

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

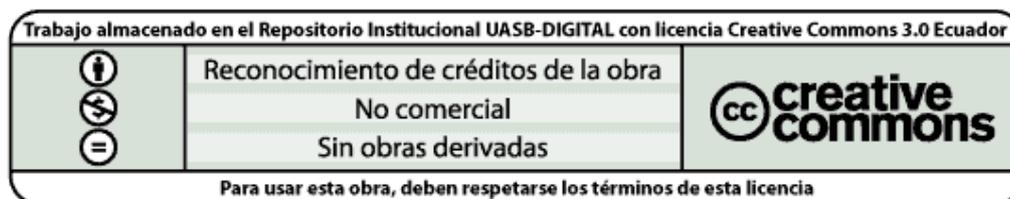
Doctorado en Literatura Latinoamericana

**Representaciones de futurización y desfuturización de la nación, sus
desarrollos tecnológico-políticos y del lugar del ser humano en
sociedad en la literatura de ciencia ficción del área andina (Siglos XIX,
XX y XXI)**

Iván Fernando Rodrigo Mendizábal

Tutor: Fernando Balseca Franco

Quito, 2018



CLÁUSULA DE CESIÓN DE DERECHO DE PUBLICACIÓN DE TESIS

Yo, Iván Fernando Rodrigo Mendizábal, autor de la tesis intitulada “Representaciones de futurización y desfuturización de la nación, sus desarrollos tecnológico-políticos y del lugar del ser humano en la literatura de la ciencia ficción del área andina (siglos XIX, XX y XXI)”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Doctor en Literatura Latinoamericana en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo, por lo tanto, la Universidad utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en formato virtual, electrónico, digital u óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Fecha.

Firma:

RESUMEN

Este estudio se centra en la literatura de ciencia ficción de cinco países andinos: Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú, en tres períodos diferenciados definidos como siguen (correspondientes a la periodización; siglo XIX, XX y XXI). En el primero, la ficción prospectiva utópica, se analiza la visión positivista de novelas que anticipan el futuro, idean y reflexionan otra nación, su constitución en un territorio, su manejo eficiente de la ciencia y la tecnología, bajo el deseo de concretar el progreso y establecer un régimen político acorde con el tiempo utópico del capital. En el segundo, la ciencia ficción escéptico metafísica, se estudia cómo el modelo de futuro de sociedad y nación, que conlleva un ordenamiento del paisaje, del Estado-nación y del trabajo, supone un régimen de control defendido por sus promotores, observado por visitantes del pasado con la consecuente conclusión que tal modelo de nación y Estado es totalitario donde la vida es inmunizada y sacrificada, donde se racionaliza la libertad, ejerciendo el mal en forma política. En el tercero, la ciencia ficción poshistórica, se examina determinados modelos de sociedad andinas donde, por el fracaso de las políticas de concretar la Modernidad, el deterioro de sus paisajes, de sus habitantes, de sus instituciones sociopolíticas fundamentales, reina un ambiente opresivo por la violencia sistémica; en aquellas ya no existe una nación sino multiplicidad de fragmentos de nación o identidades nacionales recorriendo el paisaje de ruinas y tratando de recomponer sus vidas sin esperanza y tratando de abrazar un nuevo horizonte de expectativas, queriendo desentenderse del capitalismo occidental. Se concluye con una reflexión acerca de la comunidad que viene dentro de las representaciones de la ciencia ficción. El tema clave de este estudio, en este marco, fue las representaciones de nación en los tres períodos literarios de la ciencia ficción andina si se entiende que, esta como discurso literario, permite la reflexividad de la realidad sociopolítica actual toda vez que hace un distanciamiento cognitivo y, con ello, se produce un *novum*. Este tiene que ver con los usos, asertos y fracasos de la ciencia y la tecnología en la vida social y política de las sociedades, pero, sobre todo, ya en cuanto a las representaciones en tiempo de futuro, es decir de futurización, tal *novum* en realidad tiene que ver con la libertad del ser andino. Por ello se concluye con una propuesta de ver tales representaciones de la ciencia ficción desde la perspectiva de la antropología especulativa.

AGRADECIMIENTOS

La presente tesis doctoral fue concluida gracias a una beca otorgada por la Universidad Andina Simón Bolívar-sede Ecuador, entre 2016 y 2017. Esta fue producto de una investigación en una zona de la literatura que en los países andinos ha sido ignorada y recién reivindicada en los estudios literarios, sociales y políticos por un puñado de académicos, sin descontar el denodado interés de escritores para seguir bregando en los territorios de la ciencia ficción. Esta investigación se nutrió de las voces, comentarios, ideas, intercambios de literatura, de académicos, a quienes agradezco fuertemente como: Fernando Balseca Franco, de la UASB-Ec, el cual supo centrar mi mirada hacia ciertos aspectos que tratan esta tesis; a Julio Ramos, de la University of Berkeley, con sus indicaciones y sus siempre inquietas perspectivas; a Gina Saraceni, de la Pontificia Universidad Javeriana, poeta y sugerente lectora; a Michael Handelsman, de la University of Tennessee, y a Santiago Cevallos, de la UASB-Ec, con sus preguntas y sus orientaciones; a Alex Schlenker, de la UASB-Ec, por sus palabras y nuevas perspectivas que han permitido darle el giro final a esta tesis; a Raúl Serrano de la UASB-Ec, por sus diálogos para encarar con la muestra de estudio; a César Montaña Galarza, de la UASB-Ec, por las primeras guías. Igualmente fueron fructíferas las conversaciones con colegas investigadores y compañeros del doctorado, en particular, Marcel Velázquez Castro, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Juan Manuel Acevedo, de la Universidad del Quindío, de quienes aprendí mucho. Enriquecieron igualmente mi trabajo, investigadores como Daniel López Jiménez, Juan David Bernal, Ana María Pozo, compañeros de la Universidad de Los Hemisferios, todos ellos con luces para seguir pensando en tiempo futuro. Sin duda el impulso investigativo también fue motivado por profesores y entusiastas de la ciencia ficción como: Rachel Haywood-Ferreira, de la Iowa State University, quien me introdujo a escribir sobre la historia de la ciencia ficción ecuatoriana y boliviana y ser parte de la Science Fiction Encyclopedia; Tanya Tynjälä (nacida Moscoso Delgado), de la Universidad de Helsinki, inquieta escritora y activista de la ciencia ficción que me introdujo a ser parte de la benemérita revista internacional de divulgación Amazing Stories; ambas publicaciones fueron los lugares de consulta pero también para hacer mis

anotaciones y socializarlas al público internacional; Luis Cano, de la University of Tennessee, investigador de la ciencia ficción; Marcelo Novoa, profesor de la Universidad de Valparaíso, escritor y ensayista quien me ubicó brevemente en el mundo de la ciencia ficción chilena; el investigador boliviano Elías Blanco Mamani que posee una impresionante biblioteca y un acervo documental. En Ecuador, mi trabajo convocó a escritores e investigadores quienes también aportaron con granitos de arena: Fernando Naranjo Espinosa, Jorge Valentín Miño, Cristián Londoño Proaño, entre otros. A todos ellos mi agradecimiento. Y en forma especial a mi compañera, amiga, confidente, María José Chiriboga Ante y a mi hijo, Sergio Iván Rodrigo Vaca, este último quien ha ido aportando con ideas sobre las ciencias duras dada su profesión. Y a la distancia a mis padres, Johnny Rodrigo Viscarra y Blanca Mendizábal Herrera, quienes, desde Bolivia, mi tierra, siempre estuvieron pendientes de mi trabajo al igual que mis hermanos. Un agradecimiento personal y mi admiración también a Enrique Ayala Mora, exrector de la Universidad Andina Simón Bolívar-sede Ecuador.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO UNO	21
LA COMUNIDAD EN CLAVE DE FUTURO	21
1. Determinaciones de época	21
2. Las ficciones prospectivas utópicas en Latinoamérica y en el área andina	24
3. La premisa: el viaje hacia el liberalismo utópico	27
4. Las estrategias para idear los mundos posibles utópicos	32
5. Estructuras representacionales	37
6. Programa utópico	40
6.1. Versión de la realidad.....	40
6.2. Deseo de futurización.....	52
6.2.1. El paisaje urbano de la comunidad intencional utópica	53
6.2.2. Las ciencias y las tecnologías en el gobierno de la ciudad-nación	62
6.2.3. Exposición mítico-tecnológica de la sociedad utópica	81
6.2.4. El Hombre-mito andino y su encuentro con la Patria	86
7. Impulso utópico	93
7.1. Ansiada Patria.....	93
7.1.1. Una nueva ciudad-país-mundo posible para la comunidad utópica andina	93
7.1.2. El proyecto de la comunidad intencional-nación: la politeia	95
7.2. La politeia desde lo mítico	97
7.2.1. La estructura la polis: Cosmópolis y tecnología de gobierno	100
7.2.2. El componente social clave para la constitución del Estado utópico	108
7.2.3. La Patria-el Padre: la cultura andina	111
8. La futurización como dimensión antropológica: significancia del discurso	117
CAPÍTULO DOS	121
LA COMUNIDAD DETERMINADA POR EL MAL	121
1. Un marco situacional	121
2. Las ficciones del escepticismo metafísico andinas	126
3. El problema en el interior de la antiutopía	129

4. Desplazamiento/emplazamiento	132
5. Programa antiutópico.....	136
5.1. Futurización anticipada	136
5.1.1. La vida y la organización social del futuro	136
5.1.2. Productividad y ordenamiento político: el papel de las ciencias y las tecnologías	146
5.2. Proyectos de vida (no) futura	173
5.3. Versión de la realidad con base en el mal	181
5.3.1. El cadáver del padre/de la Patria	182
5.3.2. La causa de la necesidad del orden	187
6. Bloqueo del impulso utópico	195
6.1. Renuncia a una patria: mundo posible como caverna	195
6.1.1. La función de la autoridad/poder	197
6.1.2. La entidad visible/invisible: el Estado-nación futurista	200
6.1.3. La organización: el Estado-nación totalitarista futurista.....	205
6.2. Ciencia y tecnologías para la sujeción (o la liberación) del pueblo	209
6.2.1. La cuestión del sujeto.....	211
6.3. Desencanto y liberación	217
7. La negatividad, la estética de desencanto	227
CAPÍTULO TRES	231
LA COMUNIDAD IMPOSIBLE.....	231
1. Puente entre los siglos XX y XXI.....	231
2. La ciencia ficción poshistórica andina	236
3. Mundos posibles desde lo poshistórico: el archivo y la Historia	239
4. El lugar desde el que se lee el mundo posible	250
5. Programa distópico: la comunidad imposible futurista	253
5.1. Delimitando el lugar de crisis: ordenamiento social y territorial	253
5.2. Formaciones de poder en relación con las formaciones sociales	262
5.2.1. Vida supeditada por el dominio del poder	262
5.2.2. Corporalidades otras	276
6. Refundación.....	293
6.1. Versión con base en las tecnologías sociales y la tecnociencia.....	293
6.2. Tecnociencia futurista como medio para articular un mundo nuevo.....	294
6.3. Espacio-tiempo liminal.....	313
7. Poscomunidad	318

7.1. Del país de la ficción al país de lo real	318
7.2. Un tipo de horizonte	322
8. ¿Una nueva política para una nueva nación del futuro?.....	334
CONCLUSIÓN.....	341
LA CIENCIA FICCIÓN SOBRE LA NACIÓN COMO ANTROPOLOGÍA ESPECULATIVA	341
BIBLIOGRAFÍA.....	353
ANEXO	402
LOS MODELOS DE LAS NOVELAS ANALIZADAS	402

Como el mundo es –esto es, fuera del mundo
(Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*)

El futuro no tiene realidad sino como esperanza presente
(Jorge Luis Borges, “Tlön, Uqbar, Orbius Tertius”,
Ficciones)

INTRODUCCIÓN

El presente estudio busca reflexionar sobre el desarrollo de la literatura de ciencia ficción¹ en el área cultural andina² (Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile)³ y su relación con la ideación prospectiva de la nación durante y luego de la constitución de las repúblicas, su postura crítica ante la “civilización técnica occidental” (Lorca 2010, 14-15) y la tecnociencia, cuando el Estado-nación se convierte en un entorno incierto para pensar el futuro, y, por último, el perfil desesperanzador de una posnación desestructurada que no ha logrado concretar sus ideales.

Se discute cómo los contextos sociopolíticos y las determinaciones científico-tecnológicas ayudaron a representar ficciones de la nación andina en el XIX y el XX, y cómo estas derivaron en imágenes contrapuestas con la posnación y lo plurinacional, con representaciones de enclaves sociopolíticos problemáticos desde finales del XX hasta el siglo XXI, bajo la perspectiva de la futurización o de la desfuturización. Guio la pregunta: ¿Las representaciones de futurización o de desfuturización de lo social y lo humano, trazadas en la literatura de la ciencia ficción del área cultural andina (Bolivia,

¹ Las referencias sobre la historia de la ciencia ficción sudamericana hoy son rastreables en los estudios académicos: es el trabajo conjunto de Molina-Gavilán, Bell, Fernández Delgado, Ginway, Pestarini, Toledano Redondo (2007), Haywood Ferreira (2008, 2011, 2014) y Cano (2006); sobre la moderna ciencia ficción: Córdoba Cornejo (2011), Kurlat Ares (2012), Ginway y Brown (2012), Mejía Rivera (2012) y el índice de escritores latinoamericanos de ciencia ficción, editado por Lockhart (2004). Respecto a la historia de la ciencia ficción andina, en particular, Bolivia y Ecuador, redacté dos artículos para *The Encyclopedia of Science Fiction* (2014a, 2014c) en su versión *online* (Clute et al. 2014); dicha enciclopedia fue una fuente para esta investigación con las entradas escritas por otros académicos como: sobre Chile, Bell (2011); Colombia, Burgos-López y la citada Bell (2011); y Perú, Honores y Bell (2013).

² Soy consciente que esta denominación que uso para este estudio puede ser arbitraria. Rama postula que el “área cultural andina” supone una vasta zona que aglutina regiones internas y urbes que actúan como sus mediadores, asentada y delimitada por la cordillera de Los Andes y definida por culturas en principio originarias y luego sociedades duales refractarias de las transformaciones de la Modernidad (1982, 124). Es evidente que la cordillera atraviesa el continente suramericano y congrega a más países de los citados acá. Asumo la postura de Kalimán de definir al área cultural andina, con los países enunciados, en sentido de una región, una circunscripción espacio-temporal donde sitúo mi objeto de estudio, delimitada de manera empírica como instrumento para situar las representaciones y modelar los flujos comunicativos literarios (1999, 12 y 15) como son los correspondientes a los de la ciencia ficción “andina”.

³ Al levantar información sobre el desarrollo de la ciencia ficción de los países citados, también se hallaron trabajos sobre Chile: Bell y Hassón (1998), Vega (2006), Novoa (2006), Areco (2009), y ella junto a Moreno y Boussard (2013); Colombia: Bastidas Pérez (2012), Mejía Rivera (2012) y Ramiro-Avilés (2013); y Perú: Abraham (2012). No se ubicó bibliografía sobre Bolivia y Ecuador, aunque sobre algunas obras o autores locales existen artículos y referencias en *blogs*, periódicos y revistas de divulgación; para el caso diseñé una bitácora *online*: *Ciencia ficción en Ecuador*, para la recolección de información y de anotaciones propias sobre ciencia ficción desde 2013.

Chile, Colombia, Ecuador y Perú), al objetivar ficticiamente los desarrollos científico-tecnológico-políticos, son discursos que validan o contraponen los proyectos nacionales, postnacionales y plurinacionales?

Parto de la premisa que la ciencia ficción idea imágenes de futuro. Interesó señalar el lugar del ser humano andino como parte de aquellas y de las objetivaciones ficticias de los desarrollos científico-tecnológico-políticos, siendo actor/agente de la nación, la posnación, o de lo que hoy se prefigura en el área andina, la plurinación, que reivindica pluralidad de formaciones sociales.

En el marco de la investigación un tema esencial es la representación, entendida como “la producción de sentido de los conceptos en nuestras mentes mediante el lenguaje” (Hall 1997, 17). En el constructivismo, tal producción se hace según el “sistema de representación”, la cultura, lugar de los “mapas mentales compartidos” y de las ideas de mundo, plasmados en el lenguaje que, para este estudio, derivan en la escritura literaria. En la ciencia ficción habría una realidad distinta imaginada por el escritor, donde se traducen inquietudes que subyacen en el entorno cultural o político al que pertenece, con el que dialoga y al que connota: sus representaciones visibilizan ideas actuales en planos futuros para provocar la producción de sentido en el lector.

Considero la ciencia ficción un discurso literario. Uso *discurso* frente a *género*, en el sentido de Barthes: si género es una categoría estética que ata un texto a una tradición, discurso sería una disposición textual translingüística con implicancias ideológicas y/o míticas (2000b, 200, 2002b, 38 y 66); a la par, en concordancia con Hall (quien glosa a Foucault), reafirmo que un discurso delimita el significado: “construye el tópico [que] define y produce los objetos del conocimiento, [discurso que además] gobierna el modo cómo se puede hablar y razonar acerca de [tal] tópico” (1997, 44); a su vez, acojo la proposición de Jameson, para quien el discurso es una “construcción ideal [de una cierta formación social] que no es nunca enteramente visible ni plenamente presente en ninguno de sus enunciados individuales” (1989, 71), dado en *ideologemas*, enunciados estructurales ambiguos o “pseudoideas”, “un sistema conceptual o de creencias, unos valores abstractos, unas opiniones y prejuicios, o también ‘protonarraciones’, especie de fantasías de clase última sobre ‘personajes colectivos’ que son las clases en oposición” (1989, 71). Se dirá que en el discurso de la ciencia ficción hay temas y objetos de conocimiento propio, la ciencia y la tecnología,

que rigen la lectura y la producción de sentido. Tales objetos remiten, en lo textual-simbólico, a valores de una formación social. El discurso de la ciencia ficción andina se estudia desde las representaciones de futuro o de desfuturo de tales formaciones sociales, respecto de las mutaciones de la nación, la posnación, hasta la plurinación.

