Artist: Mike Kelley, irreverent explorer of childhood sexuality and cultural repression, talks about life, love and the release of the id," *Los Angeles Times*, July 05, 1992

- L'Orange, H. P. *Apotheosis in Ancient Portraiture* (Oslo: H. Aschehoug and Co. (W. Nygaard), 1947)
- Lilly, John C. *Programming and Metaprogramming in the Human Biocomputer* (Nueva York: The Julian Press, 1972)
- Leung, Godfre. "Jeremy Shaw: Attention, Oblivion, Jubilation", *cmagazine*, 125, primavera 2015
- McKenna, Kristine. "The Taboo Artist: Mike Kelley, irreverent explorer of childhood sexuality and cultural repression, talks about life, love and the release of the id", en *Los Angeles Times*, July 05, 1992
- Miller, Richard J. "Religion as a Product of Psychotropic Drug Use: How much of religious history was influenced by mind-altering substances?" en *The Atlantic*, diciembre 23 2013
- Papadimitropoulos, Panagiotis, "Psychedelic Trance: ritual, belief and transcendental experience in modern raves", en *Durham Anthropology Journal*, Volume 16(2) 2009, pp. 67-74. Disponible en <http://www.dur.ac.uk/anthropology.journal/voll6/iss2/papa-dimitropoulos.pdf>
- Potash, John L. *Drugs as Weapons Against Us: The CIA's Murderous Targeting of SDS, Panthers, Hendrix, Lennon, Cobain, Tupac, and Other Leftists* (Walterville, OR: TrineDay, 2014)
- Pryor, John-Paul, entrevista con Jim Shaw, *AnOther* magazine, noviembre 1, 2012; disponible en <http://www.anothermag.com/art-photography/2306/jim-shaw>
- Smith, H. "Do Drugs Have a Religious Import?" en Roger N. Walsh and Frances E. Vaughan, ed. *Paths Beyond Ego: The Transpersonal Vision* (Nueva York: Tarcher/Putnam, 1993)
- Welchman, John. "Jim Shaw's Special Task / La Mission de Jim Shaw", en *Jim Shaw: Left Behind*, curado por Charlotte Laubar, CAPC musée d'art contemporain Bordeaux, mayo a septiembre 2010 (Dijon: les presses du réel, 2012)
- "Faces in a Circle", *Jim Shaw: The Rinse Cycle*, BALTIC, U.K. (Colonia: Walther König, 2012)
- "Search for a Symbol" en *Jim Shaw: The End is Here*, octubre 10, 2015 a enero 10, 2016 (Nueva York: The New Museum, 2015).
- (ed.) *On the Beyond: A Conversation between Mike Kelley, Jim Shaw and John C. Welchman*, Kunst und Architektur im Gespräch/Art and Architecture in Discussion (Viena y Nueva York: SpringerWienNewYork, 2011)
- "Documents, Dreams and Fantasies: Passages Through the Involuntary from Photography to Sculpture in the Work of Mike Kelley" en *Involuntary Sculpture*, ed. Julia Kelley and Anna Dezeuze (Nueva York: Ashgate, 2013)
- "History and time in the American vernacular: Mike Kelley's work with photography", en *Imaging History: Photography After the Fact*, ed. Bruno Vandermeulen and Danny Veys (Bruselas: ASA, 2011)
- "L'arte e le istituzioni: Riempire (e cancellare) dei vuoti", en *Le funzione del museo: Arte, museo, pubblico nella contemporaneità*, ed. Stefano Chiodi (Firenze: Le Lettere, 2009)
- "Educational Complexes: absence, abus et désacralisation institutionnelle dans l'œuvre et les écrits de Mike Kelley", en *Transmettre L'Art: Figures et méthodes, quelle histoire?*, ed. Christophe Kihm and Valérie Mavridorakis (Geneva/Dijon: les presses du réel/Haute école d'art et de design, 2013)
- "On Context and Critique, Art and Institutions: Filling in (and Firing) some Blanks", en *The Institute: A Higher Institute for Fine Arts*, ed. Oscar van den Boogaard (Tielt, Belgium: Lannoo, 2015).

- Miller, Richard J. "Religion as a Product of Psychotropic Drug Use: How much of religious history was influenced by mind-altering substances?" in *The Atlantic*, December 23, 2013.
- Papadimitropoulos, Panagiotis, "Psychedelic Trance: ritual, belief and transcendental experience in modern raves," in *Durham Anthropology Journal*, Volume 16(2) 2009, pp. 67-74. <http://www.dur.ac.uk/anthropology.journal/vol16/iss2/papadimitropoulos.pdf>
- Potash, John L. *Drugs as Weapons Against Us: The CIA's Murderous Targeting of SDS, Panthers, Hendrix, Lennon, Cobain, Tupac, and Other Leftists* (Walterville, OR: TrineDay, 2014)
- Pryor, John-Paul, interview with Jim Shaw, *AnOther* magazine, November 1, 2012; available at <http://www.anothermag.com/art-photography/2306/jim-shaw>
- Smith, H. "Do Drugs Have a Religious Import?" in Roger N. Walsh and Frances E. Vaughan, ed. *Paths Beyond Ego: The Transpersonal Vision* (New York: Tarcher/Putnam, 1993)
- Welchman, John. "Jim Shaw's Special Task / La Mission de Jim Shaw", in *Jim Shaw: Left Behind*, curated by Charlotte Laubar, CAPC musée d'art contemporain Bordeaux, May to September, 2010 (Dijon: les presses du réel, 2012)
- "Faces in a Circle," *Jim Shaw: The Rinse Cycle*, BALTIC, U.K. (Cologne: Walther König, 2012)
- "Search for a Symbol" in *Jim Shaw: The End is Here*, October 10, 2015 to January 10, 2016 (New York: The New Museum, 2015).
- (ed.) *On the Beyond: A Conversation between Mike Kelley, Jim Shaw and John C. Welchman*, Kunst und Architektur im Gespräch/Art and Architecture in Discussion (Vienna and New York: SpringerWienNewYork, 2011)
- "Documents, Dreams and Fantasies: Passages Through the Involuntary from Photography to Sculpture in the Work of Mike Kelley" in *Involuntary Sculpture*, ed. Julia Kelley and Anna Dezeuze (New York: Ashgate, 2013)
- "History and time in the American vernacular: Mike Kelley's work with photography," in *Imaging History: Photography After the Fact*, ed. Bruno Vandermeulen and Danny Veys (Brussels: ASA, 2011)
- "L'arte e le istituzioni: Riempire (e cancellare) dei vuoti," in *Le funzione del museo: Arte, museo, pubblico nella contemporaneità*, ed. Stefano Chiodi (Firenze: Le Lettere, 2009)
- "Educational Complexes: absence, abus et désacralisation institutionnelle dans l'œuvre et les écrits de Mike Kelley," in *Transmettre L'Art: Figures et méthodes, quelle histoire?*, ed. Christophe Kihm and Valérie Mavridorakis (Geneva/Dijon: les presses du réel/Haute école d'art et de design, 2013)
- "On Context and Critique, Art and Institutions: Filling in (and Firing) some Blanks," in *The Institute: A Higher Institute for Fine Arts*, ed. Oscar van den Boogaard (Tielt, Belgium: Lannoo, 2015).

“AHORA” (SIN FECHA Y ENTRE COMILLAS DEL PUTUMAYO) EL PAPA ESTÁ DE MODA

Bruno Mazzoldi

Mientras 24 años antes el amigo que acompañó a Nancy en el trance de su trasplante del corazón, en el 91 creo, el mismo incierto “autor” que en un cardumen de comillas no se reconoce al timón de su propia firma por haberse fajado hace rato con la sinfonía de las cigarras —v. *Fedro*, 259b— a la que no por inercia toca donarse como navegantes fieles al rumbo de lo impensado e impropio, único y exclusivo patrimonio del farmaceuta de la traza, entre muchos otros no acumulables bienes relanzados por cambalache aporético en el margen de las fotos de Frédéric Brenner, a medio saber que indios navajos y blancos judíos, por decir algo, serían expropiados en punta de diáspora de manera diferente pero compartible a horcajadas de lo diseminable o cabalgados por la desterritorialización, lo que suena y resuena como “esta experiencia irreductible de lo propio como no-propio”, lo que él llama en otro lugar *exapropiación* porque “la ley de lo propio es resentida como *espiritual*, o sea, universalmente compartible, de donde la idea de esta extraña aglomeración”, sin que para verter el trato autoheterobiotanatográfico (la expresión no es mía) en otro lugar, desde siempre heterogéneo, sea concedido darse por satisfecho de los rebordes definitorios sin excluir animales ni plantas ni piedras ni astros y como para hacer constar que las expresiones de aquí arriba, digo “clandestinación” y “destinerrancia”, aunque no fuese necesario esforzarse mucho templando el hilito del contexto dizque original, la referencia bibliográfica y el responsable convencionalmente concebidos, resultan sobremanera desvinculadas, alienas de cabo a rabo, nada que ver u oler con el Jamar, célebres llantas de leche coagulada que meticulosos queseros suelen abandonar en claustros subterráneos para resucitarlas un trimestre después, emitidos los sueros más íntimos por haberse expresado en la soledad de una comunidad de formajes bien circunscrita (acabo de enterarme gracias a un programa cultural de *RAI International*), sino expresiones, impresiones y presiones erráticas absolutamente absueltas, peregrinas perdidas, rodadas a lo largo y a lo corto de fugas de gases telepáticos sin recuperación posible clamando a gritos gospeleros eficacias organizativas menos que efímeras, sobre todo y por debajo de todo efímeras, hipótesis desterritorializadas es casi decir tangentes del más allá de lo Mismo, desfonde de las fronteras de lo Idéntico felizmente burladas a través de la sosegada aunque poco placida ruptura con el semiocapitalismo, si no releo mal a quien supo condensar en un solo término la ansiedad acumuladora de datos a la que corresponde una de las más solicitadas especializaciones de Beremundo el Lelo, distinguido “semasiólogo”