Desde ya las imágenes de futuro o de desfuturo nutren las páginas de la ciencia ficción con relatos hipotéticos de mundos alternos con convenciones propias, donde la ciencia y/o la tecnología inspiran representaciones especulativas anticipatorias. El vínculo de la ciencia ficción con la futurización o la desfuturización, donde se plasman positiva o negativamente formas organizativas, encuadra inquietudes sociopolíticas y económicas del escritor respecto a cómo la ciencia y su correlato, la tecnología, son categóricas. Innerarity nos dice que define al ser humano su capacidad de futurizar, “de proyectarse hacia el futuro y anticiparlo en términos de imaginario, expectativa, proyecto y determinación” (2009, 205). La futurización en Occidente fue constante en la Modernidad si la pensamos como una política de disciplinamiento del futuro de la naturaleza en forma metódica, contra la anticipación “irracional” de las sociedades tradicionales basada en oráculos y profecías (2009, 65 y 12). La tensión entre formas racionales de anticipar y especular sobre el futuro, y las que las han criticado, fue otra constante, reproducida también en la literatura. Frente a los proyectos futurizadores también están los desfuturizadores, críticos a tal racionalidad y de los modelos absolutistas de construcción de sociedad, etc., y, sobre todo, la pugna en el interior de las democracias occidentales que anclaron el pensar el futuro en el presente, desestructurando la relación con el futuro, extenuando el deseo de libertad, haciendo surgir el miedo e incitando al individualismo brutal, donde se impone la prevención o la precaución más que el proyecto, la anticipación y lo prospectivo (2009, 15).

La futurización y la desfuturización en este estudio son perspectivas del discurso de la ciencia ficción cuando unen la imaginación y el “horizonte de expectativas” o la “presencia del futuro” (Koselleck 1993, 339) en el imaginario de formaciones sociales, al sujetarse o superar los condicionamientos del uso de la ciencia y la tecnología, traducidos en relatos de sociedades ficticias desde el dominio de lo sociopolítico. Siendo la base de su discursividad la relación con lo extrapolativo que implica su naturaleza, con Luhmann (1992), pienso que en las imágenes utópico políticas del XIX brota el sentido futurizador al racionalizar el horizonte de expectativas en el plano de

gobierno, pero que en el XX y XXI, frente a las crisis provocadas por gobiernos e ideologías que someten la idea de futuro, tal sentido futurizador se obtura y es retomado por la ciencia ficción. Si bien Ludmer identifica el afán utópico con la ficción especulativa, discurso literario moderno cuya base es un universo que parte de cero en el que se propone otra forma de conocimiento, extrapolando la realidad, recodificándola “como si” y postulándola como pura posibilidad (2010, 10), diré que, si hay una mirada desfuturizadora, esta usa las mismas estrategias narrativas del discurso futurizador, invirtiendo tal conocimiento hasta mostrarlo como obturado o bloqueado.

En el discurso futurizador/desfuturizador habría un horizonte ilusorio hacia lo venidero y la anticipación de sus consecuencias; cualquiera de sus combinaciones produce tensiones que discuto, entre el presente proyectado/extrapolado, con el futuro anticipado/adelantado: “se puede usar un futuro desfuturizado por la tecnología como un presente ficticio del que se escoge nuestro presente-presente para convertirlo en un pasado posible de presentes futuros” (Luhmann 1992, 174). Esta idea encierra una paradoja, pero su enunciación lleva a definir la ciencia ficción, la cual para Suvin es:

como un relato ficcional que determinado por el dispositivo literario hegemónico de un *locus* y/o por el *dramatis personae* que (1) es radicalmente, o al menos significativamente, diferente del tiempo empírico, del lugar y de los personajes de la ficción “mimética” o naturalista, y que (2) es, sin embargo (en la medida en que la ciencia ficción se diferencia de otros géneros como los “fantásticos”, es decir, conjuntos de relatos de ficción sin validación empírica), percibido simultáneamente como si no fuera posible dentro de las normas cognitivas de época (cosmológicos y antropológicos) del autor. (1979, viii)

La ciencia ficción expone un espacio-tiempo distinto del empírico real; contra la mimesis, crea un espacio-tiempo “otro”, con sus normas y articulación. Esto es por el *distanciamiento cognitivo* (Suvin 1979, 4): “Una representación que distancia es la que nos permite reconocer su tema, pero al mismo tiempo le hace parecer como desconocida” (B. Brecht cit. por Suvin 1979, 6). Con el distanciamiento los referentes de mundo se futurizan/desfuturizan, y los hechos/tecnologías se vuelven extrañas o inexistentes, lo que da lugar a lo *cognitivo*. Suvin dice así de aquella: “un género literario cuyas condiciones necesarias y suficientes son la presencia y la interacción del distanciamiento y de la cognición, y cuyo principal recurso formal es un marco imaginativo alternativo distinto del ambiente empírico del autor” (1979, 7-8).

La cognición es la creación de una realidad distinta de la real. La cognición sería relativa a la ciencia y el distanciamiento a la ficción (Suvin 1979, 13). Habría un cambio de los hechos antes que el reflejo del contexto del escritor (1979, 10). La ciencia ficción toma asuntos de la ciencia y la tecnología para especular sobre la realidad en marcos alternos. Esto lleva al *novum* (vocablo prestado de E. Bloch): “la ciencia ficción se distingue por el predominio narrativo o la hegemonía de un ‘*novum*’ ficticio (novedad, innovación) validado por la lógica cognitiva” (1979, 63).

El *novum* es el medio del distanciamiento cognitivo y la estrategia donde lo representado como *nuevo futuro*, diferente y alterno, confronta y determina el contrato con el lector. Por eso se dice: “El *novum* de la innovación cognitiva es un fenómeno totalizador o una relación que se desvía del autor y de la norma del lector implícito respecto de la realidad” (Suvin 1979, 64). Con este se harían representaciones o significancias propias de ciertas entidades o de situaciones del tiempo actual con aquellos desconocidos o los que se presentan como “Otros”, vistos como nuevos prototipos o nuevas identidades socioculturales.

Desde lo indicado, lo nacional/lo posnacional/lo plurinacional, son dominios para leer la ciencia ficción andina para sacarle de su relegamiento del canon nacional: ser literatura de masas, inverosímil, especulativa fantástica, etc. (Mouralis 1978; Cano 2006). Para ligar la ciencia ficción con la nación hay que pensarla desde lo político. Dice Rancière: “La expresión ‘política de la literatura’ implica que la literatura hace política en tanto literatura” (2011, 15). La ciencia ficción está inserta dentro de lo político al dialogar con la realidad, contra la idea de que crea sociedades y tecnologías fantásticas desconectadas de aquella. Esto lo hace designando objetos y situaciones dentro de un orden social y económico rodeado de algún imaginario científico y tecnológico. De ahí que Dick señale que el objeto de los relatos de ciencia ficción no sean los viajes al futuro y la exhibición de tecnologías fantásticas hoy desconocidas; importa que en ellos haya una sociedad desconocida que refleje alguna determinación actual. Tal reflejo actuaría como un salto o una imagen mirada en sesgo, donde la sociedad expuesta sería alterna (1995, 99) con formaciones sociopolíticas complejas. Cuando Rancière señala que “la política es la constitución de una esfera de experiencia específica donde se postula que ciertos objetos son comunes y se considera que ciertos sujetos son capaces de designar tales objetos y de argumentar sobre su tema” (2011,

15), está diciendo que la política es la práctica que aúna intereses de quienes están involucrados en asuntos de la vida pública, los que pugnan y luchan por su capacidad de discurrir, argumentar o litigar. Se traza, en sus palabras, el “reparto de lo sensible”, donde se convierte lo imposible en razón, donde se redistribuyen los espacios y tiempos, los lugares e identidades, las voces heterogéneas en homogéneas, lo visible y lo invisible (2011, 16). Por ello, postula que la literatura aporta al reparto de lo sensible al intervenir “en la relación entre prácticas, entre formas de visibilidad y modos de decir que recortan uno o varios mundos comunes” (2011, 17); esto porque el dominio de la literatura se asienta en la representación y la significación; entonces la ciencia ficción no solo haría inteligible una realidad, sino también un sistema de poderes entreteljidos.

¿Cómo se articula la nación dentro de la política de la ciencia ficción? Es conocida la tesis de Anderson para quien la novela en su origen permitió la imaginación y la cohesión de la nación; es decir, proveyó de “los medios técnicos necesarios para la ‘representación’ de la *clase* de la comunidad imaginada que es la nación” (2007, 47). Es válido el aserto de que la literatura nacional era política. Y lo fue porque representaba la nación como “comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (2007, 23). Para Anderson, la nación es una comunidad, cuyos integrantes, aunque próximos son desconocidos entre sí; comparte un sentimiento de solidaridad y autodeterminación; se considera una formación política o un “organismo sociológico que se mueve periódicamente a través del tiempo homogéneo, vacío” (2007, 48), cuya presencia es “sentida” por los que “heredan” sus ideales, hecho que les motiva a gobernar el Estado, trazando así un tiempo visto como “histórico”. La variable “tiempo homogéneo” es válida para una formación social que en apariencia aparecía como estable, donde el tiempo era lineal, donde la nación, con su ideario, se veía futura. Desde el XX, cuando hay nuevas emergencias sociales, el tiempo homogéneo se contrapone con el tiempo heterogéneo, múltiple o simultáneo.

Cabe pensar la tesis de Benjamin respecto a que la historia no se define por el tiempo homogéneo y vacío, sino por el “tiempo-ahora” (2012, 178) con representaciones fragmentarias que se suceden de súbito y configuran el recuerdo, frente al cual la tempestad del progreso obliga más bien a mirar hacia adelante. La idea de nación es perfilada como recuerdo, como un tiempo-ahora guiado por el progreso, problematizando a la representación postulada por Anderson. Con ello vemos que su

noción de nación es limitada, ya que no afronta los nuevos contextos sociopolíticos. Si la motivación de la literatura nacional era la codificación de las formaciones nacionales en correspondencia con el campo político, en cuanto a la ideación de la identidad (B. Anderson 2007, 285), lo que se advierte en el XX y el XXI es que tal tiempo-ahora es irrepresentable (Rosman 2003, 21), al no haber identidad y proyecto histórico único y homogéneo, hechos que la literatura actual muestra.

Es así que en este estudio planteo cómo la idea de nación, como “narrativa” y como “sistema de significación cultural” (Bhabha 2010, 12), también está en la ciencia ficción temprana, remitiendo a un imaginario social lineal, homogéneo, donde la nación andina se pretende homogénea, se apropia del pasado dominándolo, haciéndolo suyo, y a su vez traza, parafraseando a Chatterjee, un tiempo emparentado con el tiempo utópico del capitalismo y el industrialismo, distribuido en el espacio social de quienes se imaginan como parte de este, avasallante de otras formas de socialidad (2008, 59-60): el tiempo utópico es del progreso. Frente a ello, discuto también cómo, entre el XX y el XXI, las nuevas formas de socialidad o de comunidad, con sus identidades, problematizan la idea de nación, su tiempo homogéneo y, como tal, el tiempo histórico utópico clásico. Con la comprensión de lo alterno brota lo heterogéneo que rompe con lo unitario en un espacio de contemporaneidades, tiempos diferentes, imaginaciones distintas, donde el pasado se desvincula de tales imaginaciones: esto significa que hoy la idea de nación es artificial, la cual desaparece en la pluralidad de voces e identidades propias (Campi 2006, 226). La cuestión de la identidad diversa, global, sujeta a las determinaciones del mercado y a los intereses transnacionales (Laguno Thomas y Gómez Ordóñez 2013, 127) es, por tanto, lo que denota a la posnación como figura política posmoderna y como posible organización que aún pretende aglutinarse bajo la figura jurídica del Estado-nación, no obstante sus viejas estructuras a las cuales incluso las impugna: su modelo es el de la reconceptualización de todo el sistema sociopolítico. Echeverría identifica a las identidades de la posnación como inestables, cambiantes, polivalentes e imprecisas, metamorfoseadas en adecuaciones varias, que aprovechan además las tecnologías occidentales (2011b, 230), sin perjuicio de sus innovaciones y tecnologías. En la ciencia ficción, al especular sobre lo posnacional haría aparecer otro tipo de centralidades en pugna, el campo, de acuerdo con D. Pease, que

designa el lugar entre la nación y el Estado que es atravesado por [los] actos de narración múltiples y heterogéneos. [Es allá donde las] actividades narrativas inscriben al ‘pueblo’ dentro de un espacio que no es ni orgánico ni contractual, ni es el origen ni el fin de la nación, sino que se localiza *entre* lo nacional y estos diferentes actos narrativos. (cit. por Rosman 2003, 23)

El fenómeno reciente, resultado de lo posnacional, es la aparición de lo local, con lo plurinacional, que pone en crisis la posnación, porque además integra lo societal disperso-descentrado, lo multicultural, lo multiétnico, sin que quepan en una sola premisa identitaria. Con la plurinación surgen tiempos diferentes, espacialidades distintas, ideaciones de futuros también “otros”. Lo plurinacional pone en debate la nueva sociedad cuyas formas de convivencia no hegemónicas, de complementariedades, de una filosofía de vida y un *ethos* implican el buen vivir, una utopía desligada del antiguo progreso occidental, propugnado por comunidades “pequeñas” que plantean revolucionar la vida (Handelsman 2010, 37; Tamayo 2012, 232 y sigs.).

Para evidenciar las representaciones en la ciencia ficción respecto de las formas de comunidad política posibles, este estudio tuvo los siguientes objetivos: a) discutir las representaciones de la literatura de ciencia ficción andinas (Bolivia, Chile, Ecuador, Colombia y Perú) en tres ciclos, XIX, XX y XXI, en cuanto a sus estrategias de futurización y/o desfuturización, para señalar cómo en sus discursos se plantean tipos de mundos como imágenes posibles de comunidades políticas; b) señalar cómo la ciencia ficción andina, al interrogar a los proyectos nacionales y sus desarrollos tecnológico-políticos, se plantea como un discurso crítico afirmativo o de desencanto de su tiempo al proyectar los problemas actuales hacia un mundo alterno; c) inquirir cómo en sus narrativas se esbozan otros mundos como correlatos a las formas de “lo nacional”, en donde se postulan ya sean finalidades hegemónicas o libertarias.

En lo metodológico, se escogió un grupo de novelas de ciencia ficción andinas y se las sometió a una lectura interpretativa bajo las premisas de Deleuze y Guattari sobre el libro o el texto como rizoma y su infinidad de mesetas: “[en aquel habría] una región continua de intensidades, que vibra sobre sí misma, y que se desarrolla evitando cualquier orientación hacia un punto culminante o hacia un fin exterior. [...] Nosotros llamamos “meseta” a toda multiplicidad conectable con otras por tallos subterráneos superficiales, a fin de formar y extender un rizoma” (2002, 26).

Desde este punto de vista, interrogué fragmentos, partes, hechos narrados, como mesetas enlazadas con otras mediante la interpretación hermenéutica de Jameson desde

la teoría crítica (1989, 61-63). Para él habría un horizonte semántico dado por: a) el texto de la novela como acto simbólico del escritor y de la formación social de donde procede y, bajo ese matiz, la narración que resuelve contradicciones sociopolíticas; y, b) el orden social, el cual ensancha al texto para reflejar las relaciones sociales y de poder. Desde tal horizonte, se atendió al discurso como la voz de las relaciones sociales y de poder prevalecientes dentro de la obra literaria. Jameson, al tomar las tesis de M. Bajtín, sostiene que tal discurso expresa a cierta formación social, donde aparecen temas sobre la realidad, rescritos con otros discursos y campos. Para denotarlos, evidenciar sus tramas, constatar los valores subyacentes, objetivé los *ideologemas*, unidades mínimas inteligibles de los discursos donde hay pseudoideas (creencias, valores, opiniones, prejuicios) y protonarraciones (representaciones de lo otro, desemejantes a uno mismo) (1989, 71) o conceptos filosóficos (1989, 93). Habría también un tercer horizonte semántico llamado *ideología de la forma* o “mensajes simbólicos que nos transmiten la coexistencia de diversos sistemas de signos, que son a su vez rastros o anticipaciones de modos de producción” (1989, 62). Al señalar otros mensajes quise ir a lo mítico, según Barthes, lo prevaleciente en un discurso (2002b, 84).

Situando las novelas estudiadas, cabe indicar tres órdenes donde se imbrican el ser humano ideado por la ciencia ficción, con la máquina y el entorno (Lorca 2010, 15): a) el actor social futurista; b) el artefacto tecnológico cargado de algún sentido político, donde aparece lo maquínico (Deleuze y Guattari 2002), producto del quehacer tecnocientífico; y c) el lugar donde la comunidad social y política se configura a sí misma y se apropia de las representaciones de la ciencia y tecnología con efectos más complejos que el simple uso de estos. Estos órdenes configuran los componentes discursivos de tal literatura, pero a su vez son los criterios que permitieron contrastar los desarrollos científico-tecnológicos andinos con sus imaginaciones y representaciones literarias. Una presunción que sostengo es que el discurso de la ciencia ficción andina, si bien emula los caminos de la ciencia ficción escrita en los países industrializados, a su vez da respuestas distintas con características propias sin renunciar a cierta vocación política y filosófica, recogiendo y repensando el impacto de las revoluciones en el continente; a saber, las revoluciones, científica e industrial, sin descartar la revolución tecnológica desde su interior. Su contexto es la Modernidad y determinadas ideologías, en particular el liberalismo y el neoliberalismo.

Cómo la ciencia ficción andina dialoga con las revoluciones de la Modernidad, considerando los órdenes o indicadores señalados me llevaron a plantear ciertas categorías de la ciencia ficción que las llamo como sigue, en referencia a las representaciones de futurización y desfuturización. Parto de los planteamientos de Ferreras (1972), Suvin (1979), Jameson (2009) y Margolin (1999). Una categoría es: a) la *ficción prospectiva utópica*, subdiscurso de la *utopía* que alude a un emplazamiento que anticipa la concreción de la Modernidad en tiempo futuro; otra es b) la *ciencia ficción escéptica metafísica*, una versión de la *antiutopía*, donde la realización de un modelo de sociedad utópico, tiene sus fisuras, las que llevan a un cuestionamiento si tal mundo es deseable; además, c) la *ciencia ficción poshistórica* que a mi juicio nace de la *distopía*, donde se verifica la imposibilidad de un tipo de comunidad futura. Todas ellas nos emplazan en otros mundos, los cuales, gracias al *novum*, tienen su espacio-tiempo con sus propias perspectivas socio-antropológicas y científico-tecnológicas.

Respecto a la primera categoría, se quiso explicar las imágenes futurizadoras de la ciencia y la tecnología que, junto a la idea progreso, fundan imaginarios políticos prospectivos. Las novelas de este período dialogan con la literatura nacional, hasta mediados del XX, disputando espacio. Si la literatura nacional era la “fuente de la historia local y orgullo literario” (Sommer 2004, 20) o el dispositivo para informar de “la estructura cultural e ideológica de los modernos estados liberales” (Mainer 2012, 15), lo que llamo la ficción prospectiva utópica del XIX generaba representaciones de los presentes visionando el futuro de la nación. Así se analizan: de Perú, *Lima de aquí a cien años* (1843) de Julián M. del Portillo; de Chile, *Desde Júpiter* (1877) de Francisco Miralles (con el seudónimo de Saint Paul); de Ecuador, *La Receta, relación fantástica* (1893) de Francisco Campos Coello; de Bolivia, *Platonía: escenas de la democracia en la América Latina* (1923) de José Aguirre Achá; de Colombia, *Viajes interplanetarios en zeppelines que tendrán lugar en el año 2009* (1936) de Manuel Sliger Vergara.

En cuanto a la segunda, tiene como marco la desterritorialización, la disolución del espacio y tiempo y la automatización. También es claro “la científicización de la ciencia” (J. Habermas cit. por Lorca 2010, 29), donde la tecnología es ciencia y política concreta: la *tecnociencia*. Un punto de inflexión son las investigaciones sobre la potencia de vida del hombre-especie o la “inmanencia absoluta” (Agamben 2007, 83), la vida inmanente, todo ello a partir de la razón instrumental nazi. A su vez, el estallido

de la bomba atómica conlleva la desesperanza existencial sobre la humanidad. En el XX, vivir en un mundo caótico lleva a buscar en otros mundos posibles, en otras formas culturales, las respuestas a problemas complejos. Y no solo eso, sino además pensar en otras formas productivas, como los robots que antropomorfizan las máquinas. Habría un horizonte de desencanto que resitúa las relaciones en objetos, donde se nota la fractura de lo nacional, llegando hasta lo posnacional. Para connotar esta fase, están las novelas: de Colombia, *Barranquilla 2132* (1932) de José Antonio Osorio Lizarazo; de Chile, *Los Altísimos* (1951) de Hugo Correa; de Ecuador, *Zarkistán* (1952) de Juan Viteri Durand; de Perú, *La magia de los mundos* (1952) de Eugenio Alarco; de Bolivia, *Víctima de los siglos* (1955) de Armando Montenegro.

Con la tercera categoría se denotan la cibernética y la informática, lo digital que impone lo inmaterial y la sospecha sobre la realidad; el cuerpo y la mente se vuelven objeto de la tecnología y de la realidad, lo que nos pone en el plano del simulacro, donde el mundo es una recreación y la realidad virtual, en la que el mundo real es el mundo provisto por las máquinas (Baudrillard 2000); a su vez, se consolida la ingeniería genética que connota la desacralización del cuerpo y la mente. En este contexto fueron analizadas: de Perú, *Mañana, las ratas* (1984) de José B. Adolph; de Colombia, *Angosta* (2003) de Héctor Abad Faciolince; de Bolivia, *De cuando en cuando Saturnina* (2004) de Alison Spedding; de Ecuador, *Crónicas del breve reino* (2006) de Santiago Páez; de Chile, *Impuesto a la carne* (2010) de Diamela Eltit.

CAPÍTULO UNO

LA COMUNIDAD EN CLAVE DE FUTURO

1. Determinaciones de época

En una de las anotaciones de su proyecto inacabado, *El libro de los pasajes*, Benjamin plantea la siguiente observación:

A mediados de siglo, la clase burguesa deja de interesarse por el futuro de las fuerzas productivas que ella misma había desatado. (Surgen entonces los equivalentes de las grandes utopías de un [T.] Moro o un [T.] Campanella, que saludaron el ascenso de esta clase en la que se hizo efectiva la identidad de sus intereses con las exigencias de la libertad y de la justicia: a saber, las utopías de un [E.] Bellamy o de un [J.A.] Moilin, en las que el tema principal son los retoques al consumo y a sus atractivos). (2013, 349)

La cita es sugestiva en tanto Benjamin describe un síntoma que se observa a mediados del siglo XIX: el que las burguesías europeas gozan del bienestar, del placer mundano y de las bondades del industrialismo. Tal síntoma abriga ahora la necesidad de verse más allá, como el efecto de la ruta del progreso, como si fuera la línea directa al futuro. Síntoma acaso de un hastío sobre lo alcanzado y, si leemos a J. Lacan, síntoma de algo que se goza, el inconsciente (cit. por González Imaz 2013, 9), el cual determina el accionar de tales burguesías. El síntoma mostraría el deseo de eludir el presente, el plantado con las imágenes promisorias del progreso social y económico.

También Benjamin nos dice que tal burguesía se desinteresa de las fuerzas productivas: se profundiza la división del trabajo, surgiendo los que crean y tienen los medios de producción, frente a los que son parte de las maquinarias productivas. Esto también abarca a quienes se abocan a las ciencias y a las innovaciones frente a quienes suplirán con su trabajo al logro de la “felicidad” de la sociedad. Esta vendrá a ser la conquista más concreta, para lo cual la división irá de la mano de la ideación de utopías al calor del industrialismo, con nuevos escenarios donde se trataría de librar de las ataduras de lo viejo para ir más allá en la historia y escribirla en tiempo futuro.

¿Qué tienen que ver estos planteamientos con las ficciones del liberalismo en la temprana ficción prospectiva utópica andina? Quiero evidenciar cómo esta literatura es el prototipo de ese síntoma con ciertas diferencias respecto a la novelística europea.

Consideremos tres encuadres. El primero es el liberalismo. Sobre este no hay una definición (Bobbio, Matteucci, y Pasquino 2005, II:875 y sigs.), aunque sí unos rasgos: a) es una concepción de Estado con poderes y funciones limitados; b) su fundamento es la libertad para todo accionar; c) la libertad es posible si hay orden, garantizado por el Derecho; d) todos los individuos tienen las mismas oportunidades; e) hay un gobierno unificador en oposición al de grupos oligárquicos o monopólicos; f) prevalece la protección de la propiedad privada (Hillmann 2005, 523; Bobbio 2014, 7; Romeo Mateo 1998, 39 y 40). El postulado de la libertad individual, bajo un régimen ordenado que viabiliza su desarrollo, el cual provee de las seguridades jurídicas para el impulso de iniciativas (Cortés y Reyes Matheus 2012, 12), es la base del liberalismo; el Estado se reduce, promoviendo la innovación y la riqueza económica que llevaría a la “felicidad social”, siendo la palabra *progreso* el motor que le dinamiza. Si la ideología es un plan de acción político a largo plazo para movilizar masas, de acuerdo con Wallerstein, el liberalismo se erige como ideología y como proyecto político: ante el progreso, el liberalismo se torna un programa político para lograrlo (2001, 96).

El segundo encuadre, paralelo al liberalismo, es el racionalismo positivista afín a la revolución científica. Si aquel excitó la razón en las decisiones individuales y políticas orientadas al mercado (De Francisco 2000, 94), con la revolución industrial, el positivismo ayudó a reajustar la sociedad sobre la industria y la racionalidad científica (Di Filippo 2003, 103). Su despliegue con la “Física social” o “Sociología”, con la Psicología, el Derecho, etc., aseguró la instauración del orden y del control, asociado “al ascenso de las burguesías nacionales” (Cerutti 2011, 44), las comerciales y las industriales, las que en Europa se beneficiaron del liberalismo.

Un tercer encuadre es el que Sunyer Martín anota:

En el siglo XIX aparece un nuevo tipo de literatura de divulgación científica, en cuya génesis influyen de manera destacada dos concepciones intelectuales de la época: el socialismo romántico y el positivismo. El primero, por su énfasis en la ciencia y la industria como elementos que habrían de guiar al hombre hacia un porvenir de felicidad y armonía, dentro de un mayor progreso material y moral; ello supondría la configuración de una sociedad más feliz y adecuada al hombre del mañana. El positivismo, en segundo lugar, lleva consigo una nueva visión del mundo y una nueva manera de actuar en todos los campos de la actividad humana. Con él, la razón se convierte en el único principio válido [...]. Sería injusto adjudicar al auge científico y tecnológico del siglo XIX la aparición de la divulgación científica en la literatura. Es mejor afirmar que es en este siglo cuando nace una verdadera necesidad de vulgarizar

todos los conocimientos amasados por la ciencia. Necesidad que estaría vinculada con la formación del nuevo hombre del mañana y la sociedad futura. (1988, 1)

Habría un camino dado por quienes leen y aplican las ciencias y los que miran lo europeo; el interés es la difusión o la “vulgarización” de las ciencias para nutrir los imaginarios de progreso de la sociedad (Raichvarg 2008, 181) con ideas de futuro, con base en el “cambio de la cognición de los horizontes históricos” (Suvin 1979, 148) del industrialismo. No es “la novela científica” como Ferreras entiende (1972, 30), sino un tipo de ficción dada en novelas y cuentos, producto de un tiempo marcado por el desarrollo científico, tecnológico y político, y que, en el caso de los escritores andinos, también será el medio para demostrar cómo la racionalidad científica podría organizar mejor la vida sociopolítica de las repúblicas emergentes. Para M. Berman, sus cultores son “publicistas”, aunque sus obras tengan la ambigüedad de defender el pasado (cit. por Rodríguez Pérsico 2010, 13). Ferreras sugiere que el ánimo inspirador en dichas obras es la adivinación, apostando a hallazgos científicos o a la novedad de las tecnologías y, con ello, su abrazo hecho que hoy nos puede parecer común (1972, 32).

Puesto que se trata de entender a este tipo de ciencia ficción como política literaria, planteo la expresión *ficción prospectiva utópica* para referirme a una forma de la ciencia ficción temprana orientada al pensar utópico de una formación social que dialoga políticamente con la ciencia y la tecnología.

Margolin dice, sobre la narrativa prospectiva, que es un “constructo puramente nocional (una situación que todavía no existe), donde la narrativa prospectiva, de hecho, [...] es la representación de este constructo [...]. En otras palabras, [con ella] nosotros atestiguamos el proceso de una construcción semiótica de una situación del ‘aún-no’” (1999, 153-54). Afirmemos que la narrativa prospectiva tiene que ver, en cierto sentido, con lo que Echeverría llama el moderno “espíritu de utopía”, con la salvedad que este “no nació con la Modernidad, [...aunque] sí alcanzó con ella su figura independiente, con consistencia propia, terrenal” (1991, 74). La Modernidad es el contexto general de todos los encuadres indicados. Se le concibe como un proyecto emancipador de la realidad que se concreta en suspenso y en potencial; en su seno, la idea de utopía se formula como deseo. Si para Echeverría la utopía es “como un ‘aún-no’ prometedor” (1991, 74), el cual se instalaría en el imaginario de las sociedades occidentales con el sostén del racionalismo y del progreso, ese “aún” por llegar se enmascara con la

esperanza del impulso de las ciencias y las tecnologías, cuestión tomada como eje en la ciencia ficción temprana donde el progreso se traza narrativamente como el horizonte de expectativa, donde además se piensa ese aún-no realizado y deseado con la observación de fenómenos y la proyección hacia otros límites para sondear lo nuevo.

Con aquella expresión quiero enmarcar y definir a la representación literaria hipotética de una sociedad político-económica, su estructura, sus valores, sus personajes, una ideología implícita, etc., vista como un *aún-no* y que, además plantea soluciones de carácter prospectivo. Ya que estas proficciones corren paralelamente a la literatura nacional convencional, al mismo tiempo, con Haywood Ferreira diré que las tales *ficciones prospectivas utópicas*, son también “utopías fundacionales, [que] sitúan sociedades utópicas en remotos lugares, tanto en tiempo como en espacio, usando los recursos del distanciamiento para lograr el efecto [definido por] Suvin del distanciamiento cognitivo respecto de la propia realidad del escritor” (2011, 16).

2. Las ficciones prospectivas utópicas en Latinoamérica y en el área andina

La literatura utopista inicia con el relato del fraile Manuel de Rivas, escrito en México: *Sizigias y cuadraturas lunares ajustadas al meridiano de Mérida de Yucatán por un anctítona o habitador de la Luna y dirigidas al Bachiller Don Ambrosio de Echeverría, entonador que ha sido de kyries funerales en la parroquia del Jesús de dicha ciudad y al presente profesor de logarítmica en el pueblo de Mama de la península de Yucatán; para el año del Señor 1775 (1773)* (Mejía Rivera 2012, 78; López Castro 2001, 37). A la par, se pueden considerar los capítulos VI y VII de la parte IV, de *El Periquillo Sarniento* (1816) de J.J. Fernández de Lizardi, inspirados en la *Utopía* de More. Ambas allanaron el terreno para el desarrollo de la ciencia ficción en el continente en el siglo XIX. Para el caso, “la filosofía positivista y su propuesta científico-racional, llegaron a [ciertos] países [...], a través de líderes políticos que imaginaron sociedades como futuros emporios industriales, culturales y científicos” (Mejía Rivera 2012, 82). Hay novelas que lo avalan en América Latina.

En el área andina las utopías fundacionales tienen distintas dataciones. Se debe decir que en Bolivia se nota la ausencia de literatura utopista en el XIX.¹ Pero recién en

¹ Existe el debate acerca de los mitos indígenas de origen también como ejemplos de este tipo de literatura. Es así como hay un texto fantástico de Emeterio Villamil de Rada, *La lengua de Adán y el*

el XX aparece la primera novela (objeto de este estudio), subtitulada “novela política”, *Platonía, escenas de la democracia en la América Latina* (1923)² de José Aguirre Achá,³ sobre un descendiente de inglés que desarrolla el proyecto del ferrocarril y con él abre al futuro a su país. Fuera de ella no existen otras obras.

En Chile (Vega 2006; A. Bell 2011) es inaugural el relato futurista *¡Una visión del porvenir! o El espejo del mundo en el año de 1975* (1875) de Benjamín Tallman, testimonio de la visita al futuro de Chile donde se lee que la industria y las tecnologías lograron un modo de vida ideal. Luego está la novela que analizaré, *Desde Júpiter* (1877)⁴ de Francisco Miralles,⁵ sobre un chileno que va a Júpiter, conoce su desarrollo y se da cuenta del atraso de su país. Otras novelas son: *Tierra firme, novela futurista* (1927) de Julio Assman (con el seudónimo de R.O. Land), retrato de un Chile futurista donde se ha instalado el socialismo productivo; *Ovalle: 21 de abril del año 2031* (1933) de David Perry, acerca del país capitalista futuro con sesgo popular; *La próxima* (1934) de Vicente Huidobro sobre un país utópico allende las fronteras.

En Colombia inicia el utopismo Manuel Francisco Sliger Vergara⁶ con *Viajes interplanetarios en zepelines que tendrán lugar el año 2009* (1936),⁷ acerca de un

hombre de Tiahuanaco (1888) en el que se dice que la lengua aimara fue la primera de la humanidad, originaria de otras lenguas. El autor sugiere que el Edén se ubicó en Tiahuanacu donde Adán y Eva vivieron. Cabe considerar también a Diómedes de Pereyra Arze y su *The Land of the Golden Scarabs* (1928), sobre una civilización edénica mítica en la selva de Bolivia (Rodrigo-Mendizábal 2014c).

² En adelante: *Platonía*. Tiene pocas referencias: Guzmán (1938, 1955, 1973), Echevarría (1973) y Coll (1992). La novela empleada es la versión original: *Platonía: escenas de la democracia en la América Latina* (1923a) de Aguirre Achá. Se mantendrá la ortografía original de la novela en el análisis.

³ José Aguirre Achá (1877-1941), hijo del escritor Nataniel Aguirre y nieto del expresidente José María Achá, fue abogado, militar y diplomático (Blanco Mamani 2005, 13). Como político participó en la Revolución Federal de 1898, al luchar contra los conservadores de la ciudad de Sucre por el gobierno de Bolivia, para instaurar el liberalismo. Por ello acompañó al líder de dicha revuelta y jefe del Partido Liberal, José Manuel Pando, quien logró la presidencia entre 1899 y 1904. Aguirre Achá tuvo varios cargos hasta formar parte luego del Partido Republicano, escisión del Partido Liberal hacia 1920. *Platonía: escenas de la democracia en la América Latina* es su única novela (Guzmán 1973, 80 y sigs.).

⁴ La novela fue publicada por entregas en un diario de Santiago. Sobre esta hay muy pocas noticias, sobre todo: Pablo Figueroa (1897), Huneeus Gana (1910) y recientemente los estudios de Bell (1995, 2014). Para este estudio se emplea la versión original de la novela *Desde Júpiter* (1877), firmada con el seudónimo de Saint Paul. Se mantendrá la ortografía original de la novela en el análisis.

⁵ Francisco Miralles (1837-?), ingeniero, artista, fotógrafo y escritor. Como ingeniero, exploró la ciencia, la matemática, la geografía; además fue inventor. También fue pintor, lo que le vinculó a la fotografía. Escribió artículos, firmando como Saint Paul, en periódicos de su época; es autor de las novelas *Desde Júpiter* y *Avelina o los secretos de la suerte* (Figueroa 1897, 2:325-26; Huneeus Gana 1910, I:745-46). Fue seguidor de Verne y de C. Flammarion, popular en el siglo XIX por *La Pluralité des mondes* (1862).

⁶ Manuel Francisco Sliger Vergara (1889-1981), según Ramiro-Avilés y citando a A. Mora Vélez, fue soldado durante la I Guerra Mundial, dado que fue hijo de un empresario irlandés quien vivió en Estados Unidos; por esta relación fue embajador de EUA en Australia y Canadá (2013, 85). Nació en Montería, Colombia, cuando su padre tenía a su cargo una empresa en este país; fue hijo natural reconocido por el empresario a quien siguió en sus labores antes de su suicidio; luego vivió en EUA. Fue un viajero por lo

policía que va a Marte, se encuentra con unas culturas extraterrestres, en especial una amenazante, contra la que dirige una guerra, acompañado de su novia marciana. Esta novela será también estudiada en las siguientes páginas.

En Ecuador escriben obras utopistas Francisco Campos Coello,⁸ autor de la novela *La Receta, relación fantástica* (1893 y 1899),⁹ inaugural del discurso literario utopista ecuatoriano,¹⁰ y de los relatos *Narraciones fantásticas* (1894), y la inacabada *Viaje a Saturno* (1901); y Manuel Gallegos Naranjo con *Guayaquil novela fantástica* (1901), acerca del Inca Guayaquil, presidente del mundo, quien instaaura una sociedad feliz en un futuro próximo.¹¹ *La Receta* también será estudiada acá; trata de un guayaquileño que, gracias a un elixir, despierta casi a finales del siglo XX y evidencia la obra pública y política gestada en su tiempo al calor del Progresismo.

En Perú, en el siglo XIX, al calor de los debates por constituir la nación, por abrazar el ideario liberal, la que abre el camino es *Lima de aquí a cien años* (1843)¹² de

que tuvo la oportunidad de “estar en contacto con la literatura universal y la tecnología de punta de la época” (Montes Mathieu y Martínez Simanca 2008, 21). No se sabe de otras publicaciones suyas.