"NOW"
(UNDATED AND IN PUTUMAYO
QUOTATION MARKS)
THE POPE IS IN FASHION.

Bruno Mazzoldi

While 24 years earlier the friend who kept Nancy company through the ordeal of the transplant, in '91 I think, the same uncertain "author" who in a shoal of quotations fails to recognize himself at the helm of his own signature, for he had swaddled himself long before with the symphony of the cicadas – see *Phaedrus*, 259b – to which not by inertia we must give ourselves as navigators who are faithful to the path of the un-thought and the improper, sole and exclusive patrimony of the pharmacist of the trace, among many other goods that cannot be accumulated launched again by way of aporetic swap on the margin of Frédéric Brenner's photographs, half-knowing that Navajo Indians and Jewish white people, to say something, would be expropriated at the tip of diaspora, differently but in a way that can be shared, astride the disseminable or ridden by deterritorialization, what sounds and resounds as "this irreducible experience of the proper as non-proper," what he calls elsewhere "*ex-appropriation*" because "the law of the proper is felt as *spiritual*, or as one that can be shared universally, whence the idea of this strange agglomeration," not to say that for the sake of pouring the autoheterobiothanatographic (not my expression) agreement in another place, never not heterogeneous, it would be granted to make do with definitional rims without excluding animals or plants or stones or stars, and as though to ascertain that the expressions here above, namely "clandestination" and "destinerrance," even if not much effort were required tuning the little thread of the so-called original context, the bibliographical reference and the person responsible as conventionally conceived, turn out to be way too unlinked, aliens from head to toe, nothing to do or to smell¹ with the Jamar, famous wheels of coagulated milk abandoned by meticulous cheese-makers in subterranean cloisters to be brought back to life a quarter later, after broadcasting the serums most intimate because self-expressed in the solitude of an adequately circumscribed community of molds² (I just heard about all of this from a cultural show on *RAI International*), being instead absolutely absolved erratic expressions, impressions and pressures, lost wanderers, rolled along and a-short leaks of irretrievable telepathic gasses clamoring in gospel yells for organizational capacities less than ephemeral, ephemeral above and below all, deterritorialized hypotheses, that is to nearly say tangents of the beyond the Same, the bottom come off the frontiers of the Identical, merrily averted³ through the tranquil though not too placid break with semicapitalism, unless I am rereading inaccurately the person who was able to

1
Translator's Note (TN): *nada que ver u oler*; *nada que ver con* would be literally rendered as "nothing to see with."

2
TN: *formajes* names a specific kind of mold used in cheese manufacture.

3
TN: *burladas*; *burlar* is both "to avert" and "to mock."

celebrado por León de Greiff si lo que así ha de colmarse y desbordarse poelíticamente (la expresión no es mía) es el sentido de cualquier sema que no se respete, zafadas a secas y a húmedas del sentido engreído y competitivo que durante mi primera toma, en el 84 si no estoy mal (ascenso y caída del monumental momento: ¿en qué sentido tomar de una vez por todas la primacía de la vez en que el puntual derrame de cualquier inauguración se habría despegado con el bamboleo de un diente de león?), me llevaron a reconocer como viejas amigas las visiones del yagé, antiguas amigas, antiquísimas.

Y ahora sí. ¿A qué viene “ahora”? En vez de dizque sacar a relucir Derrida sería preferible escuchar Kane Diallo sumido en el feliz cumpleaños de Baaba Mal, pero tampoco hay que menospreciar la eventual coincidencia siempre que primos bretones, sobrinos costeños y hermanos andinos perdonen un plural en paternal suspenso, por lo cual y a ojo demasiado desnudo ni el argelino sin el senegalés, ni el primero sin el segundo y viceversa, conténtese cada cual por su cuenta y riesgo con tener relativamente presentes los peldaños suplementarios del acceso en cuestión, si de cuentas contantes y sonantes se tratase ya se habrían dado cuenta, *offshore* sin capital si acaso, mar adentro por encima de bitácoras y radares, lo que no quieren decir propiamente los náufragos del concepto procurando pescar una que otra *aporía* por arte de alfa privativa y respectivo *póros* como quien sigue, persigue, entiende y se extiende en epidermis “sin puerto”, donde casi todo da vueltas y revueltas a través y a contrapiel de la tenencia desollada, del tener y del mantener lo contenido y entretenido, detenciones y detentores, a tientas y tontas no por hastío del sentido, tan resentido el pobre, sino por su noble rendición a los discretísimos frotos acústicos que escoltan entradas en escena de luciérnagas ínfimas, *nani-curos* pastusos, “vermes de fuego” de *nina* más *kuru*, “lumbre” y “gusano”, sin que *kuri* ande lejos, “oro” y “gemelo” entre los ingas del Putumayo, polisemia paralela a la de *illa*, “claror no solar”, “gemelo” y “embrujo” por intercesión de *illana*, “no existir” y “brillar” multiplicando y dividiendo destellos que de una vez por todas o casi todas hechizan la orgullosa constancia de lo igual en trance de *illahua*, “peine del telar” de lo que no alcanzo a creer, trepidantes pixeles de pantalla desorbitada, poros de holográfica cutis y sudorosas comillas de afantasmado zodiaco dichos “fosfenos”, colmillos de león aéreo en constancia de *aya*, “cadáver” casi en persona así como *huaska* reviene a “cordel” no necesariamente patibulario, de manera que no bastaría con traducir *ayawaska* en “soga del muerto” insinuando el derecho de ahorcar a quien se da el lujo de un par de totumos del amargo remedio capaz de revolver guantes de carne y fundas de tuétanos al compás de vómitos y diarreas no siempre por haber irrespetado advertencias vertidas en el advenir y el tenor contingente sumisos a dichos y redichos entornos culturales (raíz común aparte por debajo de cuerda quien diga *cultura* puede sobrentender *colonia* y en efecto, amén de los menstruos, eso de la dieta alimenticia y de la abstinencia sexual tiene bemoles distintos según cada comunidad más o menos desobrada —por

condense in a single term the anxiety that accumulates data and fits one of the most solicited among the special skills of Beremundo el Lelo, distinguished “*semasiólogo*”⁴ celebrated by León de Greiff, if what should thus be poelitically (not my expression) filled to the brim and overflow is the meaning of any unrespectable *sema*, straight up crookedly⁵ detached as they were from conceited and competitive meaning when during my first take, in ‘84 unless I’m wrong (rise and fall of the monumental moment: in what sense to take, once and for all, the primacy of the once⁶ when the punctual spillage of any inauguration would have come unglued at the sway of a dandelion?), they led me to recognize the visions of *yagé* as old friends, ancient friends, super ancient.