⁷ En adelante: *Viajes interplanetarios*. De esta las referencias son: Anderson Imbert (1969), Uribe Celis (1992), Jaramillo, Osorio de Negret y Robledo (2000), Burgos-López y Bell (2011) y Ramiro-Avilés (2013). Se empleará para el análisis es la reedición que se hiciera en 2011 por Laguna libros.

⁸ Francisco Campos Coello (1841-1916) fue presidente de la Junta Pro Agua Potable y del Concejo Municipal; *La Receta, relación fantástica* fue escrita como pretexto literario para mostrar su obra, el proyecto de dotación de agua potable a Guayaquil, iniciada en 1886, y el probable futuro de Guayaquil. Antes de ingresar en la política, fue un reconocido humanista, jurista, educador, literato, propulsor de las ciencias; militó en el Partido Progresista que reunió a liberales católicos; desempeñó cargos como ministro de Instrucción Pública o jefe político y gobernador de Guayaquil, entre otros, durante los gobiernos de José María Plácido Caamaño, Antonio Flores Jijón y Luis Cordero.

⁹ En adelante: *La Receta*. Sobre la novela hay referencias en Crespo Toral (1914), Matamoros Jara (1937), Flores (1943), Rojas (1970), Barrera (1979), Pérez Pimentel (1987a), Rodríguez Arenas (2011) e Rodrigo-Mendizábal (2013, 2014d, 2015b, 2016). A raíz de mi redescubrimiento de la obra en 2013, Cabezas publicó dos crónicas (2014a, 2014b). Por otro lado, sobre el trabajo literario de Campos Coello hay dos acercamientos: los de Carrasco (2011, 2012) y Buendía (2012).

¹⁰ Se publicó por entregas en la revista guayaquileña *El Globo Literario*, en seis capítulos, distribuidas en once partes, ocupando diez ediciones; luego fue editada como libro en 1899. En este estudio me abocaré a la versión inicial, *La Receta, relación fantástica*, aparecida en la revista literaria *El Globo Literario*. Las fechas de publicación fueron, en enero: no. 1, del 1ro.; no. 2, del 8; no. 3, del 15; no. 4, del 22; no. 5, del 29. En febrero: no. 6, del 5; no. 7, del 12; no. 8, del 19; no. 9, del 26. En marzo: no. 10, del 5 (Campos Coello 1893a). Luego se imprimió como libro con el mismo título *La Receta, relación fantástica* (1899). Para el análisis se mantendrá la ortografía original.

¹¹ Junto a estos, Abelardo Iturralde, José Antonio Campos, Vicente Becerra y Alberto Arias Sánchez, escriben cuentos positivistas, siguiendo la obra de Verne en Ecuador (Rodrigo-Mendizábal 2015b).

¹² De la novela, además de la curaduría de Velázquez Castro (2014), quien hizo más estudios (2004, 2008, 2010, 2013b, 2013a), hay noticias en Palma (1899), Majluf (1994), Bernal Méndez y Villalonga Natteri (2005), Bonifaz Ureta (2006), Carrillo Pastor (2010), Honores y Bell (2013), y Abraham (2012). De la obra se ha publicado dos versiones incompletas, con base en los originales de 1843: una por la revista de literatura peruana, *Ajos y zafiros*, incluidas algunas páginas facsimilares: *Lima de aquí a cien años (Folletín-1843)* (Del Portillo 2005); la otra por la revista *Ur[b]es: Folletín. Lima de aquí a cien años* (Del Portillo 2006) La versión empleada en este estudio es la de la Universidad San Marcos, al cuidado y

Julián M. del Portillo.¹³ Fuera de esta, no hay otra, ni siquiera en el siglo XX. Cabe decir que esta novela que examinaremos es la primera ficción prospectiva utópica de América Latina del XIX y la primera novela de Perú¹⁴ (Varillas 1992, 188; Velázquez Castro 2014, 13). Planteada como una serie de cartas, es acerca de un peruano del siglo XIX que revive a mediados del XX y evidencia el progreso logrado en su país.

3. La premisa: el viaje hacia el liberalismo utópico

Analizo a continuación las novelas que imaginan el futuro¹⁵ del liberalismo, del período 1840 y 1930, situadas entre las fronteras del Romanticismo y el Modernismo. Con Hartog digamos que en tal período se vivía “la edad de oro de la temporalización cumplida [que implicaba la ideología del] régimen moderno de historicidad [donde] el futuro predomina y el progreso es el objetivo y el motor” (2011, 15). En las ficciones prospectivas utópicas presentificar el progreso se da mediante la estrategia del viaje espacio-temporal. Determinemos cómo se da dicho viaje.

En *Lima de aquí a cien años*, del Portillo usa el salto espacio-temporal. Según el autor-narrador, Artur volvió “a entrar en el goce de la existencia material” (2014, 44) en un navío, próximo a arribar a Lima, tras cien años de paréntesis temporal. Aquel escribe a un amigo de Cuzco para dar cuenta que el salto se concretó y está en un nuevo tiempo:

Cuando aquella noche en que reunidos, lamentábamos solos la suerte de la Patria y la nuestra, nos arrebató de este mundo ese genio sublime y poderoso que por cien años ha paralizado nuestra existencia terrestre, fue sin duda porque las súplicas fervientes y verdaderas que dirigíamos al cielo llegaron al trono del Eterno, y apiadado de nuestro dolor, nos quiso reservar para ver por nosotros mismos la suerte feliz que desde entonces estaba reservada a nuestra Patria. ¡Cuán feliz ha sido nuestro destino, amigo mío! (Del Portillo 2014, 43)

edición de Velázquez Castro: *Lima de aquí a cien años* (Del Portillo 2014). Tal reedición contiene la “otra parte” de la novela, *Cuzco de aquí a cien años*, y los textos y paratextos suscitados a partir de la publicación del folletín original. Respecto al relato corto, *Cuzco de aquí a cien años*, publicado los días 4 de julio y 4 de agosto de 1843, también en *El Comercio* con el formato epistolar (como *Lima...*), firmado por Carlos de A., se dice que es un texto “intruso” que parodia a la novela de Portillo, escrito por alguien que usa el nombre del supuesto amigo en la obra (Carrillo Pastor 2010, 45; Velázquez Castro 2014, 27).

¹³ Julián M. del Portillo (1868-1862) (en otros registros, Julio Manuel del Portillo), era un letrado, político liberal radical y masón. Siendo Diputado generó una disputa en la Convención Nacional al defender al catolicismo, postulando la no libertad de cultos. Siendo masón firmó *La Constitución Masónica de 1860* de Perú. Fue autor del semanario *El Negro* (1858). También escribió *El hijo del crimen* (1848).

¹⁴ Apareció como folletín y luego como cuaderno en *El Comercio*. Los días de publicación fueron: 30 de junio, 4 de julio, 1.º y el 2 de agosto de 1843. El cuaderno completo, publicado en septiembre de dicho año, tiene el mismo título de la serie de entregas: *Lima de aquí a cien años* (1843).

¹⁵ En Anexo se muestra en tabla los modelos de las novelas analizadas, además del proyecto que inscriben.

La carta es la memoria de ese despertar y la prueba de que fueron dos individuos los que vieron el alba de otro tiempo, gracias a un “genio sublime”, quien respondió a sus súplicas. Sobre tal nuevo tiempo es la obra; por ello, Artur anota: “¿Quién hubiera pensado ahora cien años, que Lima sufriera en tan corto período una tan mágica transformación?” (Del Portillo 2014, 43). Ir al futuro para mostrar la deseada evolución que no se daba en su tiempo y que en el 1943 se realiza es el fin del salto temporal.

A su vez, en *Desde Júpiter*, de Miralles, el salto es hipnótico artificial, gracias al magnetizador muy conocido en ámbitos médicos y de recreo en el XIX (Vallejo 2015). El fin es científico aunque el narrador no se convence de “las fuerzas extracorporales i especialmente sobre magnetismo, que aunque he visto mucha jente séria e ilustrada creer en él, se me hacía siempre cuesta arriba aceptarlo, aunque fuese por un instante” (Miralles 1877, 3). Su amigo Federico le promete que usará todo “el poder magnético de que puede disponer, i a transportarte léjos de aquí, mui lejos, i en seguida a que conserves el recuerdo claro de lo que veas” (1877, 4). El narrador es escéptico.

Acá coexiste la lógica científica con la pragmática. Lo básico es que el narrador duerme y con el experimento va a Júpiter. La potencia del poder magnético cambia la perspectiva de un individuo. Diferente del narrador de *Lima de aquí a cien años*, el de *Desde Júpiter* es autodeterminado. A su llegada a Júpiter ve un “mundo mui diverso del nuestro” (Miralles 1877, 5); luego “aterriza” en un centro astronómico desde el cual los jovianos ven a la Tierra y otros planetas (se entiende Chile, su capital, Santiago, y sus regiones). El viaje imaginario, con la hipnosis para adoptar la visión panóptica, gracias al cuerpo etéreo, permite al narrador distanciarse del presente. Como en una fotografía, además explicada y expuesta al lector, mediante el “microscopio indefinido”, constata el “grado de civilización de los moradores de este punto del planeta” (1877, 9) y le hace ver, por contraste, lo logrado por otros. Su viaje sería retrospectivo.

En *La Receta* es un elixir el medio del salto espacio-temporal, siendo este espiritual. En su argumento hay dos viajes: uno es recordativo desde el tiempo sincrónico del narrador sobre su trabajo político como parte del Progresismo por el que trae el agua potable a Guayaquil, remodela la ciudad, etc.; el otro es prospectivo, gracias al elixir hacia 1992, donde corrobora ficticiamente los resultados de su obra. El narrador es intradieético, R, forma parte de la historia de los hechos, comenta algunos, se informa de otros: es Campos Coello, siendo su novela es testimonial.

En ella se cuenta primero de un viaje a Europa para ver la cultura y las ciencias de la Modernidad. En Stuttgart, lugar donde parte el relato, R compra un libro arcano apócrifo, *Historia de un muerto, contada por él mismo*; en tal ciudad reconoce la huella de “la Europa sabia” (Campos Coello 1893e, 44) o el lugar del “lujo y elegancia de las grandes naciones de Europa” (1893j, 115). El autor del libro ficticio, por otro lado, es un germano ya viejo, eternizado por una receta, quien la lega a R. Tal fórmula adquirida como un criptograma¹⁶ es descifrada y es la llave “mágica” para viajar al futuro. El interlocutor que permite que el viejo X le entregue la receta, dice a R:

—[...] Ud. [va] á llevar la receta. Ese hombre, después de haber trabajado veinte años, encuentra la receta más asombrosa de cuantas han despachado médicos, desde Hipócrates hasta Velpeau; químicos, desde Hamel hasta Caillelet, que liquidó el ácido carbónico; físicos, desde Arquímedes hasta Canot; astrólogos y farmacéuticos de todos los tiempos, y ha de llevarse Ud. esa quinta esencia de la sabiduría humana. (Campos Coello 1893b, 7)

En el primer viaje, quien media al viejo X, le revela las claves científicas del mundo alterno: medicina, química, física, astrología y farmacéutica; o, curación de males y previsión ante otros, alquimia de componentes diferentes, manejo de la materia y de la energía, además, augurio de lo nuevo, reunido en la fórmula transformadora que se desea para Ecuador: el progreso. Ello impele al narrador a ir al futuro, bebiendo la fórmula: es ir a ver el futuro que se debe conseguir. La clave de la novela radica en considerar el proyecto de dotación de agua potable a Guayaquil de Campos Coello con el que insertó a la ciudad entre las modernas de Sudamérica. Subyace en la novela probar la eficacia del proyecto emprendido en el marco del Progresismo ecuatoriano.

En *Platonía* de Aguirre Achá, el viaje parte de lo histórico, desde el desarrollo de una nación latinoamericana, retratada, a medida que crece su narrador, Héctor Johnson, hasta que aquella vence su sino trágico y se encamina, al final, a un futuro utópico. Se repiensa la utopía inicial de *Platonía* ahora como utopía liberal del XX. Es un hipotético prócer, Francisco Zaragoza y Ávila, tras la independencia de la “ignominiosa dominación española” (1923a, 33), quien propone, frente a otros nombres (*Atlántida*, *Casania*...), el de *Platonía*, como un

Nuevo Mundo, [...] una república perfecta, [en] homenaje de todo un pueblo al filósofo [Platón] que había ideado, cuatro siglos antes de la era cristiana, una ciudad, o mejor

¹⁶ Al modo de Verne en su *Voyage au centre de la Terre* (1864); para Campos Coello un referente.

dicho un Estado en el que reinasen la libertad, la igualdad y la fraternidad de todos los ciudadanos; [donde reinase] el estímulo de corrección y de equidad, que mañana guiase los procedimientos de los gobernantes, legisladores y jueces; y, en fin, el compromiso más sincero y solemne que puede contraer una entidad política nueva, ante las naciones del Orbe, de amar la justicia y respetar el derecho. (Aguirre Achá 1923a, 36)

Si hubo, con tal programa, una utopía inaugural, que además renombró el paisaje y la geografía sociopolítica de Platonía, como si fuera Grecia (Aguirre Achá 1923a, 39), la nueva utopía de Johnson la retoma pero con lo moderno-actual. La novela sería un viaje que, gracias a haber madurado las tesis de Platón en otro tiempo, lo no logrado en la independencia: Héctor vendría a ser la metáfora de esa maduración y la toma de conciencia del futuro; el viaje prospectivo se logra por la diégesis de la trama.

Por ello su estructura es la de un *bildungsroman*. Vemos crecer a Héctor hasta ser un próspero ingeniero: sería el viaje de acompañamiento de su vida que es, además, la de un país y de una nación. En el capítulo XVI, con el título: “¡Eureka!...”, sugiriendo del hallazgo casual de lo nuevo, se constata por fin el cierre de un mundo doloroso y el inicio de uno futuro gracias, esta vez, a sus enseñanzas y esfuerzos: “¡Oh, Platonía, Platonía! ¡no fué ésta la visión del filósofo griego que soñó la república!” (Aguirre Achá 1923a, 414), dice aquel. El salto en el tiempo es desde la realidad “presente”, como una pesadilla, a un sueño mejor, donde Héctor se ve traído en un tren como visión profética cumplida: “Viajo en un tren lujoso y rápido que va dejando tras sí, colinas cubiertas de césped en que pastan los ganados tranquilos, acostumbrados ya a la estridente y sorda trepidación de ese veloz artefacto, al agudo silbido con que pasa, y a las bocanadas de humo que echa sobre ellos la locomotora jadeante” (1923a, 415).

Distinta a las anteriores, *Viajes interplanetarios*, muestra un viaje en el futuro dentro del sistema solar. El viaje es ya “real” en el siglo XXI, mediante el zepelín Alvión (vocablo que alude al “avión”) hacia el espacio exterior. El viajante, un policía, patentiza la estabilidad del sistema y descubre que hay más culturas fuera del sistema y de los planetas conocidos. Por ello la narración es testimonial, en primera persona:

Este fue mi primer viaje interplanetario como pasajero privado; mejor dicho, mis primeras vacaciones en varios años de trabajo. Por esto no quiero insinuar que el viaje fuese de mucha atracción para mí, por el hecho de ser un inexperto en el vacío; por el contrario, era un oficial o dignatario de alto grado de la Policía Interplanetaria, aquel cuerpo autocrático que es responsable de la uniformidad del tráfico y orden en el vacío entre planetas hermanos. (Sliger Vergara 2011, 9-10)

El aventurero ya no viaja en el tiempo, sino en el espacio-tiempo futuro-presente. Ya que la novela anticipa, se ve un mundo futuro donde hay un gobierno planetario, una policía autocrática, un dignatario para quien el viaje de vacaciones (según la etimología de dicha palabra) es para patentizar lo que está vacío (Gómez de Silva 2001, 707), lo poblado y lo despoblado y las amenazas circundantes.

Según lo apuntado, las ficciones prospectivas utópicas andinas, emulando a las europeas o norteamericanas, tienen como premisa el viaje. Para Jameson este tema recuerda la exploración geográfica y los relatos (sobre todo las de la Ilustración) que, rescatados políticamente en el XIX, suponen connotaciones coloniales, antropológicas y científicas con la producción de nuevos mapeamientos socioculturales que tenían como plan un mundo real que incitaba al ser humano a la experiencia del “enclave utópico”. La percepción del viaje en el siglo XIX, y luego en el XX se relaciona con la subjetividad individual que, con los idearios de época, se entronca con la objetividad (2009, 34 y 35). El impacto de las revoluciones industrial y científica motivó en literatos y políticos que su idea de sociedad nueva y real motive viajes hacia ciudades “civilizadas” y “soñadas” modernas. Glosando a Jameson, si enclave utópico es la expresión ficticia del espacio-tiempo imaginario, el cual señala a un espacio social real, la metáfora del viaje en sí tiene que ver con la búsqueda, desde un mapeo imaginario, de un “enclave ahistórico de un bullicioso movimiento de laicización y desarrollo nacional y comercial en el que se puede imaginar todo un sistema radicalmente distinto” (2009, 31). En la ficción prospectiva utópica habría una localización ahistórica descrita como el “aún-no” de la historia del futuro de la nación pero que trata de concretarse gracias al “cambio” dado en su vida. ¿No es esto lo percibido en las aperturas de las utopías fundacionales andinas? Se trata de aperturas que nos llevan a enclaves, tomando en cuenta lo que dice Lacassin, cuando analiza la obra de Verne, donde no se querría imaginar nada que no pueda realizarse alguna vez, sino según las posibilidades que brinde la ciencia de la época de los escritores (1968, 111). La paradoja del “ahistoricismo” en la ciencia ficción temprana así fundaría en su naturaleza el “realismo irracional” (Pichon 1968, 25), el contrapunto entre lo reconocible con lo que podría verse como una realidad absurda o fantástica, cuestión que remite a la ciencia ficción cuya frontera se borra en lo imaginario (Sadoul 1975, 17).

Pero ¿por qué el viaje hacia algún enclave utópico? Chevalier y Gheerbrandt anotan que el simbolismo del viaje es “la búsqueda de la verdad, de la paz y de la inmortalidad y el descubrimiento de un centro espiritual” (2009, 1065). Es la búsqueda de un lugar, texto de por medio, donde está la verdad, la paz, un horizonte promisorio y justo. Con Rancière digamos además que viajar es ir hacia una “extrañeza reconocible” (el país y su nación posibles o el mundo ideal de una nación por cuyo medio quiere perennizarse) y a un paisaje político inventado (el de la novela) (1991, 8 y 16). Es ir a un lugar producido “en el que el orden del discurso corresponde exactamente, [...] al orden de las cosas y sus propiedades [modelada según la forma] del realismo, [la cual] se sirve de la prosa, que miente mucho mejor que el poema” (1991, 84). En el núcleo de las novelas se lee cómo la burguesía idea su viaje de constatación del aún-no, representando otra realidad, aunque fantástica, haciéndola ver como un nuevo realismo.