Now to it. What is “now” doing here? Instead of so-called bringing up Derrida we might better listen to Kane Diallo immersed in Baaba Maal’s happy birthday, but we should also not look down on their chance to coincide, as long as Breton cousins, Caribbean nephews and Andean brothers forgive a plural in paternal suspense, for which and to the too naked eye neither the Algerian nor the Senegalese, neither the first without the second nor vice versa, let each make do on his own account and at his own risk with a relative awareness of the supplementary steps of the access in question, if it were a matter of cold hard accounts they would have already noticed⁷, if anything maybe offshore without capital, out at sea above ship logs and radars, exactly what the castaways of the concept do not mean to say as they fish for the occasional *aporia* by wielding the privative alpha and the corresponding *poros* as though following, chasing, understanding and extending themselves over an epidermis “without-port,” where nearly everything spins and revolts through and against the grain of the skin of flayed possession, of having and keeping what is contained and entertained, arrests and holders, going by touch and foolishly not because meaning is bored, poor guy so bitter, but because it has surrendered, nobly, to the acoustic scrubblings, so discrete, that escort minute fireflies as they enter the stage, called in Pasto *nanicuros*, “fire worms,” from *nina* plus *kuru*, “light” and “maggot,” not too far from *kuri*, “gold” and “twin” among the Putumayo Inga, a polysemy that parallels that of *illa*, “non solar clarity,” “twin” and “magical spell” by mediation of *illana*, “to not exist” and “to shine,” multiplying and dividing glints that once and for all, or nearly, cast a spell on the proud constancy of what is equal as it undergoes *illahua*, “comb of the loom” of what I can’t manage to believe, shuddering pixels of a screen out of orbit, pores of holographic skin and sweaty quotation marks of ghostly zodiac said “phosphenes,” fangs of aerial lion warranted by *aya*, “corpse” almost in person just as *huaska* haunts back to “rope,” not necessarily as in the gallows, so it would not be enough to translate *ayawaska* as “dead man’s rope,” and so insinuate the right to hang someone who enjoys the luxury of a couple of gourds of the bitter medicine that can stir meat gloves and marrow sheaths at the beat of waves of vomit and diarrhea, not always the result of disregard for the warnings

4

TN: *semasiólogo*; the neologism bundles *sé más yo* (“I know more”) and *semiólogo* (“semiologist”).

5

TN: *a secas y a húmedas*; *a secas* (“straight up”) would be literally rendered as “dryly;” the authors adds the idiom *a húmedas*, literally “wetly,” here translated as the opposite of “straight up:” “crookedly.”

6

TN: *vez*, also “a single time” or “a time (when).”

7

TN: *si de cuentas contantes y sonantes se tratase ya se habrían dado cuenta*; *darse cuenta*, here translated as “to notice,” could be literally rendered as “to give oneself account.”

lo que me cierne y concierne en más de una ocasión mojé el bizcocho conyugal cargando el remedio en las tripas—, o de otra manera al sintetizar telegráficamente el acontecer del caso durante el simposio “Banisteriopsis más aditivos” organizado por Luis Eduardo para el Congreso de Americanistas del 85 ante las miradas de Jean Langdon (vieja amiga de taita Pacho —asintió sonriendo—) y Miguel Taussig (muy cercano al taita de Mocoa, el inolvidable Santiago Mutumbajoy) no me habría atrevido a afirmar: “Ayawaska es amor”.

Dicho sea no tan de paso, el *pusher* epistémico responsable de *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación* sigue resultándome más fascinado por la truculencia que pendiente de la curación cuando tergiversa los guiños positivistas de antaño en el éxtasis apocalíptico explayado a lo largo del último diorama de su *Mi Museo de la Cocaína*: “[...] el campanilleo del vidrio de las vitrinas que se despedazan. Esta es mi magia y es por esto que escribimos y por qué escribimos extraños textos apotropáicos como *Mi Museo de la Cocaína*, hecho de hechizos, destinados a romper el hechizo catastrófico de las cosas, comenzando por romper las vitrinas cuyo único propósito es mantener la opinión de que usted es usted y allí es allí y aquí está usted— mirando objetos capturados, desde afuera. Pero ahora ¡no más! Junto con los antes invisibles fantasmas de la esclavitud, los dioses despertados despertarán pasados remotos [...]”.

No propiamente a propósito, mucho menos en defensa de urnas museísticas de prestigio global, brillos de difuntos convertidos en cuerpos de gloria patria tanto más visibles cuanto más transparentemente echados en cara al público, el furor profético que despabilando divinidades y destruyendo las estructuras del Museo del Oro no solo arrastra consigo los libros de contabilidad del Banco de la República sino también los egocéntricos salvavidas de los visitantes de un texto autodefinido como “extraño” porque presumiblemente mágico, debería regalarme el coraje indispensable para desplazar jocosamente el estallido iconoclasta al pie de la decimoséptima nota no del todo marginal de un ensayo del 68 bajada del “huevo escondido” mencionado en *La religión egipcia* de Siegfried Morenz, bulbo solar de la historia del ojo, *deus absconditus* de oro fecal, al oído del afrancesado Gaspar de la Noche or de metálico “ahora” rodando hacia el futuro anterior y el participio presente que me confieso incapaz de retener al servicio de una voluntariosa aclaración: “(7) Cf.: Morenz, *op. cit.*, págs. 332-333. El párrafo que aquí se cierra habrá marcado que esta farmacia de Platón arrastra también el texto de Bataille, inscribiendo en la historia del huevo el sol de la parte maldita. Sin que el mismo conjunto de este ensayo deje de ser, como se habrá rápidamente comprendido, nada más que una lectura de *Finnegans Wake*”, guijarro filosfal remitido sea con el consentimiento de la Virgen de las Lajas campante en el altarcito de taita Martín sea por intercesión del testicular nido de oropéndola colgado a la vista de los estupefactos huéspedes de taita Pacho, entrambos en homenaje a la sonrisa suficientemente clamorosa —*risus paschalis* le

poured during the arrival and the contingent tenor submissive to said and said-again cultural surroundings (setting aside the common root, under the table whoever says *culture* may take *colony* as understood and indeed, excepting menstruation, the stuff about the food diet and sexual abstinence has different tunings according to each community, more or less inoperative – as far as I am concerned and sifted⁸ I wet the conjugal biscuit more than once carrying the medicine in my guts), or otherwise when I telegraphically synthesized the event in question during the symposium “Banisteriopsis plus additives” organized by Luis Eduardo during the Congress of Americanists in ‘85 while they looked on, Jean Langdon (old friend of *taita* Pacho – she nodded smiling) and Michael Taussig (very close to the *taita* from Mocoa, the unforgettable Santiago Mutumbajoy), I would not have dared to assert: – “*Ayawaska* is love.”

Let it be said not that much in passing, I still find the epistemic pusher responsible for *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* to be more in awe of the gruesomeness than tuned in to the healing when he distorts the positivist winks of yore in the apocalyptic ecstasy yarned out throughout the last diorama of his *My Cocaine Museum*: – “(...) with the tinkling of glass as the vitrines give way. This is my magic and this is why we write and why we write strange apotropaic texts like *My Cocaine Museum* made of spells, hundreds and thousands of spells, intended to break the catastrophic spell of things, starting with the smashing of vitrines whose sole purpose is to uphold the view that you are you and over there is there and here you are—looking at captured objects, from the outside. But now, no more! Together with the previously invisible ghosts of slavery, the awakened gods will awaken remote pasts (...).”

Not exactly by the way, much less in defense of globally prestigious museum urns, gleams of deceased ones turned into bodies of fatherlandish glory, all the more visible the more transparently thrown in the face of the public, the prophetic rage that, as it snuffs out divinities and destroys the structures of the Gold Museum drags along with it not only the account books of the Banco de la República but also the egocentric life-savers of visitors to a text that defines itself as “strange” because presumably magic, I should present as a gift to myself the courage needed to displace in jest the iconoclastic outburst at the bottom of note seventeen not all that on the margin of an essay from ‘68, descended from the “hidden egg” mentioned in *Egyptian Religion* by Siegfried Morenz, the solar bulb from the story of the eye, *deus absconditus* made out of fecal gold, as the France-loving Gaspar of the Night would hear it the or of the metallic “now” that rolls towards the future anterior and the present participle which I confess I am not able to hold back for the sake of a willful clarification: – “([20]) Cf. Morenz, pp. 232-33. The paragraph that is about to end here will have marked the fact that this pharmacy of Plato’s also brings into play Bataille’s text, inscribing within the story of the egg the sun of the accursed part; the whole of that essay, as will become

8

TN: *me cierce y concierne*; *cernir* is “to sift,” *concernir* is “to concern.”

dicen— para justificar el apunte del humorista que bajo el título de *Retóricas de la droga* habría tenido a bien aclarar si apenas de claror se hubiese tratado que “este discurso trascendentalista-imaginario (imaginario para quien lo sostenga o para quienes creen desentrañarlo), eso es lo que condena una sociedad del trabajo y del sujeto responsable como sujeto. Un poema tiene que ser el producto de un trabajo efectivo, aunque las trazas de la elaboración se borren en él. En todo caso es el no-trabajo lo que se descalifica. La obra auténtica, como parece indicarlo su nombre, tiene que ser el resultado de un trabajo (con mérito y recompensa), y de un trabajo responsable, hasta el mismo límite en que el trabajo se borra, borra sus trazas o se borra ante lo que le es dado. Y aún si la obra es la de un trabajo sin trabajo, sumisa al dictado del otro, se necesita además que esta alteridad sea auténtica y no ficticia, no simulada o estimulada por proyecciones artificiales. Es en nombre de esta autenticidad que la toxicomanía es condenada o deplorada”, peor dicho y aprovechando las eventuales repugnancias inducidas por un oleaje susceptible de introducir otro substantivo sureño relativo al desmadre visionario: es en nombre de lo que los taitas apodan *mareación* que el suscrito, desde lo que puede remedar un rezagado principio, anda solicitando tembladeras semánticas sobre la cuerda floja y viscosa de la distinción entre lo frívolo y lo cadavérico, menos meneos barrocos relamidos —parodiando a Lezama Lima— que torsiones coralinas de aquellos arrecifes públicos que los asmáticos más alérgicos desdeñan tildándolos de regodeos micrológicos y rabinerías contrabiniarias, habrase visto, porque lo añorante no es la captación sino el mareo del sentido más sentido, languideces de *backup singers* tras desmayos de *backup singers*, náuseas les digo, para que vengan arcadas y churrias desfachatadas, vengan y acudan a las comillas que aquí, aquí mismito, con y sin cristal, ya me ciernen y conciernen teniendo más que en cuenta el arbitrario nexo de *facies* con *fascis*, “facha” con “fajo”, demasiado visible y evidente parada teórica (perdónese el pleonasma) de aquel “mazo” o “gavilla” de fálicas varas comunitarias cuya unión hecha y derecha haría la consabida fuerza en los límites más fachos que sea dado concebir, cruzados con el sánscrito *dhâman*, “ley”, también “sede”, “lugar”, y combinables con la raíz indoiranica *dhar-*, “sostener firmemente” en confluencia con el latín *firmus*, matriz del dicotómico bivio de las leyes del Menga y del Volga garantizadas por el Consejo de Seguridad de la ONU y el sexto arcano del Tarot, no sin añadir que “la formación de *dharman* es simétrica de la de *dhâman*, pero procede de *dhâ-*, ‘poner’, indoeuropeo **dhê-*, ‘poner’, ‘colocar’, ‘establecer’, raíz que ha dado en latín *facio* y en griego *thithêmi*”, gracias Benveniste, descaro del acabose de la industria académica impuesta por toda verídica tesis, insolencia francamente inauténtica, fiel a la incertidumbre oscilante por ende y allende en la indecidibilidad inherente a las dos ocasiones que por suertuda ignorancia joyceánica me habrían permitido entrever los presuntos contenedores sumidos en la espera de las respectivas eclosiones a lo largo del velorio de Finn, pues a través de la desintegración de todas las auras y sin el menor

apparent, being itself nothing but a reading of *Finnegans Wake*," a philosopher's pebble forwarded perhaps with the consent either of the Virgin of Las Lajas, camped out on *taita* Martín's little altar, or by intercession of the testicular oriole nest hanging in view of *taita* Pacho's stupefied guests, both as an homage to the laughter clamorous enough — they call it *risus paschalis* — to justify the remark made by the comedian who under the title *The Rhetoric of Drugs* would have seen it fit to make it clear, if only clarity had been at stake, that "[t]his transcendental-imaginary discourse (imaginary for anyone who would profess it as well as for anyone who might hope to unmask it), this is what is condemned by a society based on work and on the subject answerable as subject. A poem ought to be the product of *real work*, even if the traces of that work should be washed away. It is always non-work that is stigmatized. The authentic work (*oeuvre*), as its name suggests, ought to be the result of an effort (with merit and rewards) and of a responsible effort, even up to the point where the effort effaces itself, erasing its traces or erasing itself before that which is given to it. And even if the work (*oeuvre*) comes from an effortless work, a work without work, subordinate to the dictation of the other, still we require that this alterity be authentic and not factitious, neither simulated nor stimulated by artificial projections. It is in the name of this authenticity that drug addiction is condemned or deplored," to say it worst and taking advantage of this or that revulsion brought on perhaps by the swell of waves liable to introduce another southern noun into the visionary mess: it is in the name of what the *taitas* dub *mare-ación* that this signatory, from what a straggler principle could manage to mimic, presently solicits semantic shakes on the loose and viscous rope of the distinction between the frivolous and the cadaveric, not so much relished baroque sways that parody Lezama Lima, rather the coralline torsions of those pubic reefs, disdained by the most allergic asthmatics as micro-logical glee trips and counter-binary rabbi tricks, unbelievable, for what yearns is not the grasping but the dizziness of the meaning felt the most⁹, when the backup singers languish after the backup singers faint, nausea I tell you, for them to come: barefaced retching and the runs, for them to come and resort to the quotation marks that sift and concern me here, right here, with and without a crystal, taking more than into account the arbitrary connection between *fascies* and *fascis*, between "look" and "bundle," too visible and evident the theoretical stop (forgive the pleonasm) of that "mallet" or "sheaf" of communitarian phallic sticks whose straight full grown¹⁰ union would make the good old strength within the most fascist bounds that you can conceive, crossed with the Sanskrit *dhâman*, "law," also "seat (headquarters)," "place," and capable of being combined with the Indo Iranian root *dhar-*, "to hold firmly," joining the Latin *firmus*, the matrix of the dichotomic road junction of the laws of Menga and Volga¹¹, warranted by the UN Security Council and the Tarot's sixth Arcanum, not failing to add that "the formation of *dharman* is symmetrical to that of *dhâman*, but comes from

9

TN: *sentido más sentido*.

10

TN: *hecha y derecha*, colloquially "all grown up," literally "made and straight," but *la derecha* is also "the right."

11

TN: the author alludes to Italian slang; consider for reference:

*La morale di questa novella
ci riporta alla legge del Menga:
chi l'ha preso nel cul se lo tenga
ed impari ad usare il goldon!
Però oltre alla legge del Menga
ci sta pure la legge del Volga:
chi l'ha preso nel cul se lo tolga
e lo metta nel cul del vicin!*

chance de reproductibilidad técnica o convencionalmente tenida por tal lo que no abarca la “cuenta”, *compte*, *logos* o *ratio*, sería más bien el erótico enlace con la bendita muerte casi en persona, “tan supersegurenfermo como mis egoflufiales huevos [las *sicker as moyliffey eggs*]” (*ib.*, 54, r. 24) – cuando por donde y donde por cuando el río Liffey y el pronombre personal por excelencia uno en otro se amarran sin que bolsillos ni escrotos se den por enterados, pretexto caído muy al caso para invocar a otro Francisco Piaguaje, siona de la vereda de Buenavista, Bajo Putumayo, y otro Martín Ágreda, kamentsá de la vereda de Tamabioy, Alto Putumayo, que en paz descansen, taitas amigos que durante una decena de años casi nunca me dejaron sin botella de yagé en la nevera para uso dizque personal: que conste también, menos en razón del ni tan actual descrédito sobre el que la unidad del sujeto resbala entre desmayos escolásticos y espasmos posmodernos de travestismo mercantil cuanto en atención a las singulares circunstancias del inutilizable trance remitidas a la hojaldre de simulacros de simulacros que taita Martín no dudaba en ofrecer como *ilusiones*, desaforada cordura de lo escuchado inseparable de la altísima infidelidad de lo visto, nada que ver con espejismos rentables o casi, por favor, todo que encegüecer en fidedignos requetemedios de teletransporte, uno pariente del tigre, otro del venado, jamás tuve la suerte de verlos reunidos pero en más de una ocasión coincidieron en describir ese temblor de cortinas sonoras preliminares comparándolo con un coro de chicharras, como si la resonancia platónica que configura el último segmento del porro repercutiera en la antesala de las visiones capaces de dejar hierbas pensativas por el suelo de un pragmatismo rastrero: de hecho tan solo en una ocasión, mucho antes, cuando vivíamos a la vuelta del Puente Viejo, en Popayán, me sobrevino cierta ilusión de respeto (el eclipse del *logos* y la sonrisa de Beatriz) después de haber chupado la colilla de lo que sabemos o queremos saber a mi manera de no ver inseparable del mote shakesperiano que quizás algún cardenal trabado con Agamben parodiaría solemnemente para lubricar la ficticia contraparte del eje de la éxis que es “posesión” y “hábito”, parte de ninguna parte, *cardo* extraordinariamente normal, no siempre inflorescencia espinosa, exquisita con bechamel y almendras, “quicio” más bien de lo habido inhabitable, entre casita y templo, pueblo y castillo, donde y cuando se barajan la excepción menos atendida y la más hipnótica rutina porque “el atender y el habituarse [*Aufmerken und Gewöhnung*], tomar impulso y dejarse ir”, según el parecer y el desaparecer de Benjamin en el corazón del incesante karaoke *ad hoc*, “son como las crestas y los valles de las olas en el mar del alma [...] ¿Pero no es justamente este estar a la escucha menos el fin que el máximo despliegue en el que se tensa la atención – el momento en que esta hace surgir de su propio seno la costumbre?”, momento de surfista plutónico sin fecha ni facha y sobre todo sin que falte “*suavenaloco*”, todo pegado, uno de los neologismos preferidos de taita Pacho, pues “el gozne [*il cardinel*], es ese punto decisivo en que la puerta, que obstruye el acceso, llega a ser neutralizada” ni tan al fin ni tan al cabo