4. Las estrategias para idear los mundos posibles utópicos

Eco separa la literatura realista de la de “los mundos estructuralmente posibles”, como los de la ciencia ficción y de la literatura fantástica. Tales mundos pueden ser: 1) la *alotopía*: un mundo que difiere del real, donde los hechos no suceden en la realidad (los animales hablan, las hadas aparecen), siendo dicho mundo más real que el real; 2) la *utopía*: un mundo paralelo al real, proyectivo o la representación de una sociedad ideal que pudo haber existido (y se constituye en mito), o podría existir incluso fuera de nuestro mundo; 3) la *ucronía*: un mundo que parte de preguntarse si otro hubiera sido el origen u otra hubiera sido la realidad, si habría pasado esto y no aquello; 4) la *metatopía* o *metacronía*: un mundo posible que proyecta el mundo real al futuro; aunque ese mundo se diferencie del mundo actual, puede ser posible y verosímil porque se erige sobre tendencias; además puede ser anticipativa o incluso especulativa (2000, 186-87). Para Eco este último mundo sería el de la ciencia ficción en sentido estricto. A su vez, reconoce que tales categorías se entremezclan y dan lugar a obras más complejas, con estéticas propias donde, por ejemplo, habría mundos futuros fabulescos y paralelos en los que se podría fundar una sociedad, o viajes a lugares inexistentes.

¿Cuáles son los mundos posibles de las utopías fundacionales andinas? Con base en las premisas de Eco (2000, 186 y sigs., 2014, 267-69), Pavel (1995, 67), Bruner (1996, 56), Hall (1997, 44) y Goodman (1990, 17 y sigs.), entiendo la categoría *mundo*

posible como un mundo narrativo amueblado¹⁷ donde se narra, mediante enunciaciones y/o palabras, colecciones abstractas de estados de cosas, en los que hay personajes con propiedades gobernadas por leyes semióticas, dadas a los lectores para interpretar, es decir, representarse el mundo posible que formal e idealmente traza el texto narrativo, en el sentido de un mundo ficticio que puede ser o podría alcanzarse bajo ciertas condiciones. Tal mundo vendría a ser un artificio cultural-literario, *una versión*, que lleva a la significancia del lector, dentro de su umbral de expectativas y también es el medio que coteja al mundo real, entendido como artificio cultural, *otra versión*: el mundo posible de la ficción prospectiva utópica es la metáfora positivista de la sociedad de su época, donde el mundo real es rehecho simbólicamente. Al representar o *versionar* se crea una ficción como “verdad” que, por los recursos retóricos, mitifica.

Las utopías fundacionales son versiones que arrancan, no obstante, las imágenes sociopolíticas de su momento, de otros mundos más complejos como la Modernidad, el capitalismo, la industrialización y el abrazo y el dominio de la ciencia y la tecnología. Ya que el progreso (sea este científico, técnico y sobre todo económico) es el motor, la idea del viaje supone, como planteamos con Rancière, ir a una “extrañeza reconocible” a buscar la verdad en un paisaje político inventado. Ahora es importante objetivar cómo se va hacia el mundo posible imaginado.

En *Lima de aquí a cien años* hay una estrategia de relato para mostrar el nuevo mundo. Al leer la carta de Artur, signada por J.M. de P. sabemos que aquel se dirige, por la mediación del autor-y-el-periódico, al lector (nosotros) para hacerse la pregunta: ¿qué sucedería, si la realidad de Perú, con sus revoluciones y problemas no fuera semejante a la que vivimos, es decir, si su estructura sociopolítica fuese distinta? Se invita al lector a ser sobrecogido por el genio sublime y poderoso de la imaginación para que, similar a Artur, suspenda un momento la existencia cotidiana para ir a un Perú distinto. El distanciamiento cognitivo tendría como objetivo conocer el nuevo mundo que adviene; el salto en el tiempo, el viaje hacia lo moderno nos llevaría a un mundo posible futuro donde se proyecta el mundo real, pero con cambios trascendentales.

¹⁷ Mantengo la expresión “mundo amueblado”, propuesta por Eco (2014, 266 y sigs.). Es el mundo “lleno” de la literatura (dado el juego de enunciaciones), con individuos, propiedades o características, relaciones, disposiciones, acontecimientos, etc. La voz “amueblado” incluso sugiere el “equipamiento” representado, aunque “distinto”, “extraño”, no exento de ser identificado con los patrones de la realidad.

Platonía podría leerse bajo la misma formulación. Johnson se presenta coetáneo a los hechos de Platonía. Él abre la novela contando quién es, su procedencia familiar, el lugar de su nacimiento y el tipo de país que habita; luego vive y narra la ingobernabilidad de su nación. Si atendemos el prólogo de Aguirre Achá, en el que declara que su novela no es una utopía puesto que esta ya se habría dado en la independencia, produciendo “democracias prematuras y deformes [que] quedaron pugnando por alcanzar un ideal superior a sus fuerzas” (1923b, I), la presentación de Héctor significa la necesidad de desandar el camino y repensar lo fundado para reinstaurar la utopía. Una posible pregunta podría ser: ¿qué sucedería, si la realidad de Platonía (Bolivia), con su endémica inestabilidad no fuera semejante a la que podríamos vivir si adoptáramos el modelo político del industrialismo y de la justicia haciéndola distinta? El distanciamiento nos hace ver los errores desde el modelo de una utopía fracasada para aprender. Por eso el viaje hacia un tiempo nuevo, hacia el proyecto moderno. Puesto que el narrador es protagonista y nos obliga a seguir las diferencias, la pregunta es más bien para apelar a nuestra conciencia como lectores.

Las dos novelas antedichas usan la pregunta: “¿Qué pasaría si...?”. Para Eco, el mundo estructural posible de la ciencia ficción se elabora a partir del contrafactual: “qué pasaría si...”, o, “¿qué sucedería, si el mundo real no fuera semejante a sí mismo, es decir, si su estructura fuese distinta?” (2000, 186). Tales contrafácticos de las novelas nacen de lo imaginario; pero, si pensamos que sus autores también formaron parte de procesos políticos, los contrafácticos, aunque sean imaginarios, también hay que comprenderlos desde la realidad sociopolítica que a aquellos les tocó vivir. Y acá retomo la idea de la *versión*, dentro de lo que se podría llamar la *creatividad racional* donde “la especulación contrafactual sobre un mundo estructuralmente posible se hace extrapolando, a partir de algunas tendencias del mundo real, la propia posibilidad del mundo futurible” (2000, 189). La extrapolación de la realidad coetánea dada en las utopías fundacionales proyecta y anticipa en un mundo eventualmente futurible ciertas conjeturas o hipótesis contra lo que se vivía, pensaba y generaba controversia, derivado en un tiempo-espacio de lo que se podría vivir, experimentar, pensar, etc. Los encuadres del liberalismo, del tiempo del progreso, de las ideas de la nación, de la adopción de los signos de la Modernidad, el volver a abrazar lo europeo o emular lo norteamericano, etc., son claves para comprender el tipo de contrafáctico en juego.

Las dos utopías fundacionales, *Lima de aquí a cien años* y *Platonía*, por sus contrafácticos, incitan al lector a tomar partido. La futurización surgiría como *deseo* (Williams 2012, 243), transferido al lector. El deseo sería la expresión de un síntoma inconsciente, un hastío de un presente concreto de las burguesías andinas, diferentes a las europeas y norteamericanas, quienes estaban inquietas (aunque no negativas en sus expectativas). En los Andes, si para ellos había algo de la Modernidad, implicaba el deseo de verla crecida en un Estado propio futuro. De ahí que la literatura de ficción prospectiva utópica sería el medio para insistir en tal proyecto. Williams apunta:

Imaginar toda una sociedad alternativa en su conjunto no constituye la mera construcción de un modelo, como tampoco la proyección de nuevos sentimientos y vínculos es necesariamente una respuesta transformadora. La sociedad alternativa en su conjunto descansa, paradójicamente, en dos situaciones sociales ciertamente diferentes: la confianza social, el ánimo de una clase ascendente, que sabe que puede remplazar el orden existente, o de una fracción de una clase, que debe crear un nuevo cielo porque su mundo es un infierno. (2012, 246)

El contraste entre pasado-presente y futuro, la necesidad de mostrar a una nación que opta por el progreso y la felicidad, sería el programa de estas novelas. Tal esquema también estaría en las otras dos utopías fundacionales, aunque con otra estrategia.

Nodier dice: “Solo en los sueños está trazado el mapa del mundo imaginable. El universo sensible es algo infinitamente pequeño” (cit. por Bachelard 2005, 29). La estrategia inscrita en *Desde Júpiter* y *La Receta* se relaciona con el sueño. En un caso, el uso de un dispositivo hipnotizador lleva al soñador a viajar hasta Júpiter, tierra del progreso futurista; en el otro, un brebaje cuya fórmula inscribe metafóricamente la idea de progreso, conduce al soñador a un siglo posterior para apreciar su obra.

En ambas, tomando en cuenta a Nodier y Bachelard, habría el mapa de algún mundo posible imaginable, partiendo de un universo desde el cual no es posible ver sino el presente. Sustraerse permite ver lo total y lo imaginario nos remite a la capacidad de volver nuevas las imágenes hechas por la percepción y la experiencia directa, de cambiarlas y fundarlas como nueva existencia (Bachelard 1994, 9). El sueño no remite al pasado, sino al futuro, al encuentro con la extrañeza familiar. El distanciamiento cognitivo en las novelas es escindir del presente para verse a uno mismo sujeto de la historia: para Bachelard, tal distanciamiento es “ausentarse [y, como tal,] lanzarse hacia una vida nueva” (1994, 12). Imaginar el progreso realizado es viajar al corazón de la Modernidad. Pero dichas novelas se distinguen porque por el extrañamiento, la de

Miralles, por el sueño y la metafórica máquina de la fotografía-telescopio-microscopio, se evalúa cuánto de la Modernidad chilena es similar a la de otras naciones, quienes, por otro lado, miden a sus semejantes con las escalas de progreso: se tendría que advertir sobre si solo se adoptó ciertos rasgos de lo moderno más no su esencia misma; es la cuestión de haberse logrado la Modernidad a medias. En cuanto a la obra de Campos Coello, ella inscribe el imaginario de un mundo mejor logrado por la siembra de un proyecto de progreso: lo hecho en el presente tiene efectos en el futuro; el autor, como parte de un proyecto histórico cree en la historia teleológica.

En Bachelard el imaginario es la aureola de las imágenes producidas por lo poético, pero que en el caso de la ficción prospectiva utópica, se da como la racionalización de lo soñado (1994, 38). Por eso, en *Desde Júpiter* y en *La Receta* los soñadores, personajes centrales de las tramas, revelan que lo vivido era un sueño. Ambas novelas explicitan conscientemente lo soñado desde lo literario, o como dice Bachelard, son la prueba de cómo “el hombre devuelto a la vida despierta [y] racionaliza sus sueños con los conceptos de la vida ordinaria” (1994, 38). De ahí que tales ficciones tengan la naturaleza de ser “anticipaciones razonables” (Nodier cit. por Bachelard 1994, 38). La novela chilena y la boliviana encaran el sueño y, si habría un contrafáctico, sus textos nos hacen conscientes de la necesidad de cambiar las perspectivas de mundo si se quiere concretar un mundo posible mejor.

Respecto a *Viajes interplanetarios*, de 1936, el liberalismo es distinto al del siglo XIX. Su autor emparenta su obra con el imperialismo y el deseo como latinoamericano que aspira un destino grandioso para Colombia. El imperialismo empezó a manifestarse en Norteamérica hacia fines del XIX y en el XX, aunque también ya se había dado en Alemania con el “imperialismo romántico” (Mommsen 2002, 28:10). Con el liberalismo y como vía de abrir lógicas de mercado, injertándose en las políticas locales, tratando de exportar su modelo, de pronto surgió el “imperialismo liberal” (Peñas 2003, 88), antes de la impronta conservadora con la que se le signó. La novela adopta la tesis del imperialismo liberal, con huella romántica. Presenta un viaje de comprobación que actualiza la utopía europea, la que desató en el imaginario social y político el viaje de Colón, de refundar la civilización en el mundo edénico de América (Abramson 1999, 20). Esto quiere decir, ya en el siglo XX, que se quiere revivir, desde el positivismo, el mito de la empresa colonial y colonizadora que aprovecha recursos carentes y modifica

la presencia y los idearios de la nación: “La experiencia pasada nos ha enseñado lo que ciertas naciones en la Tierra han hecho cuando ha sido necesario ensanchar sus territorios a climas más apropiados, como también lo que las razas extranjeras se han obligado a hacer cuando se han visto forzadas a cambiar de manera vivir, so pena de extinguirse” (Sliger Vergara 2011, 7). Esto lo leemos en la “Introducción” donde el escritor postula su admiración por España, a la que augura que en el 2009, “después de siglos de decadencia y de ruina absoluta [estará] predestinada por el Altísimo a ser una vez más la *leader* de las naciones civilizadas [...gracias] en parte a la actividad de sus estadistas y hombres de ciencia que caracterizan la evolución de los tiempos” (2011, 5).

El viaje hacia mundos utópicos de *Viajes interplanetarios* modela la reforma las relaciones económico-políticas (el intercambio de conocimiento, la guerra para mantenimiento de la paz, el matrimonio intercultural, etc.), aunque se representen estructuralmente las relaciones coloniales para beneficio de una burguesía hegemónica. Tal modelo pone de manifiesto el deseo y la concreción de un gobierno planetario (del sistema solar), restituyendo el expansionismo y el imperialismo español.

Los modos de representación aluden a tiempos-espacio que se pretenden como hipótesis contra las realidades concretas vividas. Si en las novelas hay contrafácticos es para manifestar: a) el deseo de escindirse para ir a otro modelo de sociedad; b) el sueño de lograr algo nuevo; e incluso c) una vez que se podría haber concretado la Modernidad, refundar el mundo. ¿Es el modelo utopista un proyecto social y político con claves discursivo-metodológicas prospectivas? Ludmer señala que pensar especulativamente en clave utopista tiene que ver con la imaginación pública o fábrica de la realidad, una labor social, anónima, colectiva (2010, 11) que, en el caso de la temprana ciencia ficción fue su correlato desde la literatura.

5. Estructuras representacionales

Señalemos que la ficción prospectiva utópica es otro tipo de discurso literario dentro de la ciencia ficción. Interesa ahora analizar su carácter ideológico y/o mítico para deducir el pensamiento social de una época (Chartier 1996, 56), o en sentido de Jameson, para explicar cómo una formación social dada comunica sobre sus pasiones y valores en ideologemas o mensajes simbólicos (1989, 62).

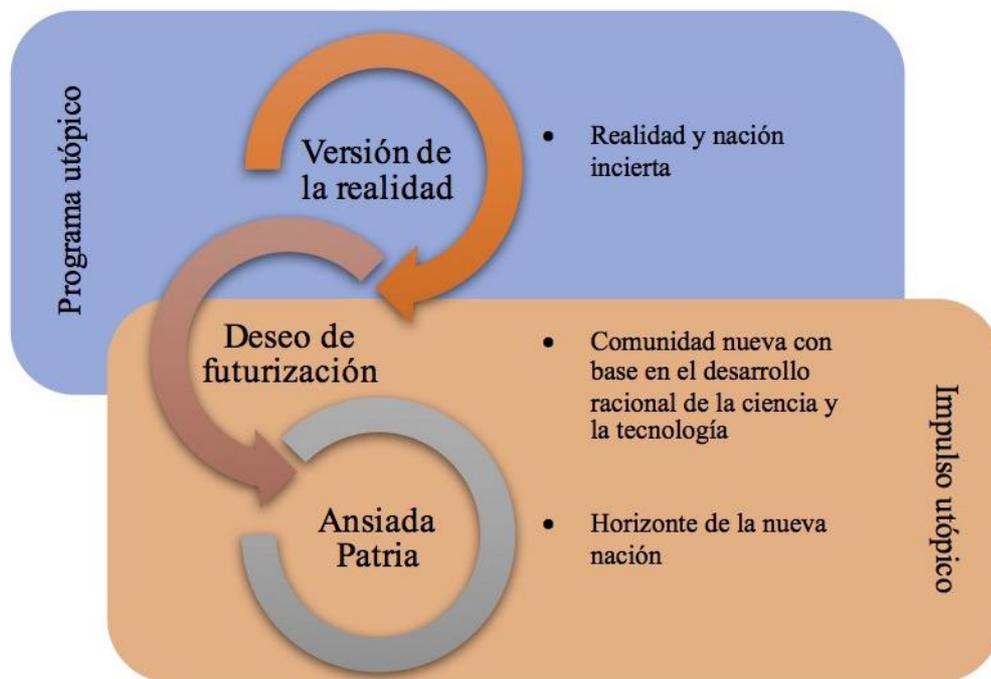
Si para Margolin la ficción prospectiva como constructo representa el *aún-no* (1999, 153-54), y para Rancière la novela implica un paisaje inventado, con un orden discursivo donde está el país alterno y la nación soñadas (1991, 8 y 16), percibiremos ahora que el discurso de la ficción prospectiva utópica justifica comunidades políticas cuyos ideales tienden a la pacificación frente a los conflictos internos en el seno de las sociedades andinas: esto se da en relatos que aluden ya sea a lo interno (la nación que enfrenta guerras intestinas) o a lo externo (la nación que afronta la amenaza del Otro). El marco desde el que se parte, por ende, gracias al viaje, sería el paso de un momento o escenario peor a otro mejor como expresión de la mentalidad de la burguesía liberal que imagina “formas sociales y económicas alternativas” (Jameson 2009, 10), nacidas por la voluntad utópica que bullía en las urbes. En ella se planifican Repúblicas o Estados texto-narrativas que hablan de viajes para demostrar el poder del progreso.

Pero ¿de qué modo opera el discurso utópico literario? Fuera de su exposición pública y la estrategia para apelar la lectura analizadas, hay que fijarse cómo tal literatura postula problemas y plantea soluciones dentro del marco de los mundos posibles y de su interacción con el campo literario con la literatura nacional.

Propongo a continuación un modelo de lectura y análisis para entender el funcionamiento de tal discurso. En su diseño se tomó en cuenta los postulados de Fernández Nadal (1995, 29 y sigs.), Roig (1987, 22 y sigs.) y Jameson (2009, 17-24). De Fernández Nadal cabe rescatar la noción de que las novelas, si bien objetivan un “individuo” (el autor y el personaje, ambos incluso como narradores equivalentes), este es la voz de una colectividad que se pretende afín: “El sujeto no es ya el individuo particular que toma la palabra en el discurso, sino que remite a los modos de presencia y de ausencia del enunciador en el discurso, a sus pretensiones respecto del destinatario, al tipo de relación que se propone a este con el enunciador y con lo dicho, a las posibilidades de réplica o respuesta que se le otorgan” (1995, 43). De Roig, las cuatro funciones del discurso utópico: a) *crítico-reguladora*, que expone una cierta crítica y conflictividad sobre una realidad aludida; b) *liberadora del determinismo de carácter legal*, que reconoce al enunciador como sujeto histórico quien interpreta y manifiesta el “deseo” del grupo de pertenencia; c) *anticipadora de futuro* o la presentación de lo “posible-otro”; y (además aquel con H. Cerutti) d) *ruptura de la temporalidad mítica* o una actitud concreta hacia la historia. De Jameson la *alegoría utópica* bajo dos líneas: a)

programa utópico, donde se funda una “sociedad otra” o “comunidad intencional”; y b) *impulso utópico*: que constata una cierta teoría política tendiente a la reforma.

El modelo propuesto para este estudio quiere mostrar la ficción prospectiva utópica andina que objetiva discursivamente un mundo de ideas mediante recursos estéticos y retóricos categóricos definidos por la actividad de sus enunciadores. Allá habría un tipo de lenguaje utópico que traduce el “contenido antropológico” (Roig 1987, 36) de la Modernidad (su abrazo y su expansión). El modelo es el siguiente:



Considero que en las ficciones prospectivas utópicas hay un *programa utópico* que se da, mediante ideologemas, una *versión de la realidad* y el *deseo de futurización*.

Tal *versión* sería una mirada particular de la realidad real, de los comportamientos y cuerpos de la nación problemática. El escritor-narrador ve su realidad como incierta y deja las marcas para su posible solución. Si la ficción prospectiva utópica plantea un modelo “otro”, es porque denuncia problemas.

A su vez, el *deseo de futurización* vendría a ser el discurso que representa el ideal de trastocar la realidad por otra; aparece un tipo de comunidad o nación que puede concretarla bajo un proyecto, considerando la racionalidad de la ciencia y la tecnología.

Este deseo de futurización nos anunciaría el *impulso utópico* o necesidad de ir al cambio y deseo de tener otro horizonte político. Considero que es fundamental, en esta parte, la tesis de Bloch en el sentido que en todo impulso utópico prevalece el

“descubrimiento de la Patria buscada” (Jiménez 1983, 43). Puesto que dentro del discurso utópico prevalece el espíritu filosófico definido como “nostalgia” relacionado con un “paisaje utópico”, donde “se desvela el castillo soñado, el castillo que crece utópicamente [por lo que no es un ir al pasado,] sino a un ‘retorno al futuro’ [...] a una Patria donde no se había estado nunca, pero que es, sin embargo, la Patria” (Bloch cit. por Jiménez 1983, 44-45), el viaje cobraría fuerza si concluye en la propuesta de algo nuevo y distinto. Así se esboza la *ansiada Patria* sustentada en ideas y/o teorías sociopolíticas; mostraría el horizonte de expectativas de la comunidad ideal fundada y de sus actores desde una perspectiva filosófica y antropológica.

Si tenemos este esquema, digamos también que, en lo global, las ficciones prospectivas utópicas vendrían a ser mitificaciones (en lugar de alegorías utópicas) con potencial simbólico-político entroncados con lo histórico y su resolución.

Evidenciamos ahora este esquema en las utopías fundacionales del área andina.

6. Programa utópico

6.1. Versión de la realidad

Inicialmente en *Lima de aquí a cien años* la biblioteca sirve como emplazamiento-memoria de los archivos del origen (González Echevarría 2011, 45) problemático. Allá Artur interroga a la historia peruana en un apócrifo, *Historia del Perú, desde la conquista hasta nuestros días*, con el que verá, como en una retrospectiva, el pasado en ruinas. Por ello, a la lectura del texto, Artur exclama: “¡Qué guerras!, ¡qué revoluciones!, ¡qué traiciones!, ¡qué ventas!, ¡qué intrigas!, ¡qué asesinatos graves!, ¡qué infamias!... ¡En fin!...; ¡la sociedad destruida, las leyes despreciadas, las tropas desmoralizadas, el crimen en el solio, y las virtudes encadenadas!” (Del Portillo 2014, 53-54), en referencia a los hechos de Perú desde su fundación como República y a la década de 1840 que habría vivido.

En la biblioteca Artur hace amistad con un anciano centenario, representación de la memoria histórica, con quien toma conciencia de los problemas de su tiempo. Así, en la segunda carta, del 3 de julio de 1943, Artur escribe: “desgraciada y muy desgraciada fue por largo tiempo esta Patria donde hemos nacido [...] ya era el Perú un cadáver yerto y horrible al que roían los huesos una multitud de aves de rapiña, a las que ni el

fétido hedor que exhalaba ni la presencia de su deudor las atemorizara” (Del Portillo 2014, 67). Es la patria sufriente por la rapacería de los políticos y militares.

A su vez, una mirada resentida es la de *Platonía*. Héctor Johnson vive, desde niño, los conflictos en la “república perfecta” (Aguirre Achá 1923a, 30), Platonía. Además del influjo de su padre, un inglés afincado en el país, es educado por Otto Dúnkel, su mentor. Este explica cómo los orígenes platónicos y la contemporaneidad de sus libertadores abrazando el liberalismo fracasan por intereses sectoriales; afirma: “Y [he] aquí que comenzó la horrorosa vía-crucis de Platonía. Cada uno de los jefes del ejército libertador se creyó en la aptitud y derecho para ocupar la presidencia de la República y, en vez de llevarse a cabo las elecciones, estallaron en todo el territorio, motines [...]” (1923a, 38). Más adelante, cuando Johnson retorna a Platonía, ya joven, tras estudiar ingeniería en Europa, en su biblioteca halla un pisapapeles de Rómulo matando a Remo y dice: “—He aquí [...] una alegoría de la lucha fratricida que el pueblo español empeña en América por la ambición de mando, y cuando cabalmente ahora se inician las nuevas nacionalidades que en un día no lejano presidirán los destinos del mundo” (1923a, 150). Otra vez, la biblioteca sirve como ejemplo del fratricidio y el estado de una “[i]democracia incipiente y todavía menesterosa de mártires, de apóstoles y de reparadores!” (1923a, 211). La democracia aún no se concreta ya que imperan las matanzas y los políticos que se alzan como redentores.

Las historias de Perú y Bolivia son parecidas. Perú nació bajo la égida liberal radical, enunciada en su Carta Política de 1823, la cual se truncó inmediatamente por el cuartelazo del Balconcillo; en su lugar fue el liberalismo conservador el que sostuvo el militarismo de esa época. Ambos tipos de liberalismo, burgueses y aristocratizantes, propulsaban el orden y el mejoramiento de las ciudades (Jamanca Vega 2007, 274). El liberalismo peruano tuvo sus vaivenes en las Constituciones de 1828 y 1834. Cuando del Portillo escribió su novela, imperaba la Constitución Conservadora en medio de convulsiones políticas y militares. Su autor hace referencia a este ciclo. En cuanto a Bolivia, su primera Constitución de 1826, redactada por Simón Bolívar, fue también liberal, luego derogada por otra de corte republicana con Andrés de Santa Cruz en 1831. El proyecto liberal, inspirado en las premisas francesas y norteamericanas duró cinco años, sucediéndose otras Constituciones hasta la década de 1880 cuando apareció el Partido Liberal. Las conmociones en la vida republicana de Bolivia terminaron con este

hecho cuando dicho partido empieza a gobernar a finales del XIX.¹⁸ De ahí que la evaluación inicial de Aguirre Achá es negativa porque los axiomas de Bolívar pronto fueron abandonados por intereses sectoriales, por lo que su novela reinterpreta el caos que Bolivia vivió hasta la llegada de los liberales.

Otra perspectiva es la de *Desde Júpiter*. El distanciamiento se da por el sueño-viaje al planeta Júpiter. El narrador se da cuenta allá de la realidad de su país cuando en el laboratorio astronómico-fotográfico los científicos miran, mediante el “microscopio indefinido” (Miralles 1877, 9), la fotografía de su mundo. Ellos dicen que la civilización terráquea-chilena es atrasada ya que entre sus casas hay “un montón de basuras i multitud de papeles impresos aquí i allá” (Miralles 1877, 19); critican que entre los miembros de la colectividad humana no haya comunicación, ya que “defienden su aislamiento i se niegan a marchar” (1877, 16), se supone por el camino del progreso. Incluso en un diálogo entre Eva (de quien el narrador se enamora, hija del científico Nemrod) y Ada (su amiga), asistiendo al laboratorio en mención, la primera dice:

—[...] Figúrate hasta qué punto será el atraso de estas buenas jentes, que todavía están divididos en fracciones que llaman pueblos i naciones; i estos grupos, son gobernados por hombres a los que se les concede el privilegio de mandar según su voluntad, siguiendo ciertas reglas, jérmenes de leyes, más o menos mal entendidas, i diferentes por añadidura, para todos los países. (Miralles 1877, 29)

La división social, cultural, lingüística, la conducta “bárbara” de los chilenos, su forma de gobierno, donde los que están en el poder hacen su voluntad, crean leyes, las interpretan a conveniencia, etc., son factores que frenan a su sociedad para ir hacia el futuro, a “marchar” en pos del progreso, donde otros recorrieron ya “miles” de años. Otras causas del rezago social estarían culturalmente enraizadas: es la “anomalía” de fumar tabaco (Miralles 1877, 35), fuente “retardatriz para el progreso” (1877, 50), ocasionando el atraso intelectual (1877, 46) de las personas. Todo ello es medido según un instrumento, la “fórmula del progreso” que coteja el grado de avance de la civilización joviana, en 145.700 años (1877, 29), respecto a la de los chilenos.

¹⁸ Hasta la fundación del Partido Liberal, los gobiernos no tenían partidos y más bien estaban sujetos a tendencias de la época, prevaleciendo la nostalgia por la colonia (Iturri Salmón 1998, 6). Contra el conservadurismo imperante, con el Partido Liberal, fundado por Eliodoro Camacho en 1883, nacen organizaciones políticas con un programa sólido (Mesa, Gisbert, y Mesa Gisbert 1999, 470) hasta lograr reconocimiento con el gobierno de José Manuel Pando hacia 1899. Sus consignas eran: “Viva el orden mueran las revoluciones” y “Menos gobierno más libertad”, es decir, prevalencia de “libertad política, económica e individual” (1999, 471), abriendo paso al capitalismo, explotando el estaño y el caucho.

La visión de los narradores de *Lima de aquí a cien años* y de *Platonía* es patentemente la de quienes ven con vergüenza su pasado-presente histórico. En cuanto al narrador de *Desde Júpiter*, este es crítico de lo que se vive; para él, el pasado-presente pudo haber sido superado, aunque ve que la sociedad chilena de su presente tiene aún defectos. Las versiones de del Portillo y de Aguirre Achá muestran que ciertos fracasos políticos hicieron inviable a la nación; en Miralles más bien lo que ya existe en Chile no es la misma Modernidad de otras naciones extracontinentales.

En Chile, si bien el período organizativo de la República estuvo dominado por la pugna entre conservadores y liberales, la Constitución Política de 1828 fue la que la selló fundando el Estado liberal. Su vigencia no duró sino dos años, dada la inestabilidad provocada por los conservadores clericalistas, quienes pronto gobernaron el país hasta 1861, año en el que el Partido Liberal empezó su gestión. Su período fue hasta 1891 viéndose una serie de reformas político-sociales que llevaron a Chile a un “impactante crecimiento económico” (Cavieres 2001), gracias a la explotación minera, la del salitre y, con este, el expansionismo territorial que produjo la Guerra del Pacífico con Bolivia y Perú. Según Cavieres, dados los

índices económicos [...] se tradujeron en un discurso oficial y en gran parte de identificación nacional basadas en las fuerzas y potencialidades de la República, en ser los ingleses del Pacífico, en el comienzo del refinamiento y de la europeización de los grupos dirigentes, etc. (2001)

La Modernidad en Chile para Miralles, fuera del cuadro económico y político alentador, es crítico, dado que quienes se creen “ingleses” o “europeos”, son su remedo; esto se reflejaría en la conducta de los fumadores. La ambigüedad comportamental de los chilenos al ser respetuosos de la Iglesia les haría sujetos de idolatrías; el tema de las repúblicas parciales haría referencia a las voces que querían volver al pasado colonial.

En *La Receta* la remisión al pasado-presente es opuesta a las otras novelas andinas. En su caso, la conciencia del pasado histórico implica saber que Ecuador vivió una crisis endémica desde sus inicios; según Ayala Mora, “las primeras décadas de la República fueron de inestabilidad y desarticulación. [...] Con la fundación de la República nació un Estado Nacional débil y excluyente [...]. Hasta fines del siglo XIX prevaleció un *proyecto nacional criollo*, limitado [...], que no pudo expresar a la mayoría de la población” (2008a, 77). Las décadas de crisis social y política, por la tensión entre latifundistas colonialistas y liberales laicistas que proponían reconectarse

con Europa y el capitalismo emergente, concluyen con el progresismo del cual Campos Coello era parte. En este, burgueses y terratenientes, con sentido cosmopolita, abrazan el capitalismo y la revolución industrial, reflejado en el crecimiento económico, la instauración de la banca y la modernización de Guayaquil (1994, 27), además de adoptar nuevas tecnologías como el telégrafo (2008a, 90) para intercomunicar al país, sin descontar el ferrocarril, el cual, si bien inició en el período conservador de Gabriel García Moreno, finalizó, inaugurándosele, en el gobierno liberal radical de Eloy Alfaro.

La novela de Campos Coello no conlleva lamentos ni referencias al pasado-presente; solo se lo deduce contextualmente del título sintomático: *La Receta, relación fantástica*: pues hay un período distinto y la fórmula del progreso tiene que ver con la cura de los males que aquejaban a Ecuador. Con su versión positiva se muestra una obra que transformó a Guayaquil y, por ende, Ecuador.

Respecto a la *Viajes interplanetarios* señalemos que se publica cuando el liberalismo ya era gobierno desde 1930. Se sabe que el liberalismo se planteó desde los inicios de la República con dos vertientes que nunca pudieron conciliar: el francés con su huella revolucionaria y el inglés con el discurso del industrialismo y del progresismo (Moreno-Viafara 2010, 142). Estos enfrentaron el tradicionalismo católico imperante, cuestión que primó incluso hasta la primera década del siglo XX, aunque el liberalismo de sesgo inglés-industrialista fue mejor tolerado porque las burguesías hegemónicas evitaban mezclar los asuntos económicos con la política y la religión, y eran proclives a controlar el Estado y la economía que les permitiesen generar riqueza en beneficio propio. Si bien, según S. Kalmanovitz, el “liberalismo clásico nunca tuvo una verdadera oportunidad en la historia del país” (cit. por Moreno-Viafara 2010, 147), el liberalismo burgués, propagador del individualismo, por un lado, y el de izquierda, defensor de lo popular y del colectivismo (W. J. Green 2013, 39-40), por el otro, no lograron formar un movimiento y más bien entre ambos se dio la “Guerra de los mil días” que culminó en 1900 con la restauración del conservadurismo, el cual llevó a la ruina al país, incluida la secesión de Panamá de Colombia. Entre 1903 y 1930, si Colombia adopta la economía del café y con ella a la industrialización, además que abre la injerencia de EUA en el quehacer sociopolítico, las tensiones entre católicos conservadores y obreros se incrementa (Palacios 2003, 20), situación que provoca que la diferencia social y la miseria aflore con más fuerza. Este proceso concluyó:

Cuando el liberalismo tuvo una oportunidad de gobierno en los años treinta del siglo XX. [...] No fue el liberalismo que protegía la libertad (de conciencia y religiosa) del individuo el que se implementó, sino el llamado liberalismo social que desarrolló la función social de la propiedad, que sentó las bases de la negociación colectiva con los sindicatos, que ilusionó a los campesinos con la propiedad de sus mejoras y que implantó una democracia clientelista, en contra del patrimonialismo y la autocracia conservadoras. [...] [Alfonso] López Pumarejo introdujo el progresivo impuesto a la renta y ello fortaleció al Estado; amplió también su capacidad de ganar apoyo de sectores de la población mediante su protección a las movilizaciones sindicales y campesinas y por el gasto desplegado en servicios públicos y en educación. [...] El país estaba un poco más inserto en el globo y prosperaba con alguna rapidez, cabalgando sobre un dinámico sector agro exportador (Kalmanovitz en Moreno-Viafara 2010, 148).

Desde 1930 cuando el liberalismo toma el gobierno de Colombia, realiza reformas, las cuales en la segunda gestión del Partido Liberal en 1934 con López Pumarejo se afianzan, inclinándose a lo que G. Molina nombró como “la socialización del liberalismo” (cit. por W. J. Green 2013, 72): si al inicio el liberalismo vivía las tensiones entre burgueses y colectivistas, es con la llamada II República Liberal, la de López Pumarejo, donde se dan con radicalidad avances en todos los terrenos.

¿Y en qué medida la novela de Sliger Vergara es una *versión* de ese liberalismo de la década de 1930?¹⁹ Es por el sesgo imperialista que inscribe. Al igual que la novela ecuatoriana, la obra no alude a un pasado problemático. Más bien, su mismo título, *Viajes interplanetarios en zepelines que tendrán lugar el año 2009* con el verbo “tener” en tiempo futuro, proyecta y anuncia: España es potencia y gobierno mundial, aunque no del sistema solar y busca afianzar su dominio mediante una alianza duradera con otra nación. El viaje al espacio con el policía implicaría su vigilancia sellar tal alianza.

En la novela colombiana se señala lo que amenaza a la estabilidad del nuevo liberalismo en la Colombia-España del futuro. Es clave lo que expresa el autor en su “Introducción” de seguir “el pensamiento y las huellas del padre de los exploradores, Cristóbal Colón” (2011, 6), por el cual se tendría que conocer “otras esferas [donde la vida] puede tener una forma de pensamientos diferentes que nos harían desesperanzar de poderlos entender alguna vez” (2011, 7). Con ello Sliger Vergara presupone un mapa “liberal” dado frente a la del espacio “otro”, no liberal, a rastrear e integrar. El fin es confirmar que hay un “pensamiento” (2011, 7) en el mapa político, una civilización

¹⁹ La novela de José Antonio Osorio Lizarazo, *Barranquilla 2132*, refleja las preocupaciones de su autor respecto al liberalismo de izquierda, por lo cual Ramiro-Avilés dice que es la primera utopía colombiana en el contexto de la ciencia ficción (2013); con propiedad, y en oposición a tal tesis, sostengo más bien que *Viajes interplanetarios* de Sliger Vergara es la primera utopía colombiana; la de Osorio Lizarazo, una antiutopía, más bien se inscribe en lo que luego estudiaré como la *ciencia ficción escéptica metafísica*.

humana extendida, una “Patria” y una “raza” (2011, 6) y otros pensamientos desconocidos y distintos a lo humano-civilizado.