dhâ-, 'to put,' Indo-European **dhê-*, 'to put,' 'to place,' 'to establish,' which root yielded *facio* in Latin and *thítêmi* in Greek," thank you Benveniste, the gall of the academic industry's end-of-it-all imposed by every veridical thesis, an insolence that is frankly inauthentic, faithful to the oscillating uncertainty, thus and beyond¹² in the undecidability inherent to the two times that by fortunate Joyceanic ignorance would have allowed a glimpse of the suspected containers awaiting both immersed each their eclosion throughout Finn's wake, for by the disintegration of all auras and without the least chance of reproducibility, technical or conventionally held to be such, that which does not encompass the "account," *compte*, *logos* or *ratio*, would rather be the erotic link with blessed death almost in person, "as sicker as moyliffet eggs" (ib., 54, r, 24) – when for where and where for when the river Liffey and the personal pronoun *par excellence*, one in the other tie one another and neither pockets nor scrota take notice, a fitting pretext to bring up another Francisco¹³, Piaguaje, Siona from the township of Buenavista in Lower Putumayo, and another Martín, Ágreda, Kamentsá from the township of Tamabioy in Higher Putumayo, may they rest in peace, *taita* friends who for ten years hardly ever left me without a bottle of *yagé* in the refrigerator, for so-called personal use: for the record, less because of the not that current discredit over which the unity of the subject slides between scholastic dismays and postmodern spasms of mercantile cross-dressing, than by attending to the singular circumstances of the trance that has no use forwarded to the flaky pastry¹⁴ of simulacra of simulacra that *taita* Martín did not hesitate to offer as *ilusiones*, frenzied sanity of what is heard inseparable from the highest fidelity of what is seen, nothing to do with profitable mirages or nearly, please, everything to blind¹⁵ in trustworthy thricemedia of teletransportation, one of them is related to the Tiger, the other to the Deer, I was never lucky enough to see them gathered together but the two, more than once, likewise described that preliminary tremor of sound curtains by comparing it with a choir of cicadas, as if the Platonic resonance that shapes the last segment of the joint were reverberating at the antechamber of the visions that can leave thoughtful weeds strewn on the ground of a pragmatism that crawls: in fact only once, long before, when we lived around the corner from Puente Viejo and I was still smoking a little, in Popayán, a certain illusion worthy of respect came over me (the eclipse of *logos* and the smile of Beatrice) after sucking the butt of you know what or wish you did, as I fail to see it inseparable from the Shakespearean nickname that maybe a cardinal stoned on Agamben would solemnly parody in order to lubricate the fictitious counterpart to the axis of *éxis* which is "possession" and "habit," part of no part¹⁶, extraordinarily normal *cardo*, not always a thorny inflorescence, delicious with béchamel and almonds, rather the "jamb" of what is uninhabitably had, between a little house and a temple, town and Castle, where and when they are shuffled: the exception paid the least attention to and the most hypnotic ruin, because "to pay

12

TN: *por ende y allende*.

13

TN: the author has previously mentioned a *taita* named Pacho, which is short for Francisco.

14

TN: *hojaldre*.

15

TN: the author again plays on *nada que ver con*, "nothing to do with," literally "nothing to see with," adding *casi todo que enceguecer*, "nearly everything to blind."

16

TN: *parte de ninguna parte* can also be rendered as "part of nowhere."

porque ahí justamente, en el primer capítulo de *Políticas de la amistad*, “aquí sería la diferencia entre el espíritu (el *nous*) y el cuerpo animal, pero también su analogía. La analogía cuenta a la par que la diferencia pues inscribe en el cuerpo viviente el *habitus* de este contratiempo. Tiene su lugar en el movimiento mismo y en la posibilidad de tal inscripción. El *habitus* contratiemporal es la capacidad adquirida, la aptitud cultivada, la facultad experimentada sobre el fondo de una predisposición; es la éxis que tiene unidos dos tiempos al mismo tiempo, una duración y una omnitemporalidad en el mismo tiempo. Semejante contratiemporalidad es otro nombre de esta *psukhé*, es el ser animado o la animación de esta vida que une el espíritu humano (el *nous*) con la animalidad misma. Este guión *conjuga* el hombre y el animal, el espíritu y la vida, el alma y el cuerpo”, eso sí, tomadas de una vez por todas, tomadas, sueltas y disueltas las debidas distancias de la selva menos tropical por supuesto y repuesto, no sé si me explico, etc., la del recio reducto etnocéntrico o claustro paradisíaco, no sin perder de vista ni de otros sentidos el toque hamléutico, a medio saber: “*Time is out of joint*”, extensión aproximativa ya comprometida con el flujo del diferir bogartístico antes de aflorar en *Espectros de Marx* para reaparecer encima de la nota 98: “Pero *ahora* sin coyuntura. Un *ahora* desquiciado, disyunto, o desajustado, *out of joint*, un *ahora* dislocado que corre en todo momento el riesgo de no mantener nada unido en la conjunción asegurada de algún contexto cuyos bordes *todavía* serían determinables” adonde o casi adonde, modificada delicadamente la traducción de José Miguel de Alarcón y Cristina de Peretti, abundan las cursivas en obediencia al ritmo de las zancadas que desde el arranque peristáltico hasta la ubicua meta del acompasado trayecto remiten al *encore* derridesco carente de sitio y de lapso en virtud de un *hinc hac* hora sin hora ni aquí, por ende y allende “todavía” falto de vía, medio ufano de la impuntualidad chatamente abismal de este y ese *adesso* o *ad ipsum* (*tempus*) sin *ipseidad*, como para que el sujeto aquel se pregunte qué pasadizos de César Vallejo serpentearán a lo corto y a lo largo de qué mitos aproximadamente populares por los lados de la Amazonia, habiéndose embarcado en Iquitos con el beneplácito del *Avatar Amazon Lodge* y la anuencia de una silueta azul en padmasana coronada por un silbido de suavidad terapéutica, susurros y comidillas de genuinas sonajeras indígenas.

Por eso estarían en boga los “maestros verdes”.

En efecto razón y algo más tiene la antropóloga que toma impulso desde el primer reglón de *La alteridad radical que cura - Neochamanismos yajeceros en Colombia* para soltar de una vez que “el chamanismo está de moda”. Paradoja fecunda pues, aunque sea desde que Eliade resaltara la susceptibilidad del llamado “chamán” ante las pautas modales de la conducta sacerdotal, por acá no han faltado quienes señalan la fricción entre el francotirador del conocimiento y de la fe peligrosa y el funcionario de lo bien conocido y mejor creído, *payé/kumú* para los tukanos, a veces esgrimiendo argumentos que justificarían una proposición por el estilo de “*el romano pontífice está de*

attention and habit [*Aufmerken und Gewöhnung*], taking impulse and accepting,” in Benjamin’s view and lack thereof at the heart of the unceasing ad hoc karaoke, “are the wave-mountains and the wave-valleys in the sea of the soul (...). But isn’t this over-hearing less the end than the utmost display of attention – the moment at which it makes habit emerge from its own breast?”, a moment of Plutonic surfing undated and unpresentable¹⁷ and most of all never without “*suavenaloco*,” all together, one of *taita* Pacho’s preferred neologisms¹⁸, because “the hinge [*il cardine*], the decisive point is where the door, which blocks access, comes to be neutralized” not all that ultimately because just there, in the first chapter of *Politics of Friendship*, “here we would find the difference between spirit (the *nous*) and the animal body, but also its analogy. The analogy is as important as the difference, for it inscribes in the living body the *habitus* of this *contretemps*. It has its place in the very movement and in the possibility of such an inscription. The contretemporal *habitus* is the acquired capacity, the cultivated aptitude, the experimented faculty against the backdrop of a predisposition; it is the *éxis* that binds together two times in the same time, a duration and an omnitemporality at the same time. Such a contretemporality is another name for this *psukhé*, it is the being-*animated* or the *animation* of this life uniting the human spirit (the *nous*) and animality itself. This unifying feature *conjugates* man and animal, spirit and life, soul and body,” well yes but, due distances taken once and for all, taken, released and dissolved from that jungle, not as tropical, of course and spare parts¹⁹, I don’t know if I’m explaining myself, etc., from the jungle of the sturdy ethnocentric enclosure or paradisiacal cloister, without failing to loose sight, or any other senses, of the Hamletic touch, to half wit: – “Time is out of joint,” a rough extension, committed already to the flux of Bogartian deferral before blooming to surface in *Specters of Marx* and turning up again above note 98: – “But *now* without joint. A now unhinged, disjoined or unadjusted, a dislocated now that runs at each moment the risk of not holding anything united in the secure conjunction of some context whose edges would *still* be determinable” where or nearly where, delicately modified the Spanish translation by José Miguel de Alarcón and Cristina de Peretti, italics abound in obedience to the rhythm of strides that, from the peristaltic start and until the ubiquitous finish line of the measured trajectory, refer us to the Derridean *encore*, lacking location and duration by virtue of a *hinc hac hora* with no hour and no here, thus and beyond “still” missing a way, half smug about the flatly abyssal unpunctuality of this and that *adesso* or *ad ipsum* (tempus) with no ipseity, as if to get that subject to ask himself which of César Vallejo’s passage-ways might snake ashort and along which myths, roughly popular over by Amazonia, after embarking in *lqutitos* with permission from the Avatar Amazon Lodge and the consent of a blue silhouette in *padmasana* crowned by whistling, therapeutically soft, whispers and rumors of genuine indigenous rattles.

That is why the “green masters” would be in fashion.

17

TN: *sin fecha ni facha*.

18

TN: *suavenaloco*, literally “youroatmealcrazy,” where “crazy” functions like “dude.”

19

TN: *por supuesto y repuesto*; *por supuesto* “of course,” could be rendered literally as “by supposition,” *repuesto* is “a spare part.”

moda”, sentencia pasadera hasta la banalidad porque conforme a las acomodaticias modificaciones estratégicas y publicitarias del atrevimiento corriente explotado como brújula del sentido sobre el frente de la domesticación planetaria (*¿Escándalo de lo habitual* no fue un álbum de Jane’s Addiction disparado hace 26 años?), por lo cual con y sin el prefijo “neo-” la alternativa des-punta: o el chamanismo y la moda son incompatibles o la moda es chamanística. ¿Sí o no?

Razón y más que razón. A menos que no se medio sobren-tienda que las imposibles matrices de alteridad radical – una vez atisbados los arquetipos de Segato, querida amiga cuyos com-promisos teóricos constituyen el “eje medular” del análisis de Alhena Caicedo-Fernández, cabría sospechar la enésima redun-dancia (el colador de la totalización riega analogías diferencia-les sumamente superfluas): ¿dónde y cuándo daría pasos que no sean ajenos una alteridad radical? ¿algún otro que no extirpe lo mismo, lo desnude y lo ciegue? ¿rostro sin facha de zapatista que no expropie y deporté la raigambre de lo idéntico desarticu-lando la reciprocidad especular? – a menos que los modelos de la ventolera del otro espectacular correspondan al afán de poner remedio a lo que queriendo o sin querer queriendo se sugiere en el intento de interpretar anhelos que estimularían la demanda de una solidez a prueba de crisis de la civilización garantizada por la experiencia alucinatoria a partir de entrevistas con yaje-ceros urbanos tan emprendedores como Javier Lasso y Kajuyali Tsamani con sus respectivas malocas en la laguna de la Cocha y en las alturas de Chachagüí, a dos pasos de Pasto, viejos ami-gos, cuando la autora menciona “la inseguridad ontológica que vive una buena parte del mundo occidental”, porque en tal caso la gran ilusión telepática (por algún motivo, mote o motete en el siglo antepasado una de las primeras aproximaciones de los fitoquímicos al alcaloide de la *Banisteriopsis caapi* arrojó la chusca palabra compuesta “telepatina”) por decir algo suscepti-ble de traducir a taita Martín desde la vereda de Tamabioy hasta la Sultana del Valle u otra gran ciudad para cumplir casi en per-sona determinada cita destinerrante o clandestinada, esa ilusión no sacudiría y desenraizaría el convencimiento de lo idéntico que el susodicho paseo parece confundir con una selva de clau-sura demasiado culta, por no decir colonialmente entronizada en su propia cultura, no en las aulas verdes pintadas por Pablo Amaringo o Jeisson Castillo bajo la supervisión del Chullachaki y de la Tunda, mucho menos en la Universidad del Monte en que se graduaron Quintín Lame y el sacerdote nasa Álvaro Ulqué Choqué, sino la mismísima manigua sistemática de la metrópoli global, porque en tal caso además valdría la pena anotar que si algo abunda y sobra en los formatos mortíferos impuestos por un mundo ostentado en cuanto mundo a secas, sequísimas, des-hidratadas, occidentales o no, monoteístas y falogocéntricas, ese algo, ese bloque macizo, vendría a levantar justamente el reverberante edificio ontológico, fortín del Ser de inmodestas almenas dialécticas perfilando el horizonte de lo cómodo, lo dificultoso y lo confortablemente difícil, construcción pirami-dal de todos modos hostil a la insubstancial desmesura de lo

Indeed she has reasons, and something more, the anthropologist who gathers enough momentum from the first line of *La alteridad radical que cura – Neochamanismos yajeceros en Colombia* (*The Radical Alterity that Cures – Yajecero Neoshamanisms in Colombia*) to start off by just saying that “shamanism is in vogue.” A fertile paradox given that, at least since Eliade emphasized how susceptible the so-called “shaman” is to the modal guidelines of priestly behavior, some around here haven’t failed to point out the friction between the sharp-shooter of knowledge and of dangerous faith and the official in charge of what is well known and better believed, *payé / kumú* for the Tukano, sometimes wielding arguments that would justify a proposition along the lines of “*the Roman pontiff is in fashion*,” a statement that is tolerable to the point of banality because it conforms so well to obliging modifications applied, for the sake of strategy and advertising, to contemporary daring, exploited as a compass of meaning over the front of planetary domestication (wasn’t *Escándalo de lo Habitual* an album by Janés Addiction launched 26 years ago?), by virtue of which, with and without the prefix “neo-,” the alternative dawns: either they are incompatible, shamanism and fashion, or fashion is shamanistic. Yes or no?

Reasons, and more than reasons. Unless one half takes it as understood that the impossible matrixes of radical alterity – after catching sight of Segato’s archetypes, a dear friend whose theoretical commitments constitute the “medullar axis” of Alhena Caicedo-Fernández’s analysis, there is room to suspect a bazillionth redundance (the strainer of totalization spills extremely superfluous differential analogies): where and when would steps be taken that would be no strangers to radical alterity? some other that would fail to extirpate, strip and blind the same? a Zapatista’s face unseen that would not expropriate and deport the roots of the identical as it disarticulates specular reciprocity? – unless the wind gusts of the spectacular other are modeled in light of the effort to remedy what, wanting or wanting without wanting to²⁰, is suggested in the attempt to interpret yearnings that would stimulate demand for a solidity strong enough to withstand a crisis of civilization, warranted by the hallucinatory experience, on the basis of interviews with urban *yajeceros* as enterprising as Javier Lasso and Kajuyali Tsamani, each with their *maloca*, Javier’s in the Cocha lagoon and Kajuyali’s in the heights of Chachagüí, two steps away from Pasto, old friends, when the author mentions “the ontological insecurity experienced by a great part of the Western world,” because in that case the great telepathic illusion (for some reason, motif, nickname or motet²¹ one of the first approaches by phytochemists to *Banisteriopsis caapi*, during the next to last century, yielded the cute composite word “telepathine”), to say something that could translate *taita* Martín from the township of Tamabioy to the Sultana del Valle²² or some other big city, so that he may keep, almost in person, a particular appointment, destinerrant or clandestined, that illusion would not shake and uproot the certainty of the identical which the aforementioned

20

TN: *sin querer queriendo*, “wanting without wanting,” refers to a turn of phrase made popular by the character *El Chavo del 8* from the Mexican television show *Chespirito*.

21

TN: *por algún motivo, mote o motete*; *motivo* can be both “reason, motivation” and “motif.”

22

TN: The “Sultanness of the Valley” is a name for the city of Cali.

módico que nunca estará de moda porque propiamente hablando ni siquiera está.

A menos que el *trend* del momento no se enorgullezca de haber reducido todo el asunto al cinematográfico “lado oscuro” con la complicidad de los hechiceros de turno y coturno, por supuesto y repuesto, que bien podrían desfilan en equilibrio inestable sobre las pasarelas de los modistas mediáticos.