Tómas sale de Barcelona y va de vacaciones a Matapán,²⁰ en Marte. Sugerí que el término “vacaciones” tiene que ver con lo vacío. Pese al punto meta, aquel debe sortear un espacio indeterminado tal como le sucedió a Colón en su momento, dado que es policía y recibe a último momento la orden de investigar una nave anómala. Tenemos así una constatación: ya en los territorios o planetas organizados bajo un régimen, lo que se asegura es la estabilidad del sistema. Según Foucault, la policía opera como una forma del poder estatal: actúa sobre la totalidad, sin ser absoluto, como el cuerpo visible del poder del soberano; está en las “cosas de cada instante”, llegando a lo más básico (2000b, 216), pero sobre todo, “debe asegurar la ‘comunicación’ entre los hombres, en el sentido amplio de la palabra” (2000a, 130). ¿Y en qué consiste el control de la comunicación? Foucault señala que este implica a todas las actividades de los individuos: las relaciones de trabajo, las de producción, las que tienen que ver con los intercambios, además de las comodidades (2000a, 131). Con el tema de las relaciones entre individuos, hecho extensible a la nación, la policía posibilita que las relaciones de trabajo y comercio entre los seres humanos sea eficiente, con un ambiente eficaz para los intercambios, donde las rutas o canales de comunicación, estén libres de toda conflictividad, para que sea propicia la productividad que causa la “felicidad” pública y social (2000a, 134). Habría unas funciones en la policía: vigilancia o control, regulación y aseguramiento, todo ello en conexión con la comunicación; esta tiene que ver con los canales, las rutas, los caminos... el paisaje, como sistemas de lo económico.

Tómas al verificar las rutas habituales en el espacio exterior conoce que hay unos piratas, unos seres indeterminados, invisibles, que dañan la comunicación (dígase, el comercio) entre planetas, atacando las naves. La presencia de estos y otros nos remite a mundos posibles dudosos. El viaje del policía si bien es para vigilar la red de productividad del capital, su estabilidad comunicativa, es sobre todo para conocer lo

²⁰ El nombre de Matapán puede aludir a dos palabras: a) una región en el Peloponeso donde según los mitos griegos habría una entrada al Hades; y b) un tipo de arbusto en Colombia que, según un mito de origen, del cual Namón, líder de los kuibas, usó dos palitos y se fue hasta el sol para robarle el fuego, no sin antes vencer una serie de obstáculos. Los palitos de matapán le ayudaron a tal propósito, por ejemplo, usándolos como alas; al final, prendidos los palitos de matapán con el fuego del sol, retornó a su tierra, llevando por primera vez este recurso para diversos fines. Ver: Fabio Silva Vallejo (2000, 60 y sigs.).

que amenaza al sistema liberal: otras comunidades, otras formaciones sociales, no semejantes, que están en el borde y que actúan marginalmente con sus propias lógicas.

En el cinturón de asteroides donde el Alvión va a combatir con los seres invisibles, Tomás y Roso, en efecto, exploran el planetóide “Vestia”,²¹ preguntándose si este, como otros, ¿no fueron antes “por ventura los fragmentos de un mundo en donde el ser racional habría establecido en otro tiempo su imperio y que una gran conmoción, acaecida quizás antes de nacer el hombre, los hizo diseminar en esa forma en el espacio?” (Sliger Vergara 2011, 156). Allí se topan con unos seres cuyas “figuras eran bípedas, con piernas desproporcionadamente gruesas y cortas, mientras que los brazos, excesivamente largos, los arrastraban al suelo, cada uno con cuatro coyunturas o articulaciones” (2011, 161-62). Su aspecto “salvaje”, insólito, de humanoides similares a monos con “tentáculos colgantes” y expresión “selvática y feroz” (2011, 162), quienes aúllan y hablan jerigonza, oculta lo que son: cazadores nómadas y comerciantes, insertos en otra cadena económica, en otra forma de productividad, pues lo cazado lo entregan a unos traficantes del asteroide mayor, Vesta. Estos traficantes son

de tres pies de alto, criaturas zanquivanas, fusiformes, de cuerpos delicados y comprimidos en el centro, cual cintura de uno de esos monos cariblanca; pero de cabezas de tamaño desproporcionado, dándole a uno la impresión de que tuviesen puestas máscaras artificiales. Estos pigmeos iban trajeados esplendorosamente con vestidos de múltiples colores, rivalizando en suntuosidad y magnificencia con uno de los arlequines de la antigua comedia italiana, que superaba en matices al ópalo gracioso y traslúcido, formando así el gran contraste con los gigantes negros. (Sliger Vergara 2011, 168)

Aparece el ideologema de la diferencia radical racial y cultural cuando se resalta la extrañeza desde una postura exotista. Tanto en el archipiélago de asteroides como en la “isla” de Vesta (Sliger Vergara 2011, 216), donde ellos luego llegarán, sus seres son estafalarios, salvajes, deformes, cuya distinción es su incongruencia con la humanidad de la cual Tomás es representante o de la “marcianidad” de la cual Roso es su delegado.

Una vez llegados a Vesta, Tomás y Roso se sorprenden de la ciudad con edificios-laboratorios, poblados por pigmeos: se trata de un emplazamiento científico y de desarrollo tecnológico, ordenado y aséptico. El policía dice:

²¹ Hay un error en la denominación en la novela. Se dice que primero los exploradores llegan a Vestia, un asteroide o planetóide, donde están los seres primitivos. Luego, en otra parte, se dice que la ciudad donde son remitidos y en el que hallan un mundo científico es una “isla” que se llama Vesta; es decir, otro planetóide. Vesta o Vestia son lo mismo. Probablemente el escritor estaba refiriéndose a la familia Vesta de asteroides, compuesto por varios fragmentos, producto del impacto y desintegración de parte de Vesta.

Pudimos observar el perímetro de la gran ciudad que se extendía muchas millas a la redonda. Sus edificios eran tan elevados que hacían sus calles sumamente profundas y la gente se veía como átomos microscópicos; fuera de este perímetro se observaba una campiña rara e inefable con sus anchos canales de agua color azul, que se interceptaban unos a otros formando isla-terrazas que, serpenteando a través de la llanura, desaparecía luego en una selva de vegetación sin igual, cuyos colores eran aún más vivos y también entrelazados que rivalizaban con los cuadros del pintor más afamado; más allá de toda esta perspectiva se columbraban picos de montañas violáceas y otras más de una blancura nívea que destacaban apacible y suavemente en lontananza. (Sliger Vergara 2011, 202)

He aquí un sistema-mundo “otro” (como el de Vestia). Pero en el mapa liberal de la novela los nombres de Vesta-Vestia no son casuales: connotan la ideología “bestial”, la “monstruosidad” de una forma cultural “incivilizada” o la del conservadurismo. En Vesta los pobladores son activos, obedientes, silenciosos y meditabundos (Sliger Vergara 2011, 211), además de unos gigantes en una fundición, “esclavos de alguna tribu de las vecinas islas que los enanos obligaban a trabajar perpetuamente en sus bodegas subterráneas” (2011, 207). Son obreros: “una pesadilla biológica, con un solo ojo [...] de color verdoso rosado” (2011, 208).

Lo que se denuncia, entonces, es una sociedad donde hay un contraste entre tres tipos de agentes sociales: a) científicos dueños del conocimiento, quienes miden o calculan, inscriben cifras de sus observaciones y de sus predicciones; b) la sociedad mayoritaria y sumisa que puebla las calles; c) unos obreros esclavizados que mantienen a la ciudad. Tal modelo es así problemático. ¿Y en qué medida lo es?

Viendo tal modelo es claro que Sliger Vergara realiza un examen crítico sobre el liberalismo inicial de 1930 y años previos donde el conservadurismo clasista, defensor de los valores religiosos, trataba de diferenciar al obrero. El temor se fundaba en que, en los albores del siglo XX, tal sector abrazaba el anarquismo y el comunismo con las que enfrentaba al Estado con reclamos. Al respecto dicen González Arana y Molineros Guerrero: “Durante los primeros años de la industrialización del país, los empresarios nacionales y extranjeros combinaron prácticas paternalistas y despóticas, como la utilización de la mano de obra con el propósito de extraer la máxima ganancia en el corto plazo, con formas de explotación propias de las fases primitivas del capitalismo” (2013, 175). Frente a la presión de los trabajadores, pronto el Estado colombiano optó por la represión (terminando con la matanza de Magdalena en 1928) y apoyado por la Iglesia católica, desalentó la protesta y la sindicalización, tildándolas de inmorales. Cuando finaliza el gobierno conservador en 1930 y emerge el liberalismo hay cambios

para tal sector, instaurándose la jornada de ocho horas y políticas para animar el “‘buen uso’ del tiempo libre de los obreros [para que no cunda entre ellos] ‘ideas revolucionarias’ del sindicalismo socialista” (2013, 176). Las políticas ahora estaban orientadas a su control, para lo cual se fomentó la educación, aunque ello fuera un “espejismo” de apertura (Palacios 2003, 20), dado que “la política del liberalismo era ganarse [...] a todo el movimiento sindical” (2013, 188).

El que los primeros años de 1930 el liberalismo aún estuviese penetrado por lo conservador, revela que en Colombia el trabajador seguía cooptado en sus derechos y en su acción. Esto motivó a que un ala radical del liberalismo se oriente hacia la izquierda, lo que se concretó con el gobierno de López Pumarejo, con un Estado de justicia social, democrático, donde hubo convivencia social y el mejoramiento de la calidad de vida de los trabajadores (R. Gómez Suárez cit. por W. J. Green 2013, 80). Sliger Vergara, en su viaje como si fuera Colón, prueba que los logros del liberalismo antes fueron insuficientes; constata, así: a) que los mineros (formaciones sociales medias) siguen haciendo labores que otras formaciones no las harían; a cambio se les instala un “parque de maravillas” (como es el caso de las colonias en la Luna, descritas en la novela); b) un régimen colectivista fascistoide en el que hay una marcada diferencia social, similar al cuadro que se vivía en el período conservador. Pero la observación “etnográfica” de estas “culturas” no remite al pasado, sino también al presente del tiempo del escritor: pues todas estas formas sociales, a pesar de la retórica política, coexisten.

Hay otro hecho además que resaltar. Los exploradores, luego de ser “vendidos” los traficantes vestianos, se despiertan en un laboratorio donde se les quiere hacer una transfusión de la cual ellos se dan cuenta y escapan por toda la ciudad ocasionando destrozos. Una vez recapturados, son llevados ante el gobierno de la ciudad. Este lo ejerce una “dama de [...] de seis pies de estatura, de edad bastante avanzada y [...] cabellos, canos en su totalidad [...]. Su nariz larga y encorvada y sus mejillas hundidas le daban la apariencia de una de esas encantadoras nigrománticas” (Sliger Vergara 2011, 215). Es Sibila Cumana, reina de la “jerarquía de la Isla de Vesta” (2011, 216).

Sibila Cumana fue semidiosa y adivina del templo de Delfos. El encuentro remite al ideario mítico griego y a una profetisa, quien, por otro lado, ha renunciado a la humanidad por juzgarla la peor en la escala de formas de vida:

—[...] Sois humanos y, como tales, tenéis todos los calificativos que indican vuestro nombre. Sois infinitamente orgullosos, pretensiosos, mentirosos, indecorosos, alabanciosos, quisquillosos, es decir, de todo tenéis, menos de escrupulosos; por dicha razón tuve que salir de vuestro mundo, porque principiaba ya a fastidiarme de vosotros. Ahora he querido haceros ciudadanos de este planeta, la recompensa ha sido el atropello malévolos y muchas muertes que habéis causado a mis súbditos; por tanto, sois condenados a la pena más grande a que puede someterse persona alguna en mi jerarquía y es la de ser ‘persona non-grata’ y, como tal, seréis despachados inmediatamente al lugar de donde procedéis. (Sliger Vergara 2011, 217)

Se pone en duda el mundo de valores griegos en la literatura del liberalismo, del cual, Sibilía Cumana vendría a ser su anuncio ya que su imaginario se ancla en lo conservador. El que ella, tiranamente quiera volver “ciudadanos” de ese mundo clasista a los héroes de la novela, es un rasgo fascista. La transfusión de la sangre significa extraer la vida y desconectar los valores que entrañan la solidaridad entre elementos esenciales de la vida (Chevalier y Gheerbrant 2009, 909); se anularía todo vínculo de solidaridad de la nueva humanidad con el proyecto social que trataba de implementar el liberalismo con López Pumarejo. Puesto que Tomás y Roso causan desastres en el interior de esa sociedad ordenada, una utopía clásica (antes liberal y que luego se torna conservadora), su “desciudadanización” implica su expulsión. En los mitos antiguos Sibila Cumana lleva a Eneas a las puertas de Hades.²² En la novela Tomás y Roso son deportados a Marte, su planeta destino. Como apunté (ver nota *supra*), el puerto de entrada a Marte es Matapán, referencia también a la puerta de entrada a Hades, desde el punto de vista de los mitos griegos, pero también remite al árbol, con el cual un originario se roba el fuego al sol, según un mito colombiano. La deportación según el mito de Eneas es ir a ver a su padre en Hades. ¿Se transtextualiza en la novela de Sliger Vergara, una anotación a ir a ver al padre, a la Patria humana liberal en Marte? Se trataría de ir a obtener el fuego, la energía, según al mito colombiano.

En síntesis, la versión en las utopías fundacionales andinas ubica la crisis sociopolítica en ciudades reales como Lima, ciudades hipotéticas como Olimpia, o ciudades extrañas como Menfis (en *Desde Júpiter*). Las luchas entre conservadores y liberales, los golpes de Estado (esgrimidos como “revoluciones”), los proyectos frustrados, la democracia imposible, etc., son males que aquejan a las naciones burguesas que aspiraban a Estados modernos. Incluso si es que se logró la Modernidad

²² La referencia a este relato está en la *Eneida* [*Aeneis*, 1 aC] de Virgilio (1989, lib. VI, 180 a 305) y en *Metamorfosis* [*Metamorphoseis*, 8 dC] de Ovidio (1991, 289-91).

(*Viajes interplanetarios*) este también puede estar amenazado por la mentalidad colonial que prevalece. Si el pasado histórico carecía de actores autodeterminativos (como en la novela boliviana), también ello se daba en los nuevos liberalismos (como en la novela chilena). La detección de los males, la apuesta por “recetas” o el deseo de recursos técnicos (máquinas o elixires transportadores) y viajes más allá de las fronteras, entre otros, para concretar el futuro, demuestra la voluntad inscrita en las utopías de hacer “relucir los rasgos de la naturaleza humana [...] que se oponen a las relaciones sociales desinteresadas y estables” (Dubos 1996, 51). Se advierte que las versiones denuncian una situación global, a unos grupos sociales conservadores, a una mentalidad anclada en el pasado, como causantes de los problemas de la nación moderna: expone a quienes estarían fuera del marco de una voluntad social que aspira la felicidad. Es evidente que, aunque se obvие estos aspectos, tanto en la novela ecuatoriana, como la colombiana, el hecho que nos lleven a mirar el futuro implica, en cierto modo, también que se tenga la memoria del pasado el cual sí se ha superado (esto se infiere si se conecta cada novela con la época de su escritura) gracias, ya sea al progresismo, o al liberalismo de izquierda. En cuanto a esta última existe la suposición de que ambos tendrían ciertas conexiones con el socialismo (W. J. Green 2013, 40).

A su vez, Artur, Héctor, etc., son cuerpos-nación deseosos de sacudirse del pasado, eludiendo la enfermedad política de su época, ese estado de deterioro sociopolítico que corroía el alma de las naciones que se pretendían modernas. Esto mismo se puede decir del narrador de la novela chilena, de R y del policía Tomás; aunque en estos casos, cuando ellos ya reconocieron el mal social, más bien exponen un espíritu nuevo. Con todo, ellos son representaciones alegóricas de cuerpos sociales, de hijos de la nación burguesa que testimonian su paso por el mundo antes del liberalismo real al que intentan dar rostro. Testimoniar remite al testigo de una época, donde *testis* es un tercero, un “observador ‘eterno’, cuya función se limita siempre a repetir y a mostrar de nuevo el sistema por el que el Yo es aquella parte instantánea que se cree el Todo” (P. Valéry cit. por Agamben 2008, 100). La función “testigo-testimoniar” remite a la idea del ojo, a la percepción, a la visión focalizada o panóptica. Todo el sistema de distanciamiento sobre la realidad política y social, sobre los problemas que enfrentó el liberalismo en su constitución, derivaría en el conocimiento, desde un extracuerpo, desde el Yo que reemplaza al Todo, de la realidad que debió ser enfrentada y derrotada o

si no soñada. En las novelas tal percepción total estaría dada por el distanciamiento cognitivo que nos saca de la realidad y nos la hace ver desde otro sesgo.

6.2. Deseo de futurización

El *novum*, producto del distanciamiento cognitivo, en las novelas examinadas se traza así: si se concienció el conflicto no resuelto en la estructura sociopolítica, si el “pasado-presente” es problemático, motivo por el cual viajamos a un futuro mejor, es para que concibamos lo nuevo, como algo que espiritualmente ya se conoce, pero que no se tiene conciencia real. En el reencuentro con la “Madre-Patria”, con la “casa”, el “hogar”, el *oikos*, surgiría descrito el verdadero progreso humano-social, la deseada sociedad “perfecta”. El deseo se plasmaría con signos de evolución (ideologemas).

Lo que permitiría forjar las ficciones prospectivas utópicas liberales es la Modernidad, proyecto emancipador mediante el “cultivo” de la tecnología:

Se trata de un revolucionamiento, [...] de la estructura técnica del campo instrumental y de la capacidad productiva de la sociedad humana; de una mutación que invertía diametralmente la relación de fuerzas entre el Hombre y la Naturaleza y que habría permitido la superación de la escasez u hostilidad de ‘lo otro’ hacia la presencia humana, es decir, el advenimiento de la abundancia. (B. Echeverría 1998, 26-27)

El cambio de la estructura técnica desde lo instrumental a lo productivo es lo que define a la tecnología ligada con la revolución científica e industrial; esto implicaría la promesa emancipadora en la sociedad que traza en su seno además el capitalismo. Al tener como paisaje lo urbano, la Modernidad es un ideal civilizatorio que atañe más al mundo occidental/occidentalizado (Rodrigo-Mendizábal 2002, 49). Para caracterizarlo, Echeverría postula cinco rasgos: a) el *humanismo* o racionalismo que crea un mundo autosuficiente donde se instala el ser humano libre; b) el *progresismo* o el impulso de la sociedad hacia el futuro, donde la sumisión del tiempo a un decurso histórico supone el desarrollo de políticas que aseguren lo que vendrá con el cultivo de la tecnología; c) el *urbanismo* donde el caos y la barbarie son sometidas por la civilización, el industrialismo, la “tecnologización” de la vida productiva, el ordenamiento jurídico, etc., donde, además, las ideas de nación arrojan lo “civilizado”; d) el *individualismo* como resultado de la socialización donde la persona forma identidades complejas; e) el *economicismo* que crea al individuo en ser activo y produce valor (1991, 85 y sigs.).