Y ya que no estamos o parecemos estar, ojo también al núcleo prefijal *auto-* (ojo o cualquier órgano que a uno le quede de tanto creer en la lectura y la interpretación por encima de un blindaje resbalado sobre pericos joyceánicos): lo que rueda por el camino que no tiene lados mayormente propios o reflexivamente autoritarios, “ahora” mismo o *maintenant*, en medio de un bostezo casi tan esforzadamente elaborado como el que entre los shipibos coincide con la puerta de los espíritus durante la toma, ahora mismo, debo haberlo leído o visto en alguna parte, en esta coyuntura evanescente del “*maintenant sans maintenance*” vivida por el otro que les digo al discurrir de trazas sin presencia charlando con Peter y David alrededor y a través del sitio en cuestión: “No es un lugar; no es un lugar que existe realmente. Es un ‘ven’. Es lo que llamo una afirmación que no es positiva. No existe, no está presente. Distingo siempre la afirmación y la posición de una positividad”.. Ahora bien, en serio, huelga admitir que si determinada alternativa dicotómica retumba con exceso de patetismo, una de las maneras de seguir más o menos adelante que no logro evitar que se me ocurra es la promesa de lo impermanente inseparable de la risa de aquel taita de Buenavista que tenía la costumbre de improvisar dilemas suficientemente arbitrarios para interrumpir la conversa con un tajante “¿sí o no?”, apesadumbrar el suspenso y contradecir en seguida la oposición binaria dando fe del bendito etnonímico: “¡Sional!”

stroll seems to confuse with a jungle whose cloistering would be too cultivated, not to say colonially enthroned in its own culture, not in the green classrooms painted by Pablo Amaringo or Jeisson Castillo with Chullachaki and La Tunda looking over them as they work, even less in the Universidad del Monte where Quintín Lame and the Nasa priest Alvaro Ulqué Choqué got their degrees, but instead the systematic thicket of the global metropolis itself, because in that case it would also be worth noting that if there is plenty and too much of something in the deadly formats imposed by a world shown off as just a world and really nothing more, dryly put to the point of dehydration, Western or not, monotheistic and phallogocentric, that something, that solid block, would come precisely to lift the reverberating ontological edifice, the fortress of Being whose immodest dialectical battlements outline the horizon of what is comfortable, what is difficult and what is comfortably hard, pyramidal construction in any case hostile to the insubstantial lack of measure of the modicum, which will never be in fashion because properly speaking it isn't even in.

Unless the current trend is not proud of having reduced the whole issue to the cinematographic "dark side" with the complicity of the spell casters currently on duty and wearing buskins, of course and spare parts²³, who could very well walk down the catwalks of media fashion designers in unstable equilibrium.

And since we aren't or we seem to be at it, let's also keep an eye on the prefix nucleus *auto-* (an eye or whatever organ one might have left after so much believing in reading and interpretation above an armor-plating slipped over Joyceanic parakeets): what rolls along the path with no sides that would be mostly its own or reflexively authoritarian, right "now" or *maintenant*, in the middle of a yawn almost as vigorously elaborate as the yawn that among the Shipibo coincides with the door of the spirits during the take, right now, I must have read it or seen it somewhere, in this evanescent juncture of the " `main-tenant' sans `maintenance'," lived by the other guy that I'm telling you about as he discusses traces without presence with Peter and David, around and through the site in question: - "It is not a place, it's not a place that really exists. It's a "come" [*viens*]; it is what I call an affirmation that is not positive. It doesn't exist, it isn't present. I always distinguish affirmation from the position of a positivity"... but now, seriously, there is no need to acknowledge that if a certain dichotomic alternative echoes all too pathetically, one of the ways to keep going more or less ahead that I cannot keep from thinking of is the promise of the impermanent glued to the laughter of that *taita* from Buenavista who had the habit of improvising dilemmas arbitrary enough to interrupt the chat with a cutting "yes or no?"²⁴, to aggrrieve the suspense and immediately contradict the binary opposition by vouching for the blessed ethnonymic: - "Siona!"

(TRANSLATED BY TUPAC CRUZ)

23

TN: *de turno y coturno, por supuesto y repuesto.*

24

TN: *¿sí o no?*

BIOGRAFÍAS

Brigitte Baptiste

(Bogotá, Colombia, 1963)

Bióloga de la Universidad Javeriana y una de las mayores expertas en temas ambientales y biodiversidad en Colombia. Realizó una maestría en Conservación y desarrollo tropical en la Universidad Internacional de Florida becada por la Comisión Fulbright, y un doctorado en Economía ecológica y manejo de recursos naturales en la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente dirige el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt y representa a Colombia ante varios organismos internacionales ambientales. Vive en Bogotá.

Rafael Castellanos Jiménez

(Bogotá, Colombia, 1975)

Doctor en Historia de la Filosofía, Universidad de París IV, Sorbona. Entre Berlín y Bogotá hizo parte de la creación de Bogotrax (festival gratuito y experimento socio-cultural; 2003-2013). Ha realizado proyectos artísticos, culturales y pedagógicos enfocados en Latinoamérica, alrededor de la relación entre la selva y la ciudad, la vida en el barrio y el territorio, entre ellos *Bajo el concreto la selva*, Galería *Neurotitan* (Berlín, 2014), exposición de muralistas contemporáneos suramericanos y el videoclip *S.O.S* (2013-2014), realizado en Manaos con el grupo de hip-hop bogotano *A la intemperie*. Actualmente tiene un trabajo en curso sobre las poéticas del hip-hop, el barrio, la selva, la "guerra", el desarraigo y la búsqueda a través del viaje como experiencia irrevocable de la otredad. Vive en Berlín.

Sanford Kwinter

(Canadá)

Escritor y teórico de la arquitectura con un doctorado en Literatura Comparada en la Universidad de Columbia. Cofundador, junto al diseñador Bruce Mau y el teórico Jonathan Crary, de la influyente editorial Zone Books. Ha enseñado en universidades como Rice, MIT, Columbia, Cornell y Harvard, y actualmente es profesor de Teoría y crítica de la arquitectura en el Instituto Pratt (Nueva York). Ha publicado ampliamente sobre aspectos filosóficos del diseño, la arquitectura y el urbanismo en libros como *Architectures of Time: Toward a Theory of the Event in Modernist Culture* (MIT Press, 2001); *Far from Equilibrium: Essays on Technology and Design Culture* (Actar Press, 2008), y *Requiem: For the City at the End of the Millennium* (Actar Press, 2010). Ha recibido reconocimientos del Canada Arts Council y del Getty Center for the History of Art and the Humanities. También recibió el premio de arquitectura de la American Academy of Arts and Letters (2013). Vive en Nueva York.

Bruno Mazzoldi

(Milán, Italia, 1942)

Residente en Colombia desde 1960. Ha enseñado en la Escuela Normal para Varones de Fonseca, Baja Guajira, el Colegio Junín de la Isla de Providencia, la Universidad del Cauca y la Universidad de Nariño. A comienzos de los años 70 se desempeñó como vocalista del grupo de jazz de Peggy Dromgold. En 1994, y al filo del II Congreso para el Estudio de los Estados Modificados de la Conciencia, celebrado en Lérida, España, tuvo ocasión de exponer por última vez algunos rodeos gráficos bajo el título *Cuatro episodios de humorismo místico*. Entre unos cuantos

escritos publicados en el país y en el exterior cabe mencionar los textos redactados al borde de la obra de José A. Restrepo: *Proyecto "Tableaux mourants"* (2004); *Verme dormido - Jobs de Benjamín, Derrida y Restrepo* (2006); "Emails" en *Ejercicios espirituales* (2015). Vive en Pasto.

Warren Neidich

(Nueva York, EE. UU., 1958)

Fundador del Saas Fee Summer Institute of Art y artista post-conceptual que cuenta entre sus intereses la fotografía, el video, la neurociencia cognitiva, la medicina y la arquitectura. Ha recibido premios como el Vilém Flusser Theory Award, Transmediale (Berlín, 2010); beca Fulbright (2011 y 2013) y la AHRB/ACE Arts and Science Research Fellowship (Reino Unido, 2004). Entre sus exposiciones individuales están *Sacred Spaces of the Incorrigible Anarchy of Time*, Barbara Seiler Gallery (Zúrich, 2016); *Equal not Equal*, LAXART (Los Ángeles, 2015); *The Noologist's Handbook*, P74 Gallery (Ljubljana, 2012), y *Horizon Swell*, Fons Welters Gallery (Ámsterdam, 2011). Sus libros *The Psychopathologies of Cognitive Capitalism Part 3* (Archive Press) y *Resistance is Fertile* (Merve Verlag) se editarán este año. Vive en Los Ángeles y Berlín.

Florencia Portocarrero

(Lima, Perú, 1981)

Investigadora, curadora independiente y psicoterapeuta. Estudió Psicología Clínica en la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde también se recibió como Magíster en Estudios Teóricos en Psicoanálisis. Durante 2012/2013 participó en el programa curatorial de 'de Appel Arts Centre' (Ámsterdam) y recientemente se graduó con honores de la maestría en

BIOGRAPHIES

Brigitte Baptiste

(Bogotá, Colombia, 1963)

A biologist from the Javeriana University (Bogotá), she is one of the leading experts in Colombia in the field of the environment and biodiversity. She won a Fulbright Commission Scholarship to do a MSc in Conservation and Tropical Conservation at Florida International University and has a PhD in Ecological Economy and the Management of Natural Resources from the Universidad Autónoma of Barcelona. She is currently the director of the Alexander von Humboldt Institute for the Investigation of Biological Resources and has represented Colombia at a variety of international environmental organizations. She lives in Bogotá.

Rafael Castellanos Jiménez

(Bogotá, Colombia, 1975)

He has a PhD in History of Philosophy from Paris University IV, the Sorbonne. Working between Berlin and Bogotá, he took part in the creation of Bogotrax (a free festival and socio-cultural experiment; 2003-2013). He has undertaken artistic, cultural and pedagogical projects focused on Latin America, which revolve around the relation between the jungle and the city and between neighborhood life and the territory, among them *Bajo el concreto la selva* [Under the concrete, the jungle], Neurotitan Gallery (Berlin, 2014), an exhibition of contemporary South American muralists and the videoclip *S.O.S.* (2013-2014), made in Manaus with a Bogotá hip-hop group, *A la intemperie* [In the open air]. He is currently working on the poetics of hip-hop, the neighborhood, the

jungle, the “war”, uprooting and the quest, through traveling, for the irrevocable experience of otherness. He lives in Berlin.

Sanford Kwinter

(Canada)

A writer and theoretician of architecture with a doctorate in Comparative Literature from Columbia University, he is the co-founder, along with the designer Bruce May and the theoretician Jonathan Crary, of the influential *Zone Books*. He has taught at Rice, MIT, Columbia, Cornell and Harvard, and is currently Professor of Architectural Theory and Criticism at the Pratt Institute (New York). He has published a wide range of books on the philosophical aspects of design, architecture and urbanism, such as *Architectures of Time: Toward a Theory of the Event in Modernist Culture* (MIT Press, 2001); *Far from Equilibrium: Essays on Technology and Design Culture* (Actar Press, 2008), and *Requiem: For the City at the End of the Millennium* (Actar Press, 2010). He has received awards from the Canada Arts Council, the Getty Center for the History of Arts and Humanities and the architecture prize of the American Academy of Arts and Letters (2013). He lives in New York.

Bruno Mazzoldi

(Milan, Italy, 1942)

A resident of Colombia since 1960, he has taught at the Escuela Normal para Varones [Boys' School], Fonseca, Lower Guajira; the Junín High School on the island of Providencia; Cauca University and Nariño University. At the beginning of the 1970's he was the vocalist of the Peggy Dromgold jazz group. In 1994, during a fringe

event at the 2nd Congress for the Study for Altered States of Awareness, held in Lérida, Spain, he exhibited the last of some graphic commentaries he made, entitled *Four episodes of mystical humorism*. Among a variety of essays he has published, it is worth mentioning his analysis of the work of José A. Restrepo: *Proyecto “Tableaux mouvants”* (2004); *Verme dormido - Jobs de Benjamin, Derrida y Restrepo* [To see me asleep - the Jobs of Benjamín, Derrida and Restrepo] (2006); and “Emails” en *Ejercicios espirituales* [Spiritual Exercises] (2015). He lives in Pasto.

Warren Neidich

(New York, U.S., 1958)

Founder of the Saas Fee Summer Institute of Art and post-conceptual artist, his interests include photography, video, cognitive neuroscience, medicine and architecture. He has received awards like the Vilém Flusser Theory Award, Transmediale (Berlin, 2010); a Fulbright Fellowship (2011 and 2013) and the AHRB/ACE Arts and Science Research Fellowship (United Kingdom, 2004). Among his individual exhibitions are: *Sacred Spaces of the Incorrigible Anarchy of Time*, Barbara Seiler Gallery (Zurich, 2016); *Equal not Equal*, LAXART (Los Angeles, 2015); *The Noologist's Handbook*, Gallery (Ljubljana, 2012), and *Horizon Swell*, Fons Welters Gallery (Amsterdam, 2011). His books *The Psychopathologies of Cognitive Capitalism Part 3* (Archive Press) and *Resistance is Fertile* (Merve Verlag) will be published this year. He lives in Los Angeles and Berlin.

Teoría del Arte Contemporáneo, Universidad de Goldsmiths (Londres). Portocarrero escribe regularmente en la revista internacional de arte contemporáneo *Artishock* y ha contribuido con sus textos sobre arte y cultura en numerosos catálogos y publicaciones. En Lima fue cofundadora del espacio de arte independiente Bisagra y curadora del programa público de Proyecto AMIL. Vive en Lima.

John Welchman

(1958)

Profesor de historia del arte en la Universidad de California, San Diego. Ha escrito para medios como *Art Forum*, *The New York Times* y *The Economist*. Es autor de los libros *Modernism Relocated: Towards a Cultural Studies of Visual Modernity* (Allen & Unwin, 1995), *Invisible Colours: A Visual History of Titles* (Yale UP, 1997), *Art After Appropriation: Essays on Art in the 1990s* (Routledge, 2001), y *Past Realization: Essays on European Contemporary Art* (Sternberg Press, 2015). Además de numerosas publicaciones académicas, ha editado varios volúmenes de escritos y entrevistas del artista Mike Kelley. Vive en San Diego.

Florencia Portocarrero

(Lima, Perú, 1981)

An investigator, independent curator and psychotherapist, she studied Clinical Psychology at the Pontificia Universidad Católica of Peru, where she was also awarded a MA in Theoretical Studies in Psychoanalysis. During 2012-2013, she participated in the curatorial program of the Appel Arts Centre (Amsterdam) and she recently graduated with honors from a MA in Theory of Contemporary Art from Goldsmiths University (London). Portocarrero periodically writes for the international magazine of contemporary art, *Artishock*, and has published her essays on art and culture in many catalogues and publications. In Lima, she was the co-founder of the independent art venue, Bisagra, and curator of the public program of the AMIL project. She lives in Lima.

John Welchman

(1958)

Professor of art history in the Visual Arts department at the University of California, San Diego. He has contributed to publications like *Screen*, *Art Forum*, *The New York Times* and *The Economist*. His books include *Modernism Relocated: Towards a Cultural Studies of Visual Modernity* (Allen & Unwin, 1995), *Invisible Colours: A Visual History of Titles* (Yale UP, 1997), *Art After Appropriation: Essays on Art in the 1990s* (Routledge, 2001), and *Past Realization: Essays on European Contemporary Art* (Sternberg Press, 2015). He has edited a number of academic publications and several volumes of interviews and writings by the artist Mike Kelley. He lives in San Diego.

Impreso en diciembre de 2016,
en Bogotá, Colombia

Un proyecto de:



Agradecimientos especiales:



CONTENTS

Víctor Albarracín
INTRODUCTION

9

Florencia Portocarrero
**THOUGHTS ON WELLBEING
IN THE CONTEMPORARY WORLD:
A COMPARATIVE APPROACH**

13

Rafael Castellanos
TOXICONOMIES

35

Brigitte Baptiste
**QUEER ECOLOGIES /
SCANDALOUS LANDSCAPES**

47

Warren Neidich
**THE BRAIN WITHOUT ORGANS: AYAHUASCA
AND THE THEORY OF NEURAL REGRESSION**

51

Sanford Kwinter
ARE YOU EXPERIENCED?

83

John C. Welchman
**BEAM ME DOWN: GUIDANCE DEVICES AND
AFTEREFFECTS OF THE PSYCHOTROPIC
IMAGINARY IN THE WORK OF JIM SHAW
AND MIKE KELLEY**

113

Bruno Mazzoldi
**"NOW"
(UNDATED AND IN PUTUMAYO
QUOTATION MARKS) THE POPE
IS IN FASHION**

161

BIOGRAPHIES

177





En esta era del capitalismo cognitivo, el cerebro es la fábrica. Hoy, la gestión de información, la creación de contenidos y el consumo de espectáculos forman parte de una trama compleja que moldea ese mundo al que consideramos “real”, aunque la “realidad” no sea más que un nombre para la fantasía generada como la imposición de un poder sobre sus sujetos. Al mismo tiempo, sabemos que todo eso que entendemos por realidad no es inamovible. En el seminario Psicotropismos, realizado en el marco del 44 Sal6n Nacional de Artistas, una variedad de invitados de disciplinas y pa6ses diversos contemplaron, inspirados por las posibilidades de las drogas, el psicoan6lisis y otras actividades, nuevas formas de construir el presente.

In this era of cognitive capitalism, the brain is the factory. Today, the processing of information, content-creation and spectacle-consumption are part of an intricate mesh that molds this world that we consider “real,” although “reality” may be nothing more than a name for the fantasy generated as an order is imposed onto its subjects. At the same time, we know that what we understand as reality is not fixed. At the Psychotropism Seminar, part of the 44th National Salon of Artists, speakers from a variety of countries and backgrounds examined, inspired by the possibilities of drugs, psychoanalysis and other related endeavors, new forms of building the present.



Textos de / Texts by

Brigitte Baptiste, Rafael Castellanos, Sanford Kwinter, Bruno Mazzoldi, Warren Neidich, Florencia Portocarrero, John C. Welchman

Editado por / Edited by

V6ctor Albarrac6n & Warren Neidich