Estos rasgos definen la arquitectura de las utopías fundacionales andinas, con ejemplos de ciudades ideales y organizaciones sociales y políticas complejas. En estas la determinación científica y tecnológica operaría como inmanente. El *novum* de la ficción prospectiva utópica sería la ciencia y a la tecnología como “atmósferas” que llevan a concretar el proyecto de la Modernidad.

Ir de un aire viciado a otro respirable es el fin del viaje extraordinario en las novelas. Nótese que la idea de viaje se enriquece con la premisa de la exploración tal como se indicó con Jameson (2009, 34 y 35). Como dice Anderson, la exploración al corazón de la utopía moderna, también hay que interpretarla no como el viaje de descubrimiento del paraíso perdido, sino como el encuentro con lo contemporáneo (2007, 105). En las ficciones prospectivas utópicas, es la expedición al centro del progreso y de la Modernidad, visible en lo urbano. La ciudad será el entorno distintivo del hogar, con su paisaje y mobiliario (Holguín Callo 2003, 93) que denotan la comodidad, la vida mejor, la cultura occidental deseada y unos hábitos cosmopolitas. El paisaje y del mobiliario son ideogramas que implican valores y oposiciones.

6.2.1. El paisaje urbano de la comunidad intencional utópica

Es así como, en *Lima de aquí a cien años*, Artur dice a su “regreso” futuro a Lima: “¡Vea U. el resultado de la paz y del trabajo!” (Del Portillo 2014, 47). Avizora que el progreso impacta, producto de la paz o la armonía, el orden o la ley imperante y del trabajo o el esfuerzo aunado. Echeverría dice que desde el siglo XIV, la idea emancipadora moderna surge con la ciudad burguesa en Europa, la cual empezó a ser centro de poder con una febril vida económica gracias al intercambio mercantil, punto inicial de la “civilización de la Modernidad” (2011a, 140-41). Tal nuevo “aire” y dinámica social crea un ser humano diferente, laico y la propia Modernidad como “forma histórica de totalización civilizatoria [...donde] una realidad se concreta en suspenso o en potencial [...cuyo fondo será la] consolidación indetenible [...] de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las ‘civilizaciones materiales’ del ser humano a todo lo ancho del planeta” (2011a, 144-45).

En la obra de del Portillo están las marcas del progreso moderno. Es la plaza pública con sus faroles distintos a los XIX con luz hasta las 5 de la mañana; las veredas de madera, cuidadas y dignas para pasearse como si fueran “el más suave tapiz de

Persia” (Del Portillo 2014, 49); es el Café París donde Artur se aloja, el cual conecta la zona industrial, lugar, para su amigo, el anciano, de goce, admiración y rejuvenecimiento (2014, 54); es la calle de París, “hermosa y elegante” (2014, 60) entre Callao (rebautizado como “Ciudad de Santa Rosa”) y Lima, la que signa la ruta hacia el porvenir, donde el pasado fue barrido con lo promisorio. En tal vía se erige además una estatua, de una “hermosa mujer”, anunciadora de “las futuras glorias del Perú” o “nuestras venturas futuras” (2014, 103). Es la Madre-Patria, la Virgen, que orienta el destino y que llevó a que la gente “[aniquile] el germen revolucionario” y saque de la “masa social ...un Hombre”, con la misión deífica de destruir todo lo que afectase a la parte sana de la Patria peruana, al modo de Nínive, con la orden explícita de “quemar” todo lo perverso (2014, 103-4). La categoría “Hombre” (con mayúscula) hace referencia a un ser total, masónico, libre de prejuicios y dogmas del pasado colonial. Las metáforas del mobiliario urbano, con sus calles hacia un destino, hacen pensar en lo sacro-civilizado (el Hombre) enterrando a la barbarie.

Efecto de lo dicho, la cultura se indica por referencias a edificios y esculturas de estilo griego: es el teatro-templo como “un bello edificio que los limeños tienen dedicado a las musas” (Del Portillo 2014, 50-51), donde se ven “doce estatuas de piedra blanca, en [cuyo] centro se ve a Apolo rodeado por ambos lados de sus hermanas, y a los extremos se hallan a la derecha, Minerva, a la izquierda, Mercurio” (2014, 51); es la Biblioteca Nacional, el “santuario de los pensamientos de los siglos pasados, [donde] reposan las ideas grabadas de los más antiguos sabios” (2014, 53).

Si la arquitectura, el mobiliario y la vida activa de la Lima futurista son parte del ideal liberal de lo moderno, a su vez el gobierno es un modelo. Por ello, el Palacio de Gobierno ha sido derruido y en su lugar hay

un edificio bello y majestuoso, edificado según el estilo compuesto del día que yo creo participa más del griego que ningún otro; en sus cuatro frontispicios hay reunida a la elegancia aquella majestuosidad que debe anunciar a todos el santuario donde reposan nuestras leyes y donde como una recompensa honorable de la Patria reside el ciudadano bastante benemérito para recibir la noble misión de hacerles dar puntual cumplimiento (Del Portillo 2014, 49-50).

El gobierno es apenas árbitro, regentado por un anciano sabio, en alusión al Estado liberal apartado lo más posible de la vida de la ciudadanía. Una marca donde el individualismo liberal es también patente en *Platonía*. Tras el examen sociopolítico, el

autor ensaya un nuevo país y una ciudad modernos. El “¡Ureka!...” (Aguirre Achá 1923a, 415) que inaugura el futuro utópico conlleva un paisaje, un mobiliario y la relación con la tecnología todos base de los ideologemas del discurso de la novela.

El paisaje es visto por Johnson en su viaje dentro de Platonía en el tren. Aquel se presenta “fugitivo” (dada la velocidad del tren); contrasta con el juego de su hijo “de cabeza rubia” con unas “casitas de madera, en vista del modelo impreso en la caja del juguete” (Aguirre Achá 1923a, 415-16). Pronto se ve “una ciudad recostada sobre las faldas de alta y dilatada cadena de montañas” (1923a, 416): la ciudad Corinto. En el esquema romántico el viajero salía de la ciudad a lo agreste, al encuentro con el paisaje primigenio que simbolizaba del rostro de la Patria, de la que se tenía conciencia y la que aún no se había conocido (y con ello a la aspiración de la utopía) (Jiménez 1983, 86); en la novela de Aguirre Achá, más bien el viaje es el retorno de Johnson maduro, con su familia, montado en el tren por él construido, para ver lo refundado. El paisaje “fugitivo” aplacado por la ciudad significa el dominio de la naturaleza; el niño con las casitas de madera sería así simbólico. Por eso su padre, ante la observación que hace Helena, su esposa, sobre su conducta, dice: “—Déjalo a su gusto; porque, de otro modo, tendríamos que hacer tú o yo esa construcción. Es bueno que se acostumbre a resolver los problemas por sí solo” (1923a, 416). En dicho contraste se metaforiza la dinámica del urbanismo y del racionalismo. Con el viaje, Johnson verifica la doma del “agreste e inculto territorio [que se ve gracias a] un tren cómodo, [paisaje donde están] moradas recién construidas [y...] cultivos simétricos en los lugares apropiados” (1923a, 431): el territorio recolonizado (1923a, 421).

Estamos ante un paisaje idílico, sometido, surcado por puentes, túneles y “colonias”. En estas el mobiliario está dado por “alegres construcciones de madera pintadas de rojo y blanco” (Aguirre Achá 1923a, 432), por almacenes altos y aireados para la recolección y guardado de productos exportables. En cada colonia hay un administrador quien da cuenta de las producciones; también hay plantas hidroeléctricas, aserraderos, fábricas. Colonias, haciendas y villas burguesas forman una red productivo-económica que hace que la gente viva feliz, tal como dice Johnson. Tal territorio-red tiene como eje la Cosmópolis, ciudad síntesis del progreso, con “calles bien trazadas, una plaza circular rodeada de edificios sólidos, un colegio, una botica, varios talleres y un hospital” (1923a, 433), además del asilo “Catalina”; dice Héctor:

—¿Podría Ud. decirme por qué eligió este nombre? —pregunté al profesor [Dúnkel].
—Hubo un ser muy desgraciado que fué víctima del abandono en medio de la opulencia de San Petersburgo —me contestó él bajando la mirada al suelo, y prosiguió con voz débil y embargada: —Así se llamaba la infeliz que fué mi mujer... Toda la fortuna que he adquirido sirviendo a la empresa, está colocada en este hospital y dedicada a su memoria. (Aguirre Achá 1923a, 434)

Dúnkel a la final es el instigador de la “empresa” transformadora y quien ejecuta las ideas que inculcara en las mentes y los cuerpos de sus pupilos como Johnson. La alusión a Catalina y San Petersburgo es a Catalina la Grande y a Rusia. Se evoca a quien modernizó y occidentalizó Rusia, mujer ilustrada y estratega que gobernó formando una red social y política y haciendo de su país una potencia. Un Estado-red sería el plan de Aguirre Achá: un entorno productivo que figura a Platonia (Bolivia) como potencia donde se cuida a las fuerzas productivas. El hospital-asilo, a su vez, es el emblema de sanación del pasado, donde se cultivan las ciencias política y económica.

El modelo utopista de Campos Coello en *La Receta*, a diferencia de las novelas señaladas, es otro: parte de que la Modernidad ya se ha concretado con el proyecto del agua, por el cual Guayaquil es el centro del desarrollo económico de Ecuador, marcando así su destino. El proyecto liberal se fundaría en el progresismo (en su connotación más amplia): la fórmula dada por el viejo alemán permitiría la visión al futuro.

En la novela, con el logro del agua, Guayaquil es rediseñada, apuntalándola como emplazamiento cosmopolita. Se comenta de un crecimiento planificado de barrios gracias a la canalización del agua que, hasta 1992, llega a “1000 manzanas edificadas; con sesenta leguas de ramificaciones de un inmenso canal que va á desembocar en el río, por medio de compuertas situadas al sur; la marea sola se encarga de la obra. El canal central está en Boyacá” (Campos Coello 1893i, 94). Hubo un trabajo de ingeniería por el que la ciudad tiene un trazado único constituyéndola en una “isla” (1893i, 94) o una isla-ciudad-Estado. Esto lo corrobora R, en el futuro, cuando ve en un periódico el mapa de Guayaquil, como si fuera el “mapa geográfico de la Nación” (Campos Coello 1893f, 54). En la ciudad confluyen los caminos del mundo, mediante trenes ultrarrápidos. Guayaquil es la ciudad-Nación-Estado (como la *polis* griega); no es el Ecuador del mapa de la República: Ecuador estaría subsumido en Guayaquil.

El tema de la isla es cardinal en ciertas utopías como *Utopía* de More o *New Atlantis* (1626) de F. Bacon. Estas islas, como otras desde el Renacimiento, parten de la mítica Atlántida y América, tras el viaje de Colón (Abramson 1999, 17; González Frías

2004, 51 y sigs.). Son lugares con gobierno y forma de vida diferentes a los europeos en el momento de su escritura. También son proyectos literario-filosóficos refundadores de la sociedad humana que integran lo científico en el gobierno (Dubos 1996, 38). En la novela ecuatoriana, es la valoración de un programa sembrado en el XIX, visto retrospectivamente en el siglo XX. Tal “isla” de la ciudad-Estado, orbitada por Ecuador y el mundo tiene su anclaje en los ideales emancipadores. En Latinoamérica, en la independencia, se dio el germen de la utopía (punto de partida de Aguirre Achá en *Platonía*) con Francisco de Miranda y Simón Bolívar. El primero planteó el Proyecto de Gobierno Federal para las Américas cuyo centro de gobierno implicaría la fundación de una ciudad en Panamá, con el nombre Colombo; el segundo pensó una urbe, Las Casas, para una Confederación de Naciones, también en Panamá (Aínsa 2000, 30). Idear ciudades supuso la constitución de comunidades nacionales unidas en un solo Estado. Eran declaraciones en el marco de la filosofía política sobre cambios y la siembra de lo nuevo en América. La literatura serviría para explicitar estos proyectos.²³

Campos Coello sigue la veta abierta por More, pero su ficción se conecta más con Bacon, en cuanto a Guayaquil como ciudad-Estado ideal con una disposición organizada y un tipo de gobierno científico. De ahí que se le debe relacionar también con *Argirópolis* (1850) de Sarmiento. Tal texto es más un tratado político utopista; por su parte, el texto de Campos Coello ficcionaliza sus ideas políticas de una isla ideal que subsume en lo nacional a todas las formaciones sociales como parte del proyecto burgués de sociedad. En esto se diferencia de Sarmiento, quien propulsaba repoblar y fundar la nación con inmigrantes “industriosos” (2001, 44) en el ensayo sociológico, *Facundo*, obra referencial del ideario de del Portillo, en su *Lima de aquí a cien años*, y en el de Aguirre Achá, en *Platonía* tal como analizaré más adelante.

Tal isla-ciudad-ideal, que vendría a ser el paraíso terrenal de Campos Coello, es pintada por calles amplias empedradas o asfaltadas, con monumentos de mármol a próceres y figuras de la cultura y de las ciencias (1893e, 42); la plaza central o Plaza Bolívar tienen edificios de mármol, custodiada por monumentos de figuras de pensadores ilustrados provenientes de la Iglesia Católica (1893f, 57). Lo importante es

²³ La filosofía política de inicios de la República en el continente americano impulsó pensar una teoría política con el saber del campo literario. Bolívar planteó en el Congreso de Angostura de 1819 un “poder moral” determinado por la educación, de la mano de la filosofía y de la literatura. La literatura tendría, en tal caso, la finalidad de dirigir la opinión pública. Ver: Enrique Ayala Mora (2008b, 17).

que en ella se perfila el capitalismo agrícola, inscrito en el plan del escritor: es la Plaza del Mercado con un colosal edificio y varios paneles de los productos procedentes de todas partes de Ecuador; aquella da a todas las calles de la urbe donde hay tiendas lujosas, además se vincula con el gobierno de la Municipalidad. Dicho diseño entraña el urbanismo señalado por Echeverría. El vínculo del mercado con el emplazamiento de gobierno indica al capitalismo del siglo XIX, expuesto a los ojos de la población: pues además de ser un “aire”, es también el mundo presentificado en Guayaquil, del cual gozan sus habitantes. Inferimos el gozo de la riqueza por todos; para que el emplazamiento mercado-gobierno funcione, existen dieciocho bancos (1893e, 42) y conectividad gracias a las tecnologías. Comprendo la categoría *emplazamiento* en el sentido de Foucault: es lo que señala a “las relaciones de vecindad entre puntos o elementos; formalmente se los puede describir como series, árboles, entramados” (2010b, 65). Habría una red que afianza la idea de un mundo cosmopolita sintetizado en Guayaquil que se presenta como Estado-Ecuador.

Los paisajes y el mobiliario urbano de las novelas analizadas hasta acá nos ponen en el mismo lugar de su realización: el mundo de la Tierra, su vida social y cultural, además de marcas de las formaciones sociales que pretenden proyectarse. Veamos qué pasa con el paisaje en las novelas de Chile y de Colombia a continuación.

Sabemos que en *Desde Júpiter* la postura del narrador respecto a su realidad es perfilada a partir de la observación de otra realidad más desarrollada: la de Júpiter. El paisaje de tal “país-mundo” joviano es idílico, organizado, donde la campiña está cultivada, tejida, sobre una pradera blanca (Miralles 1877, 5). Luego está la ciudad:

me hallé en medio de una enorme i magnífica plaza, rodeada de colosales i hermosísimas construcciones arquitectónicas, de un estilo que me pareció mui natural i mui visto; pero diferente en todo lo que se usa en la tierra.
[...] i observé que todas las manzanas, dispuestas en un orden comun, estaban construidas de una manera, que hacian algo como enormes i soberbias pirámides. Formaban las calles, anchas y pavimentadas como si fuesen vereda, grandes casas, todas de igual altura i con magníficas azoteas, verdaderos paseos aéreos donde traficaban multitud de jentes, bajando a las calles inferiores por grandes i espaciosas escaleras. (Miralles 1877, 5-6)

En la organización del espacio-territorial resalta el paisaje cultivado reticulado, significa la domesticación de la naturaleza, similar a la visión del paisaje desde el tren en *Platonía*. A su vez, se ven la plaza, motor de la ciudad Menfis, y colosales edificios. Si hay organización, eso se traduce en la forma de la ciudad, tal como en *La Receta*, tras

la replanificación de la ciudad por decisión municipal. Entre los edificios hay pirámides soberbias, representación que alude a los próceres liberales masones que idearon las denominadas “Patria Vieja” y “Nueva Patria” chilenas a inicios del XIX. Las pirámides, memoria de próceres, coexisten entre edificios, calles, paseos aéreos modernos.

Relativo a las casas, estas son veredas y azoteas; desde allá los habitantes “trafican” (Miralles 1877, 6) y se internan hacia el interior, a las zonas bajas. La voz “traficar” significa comerciar: es la dinámica del comercio y del economicismo hecha por individuos, la que llega hasta la base de la urbe. Si sobre las casas se desenvuelve la vida citadina, hay una parte superior. El narrador dice de ella:

De esta suerte, la manzana, estrechándose en el centro, se elevaba con nuevos órdenes de atrevidas construcciones, rematando en una especie de palacio central, de construcción monumentalmente atrevida i aérea a la vez. Sobre la azotea de uno de estos palacios (porque tambien remataban en azotea) se veian muchos hombres en diversos grupos, con instrumentos de formas mui variadas, observando diversas cosas. (Miralles 1877, 6-7)

Existe un palacio central, como otros similares. Diferente de las casas donde los ciudadanos se internan para comerciar, los edificios tienen azoteas con individuos vigilantes, quienes se dedican a la astronomía y usan dispositivos como telescopios o espectroscopios. Son científicos observadores del espacio exterior. ¿Hay quienes están dedicados a estudiar lo que está más allá, en sentido, de lo que puede advenir? La astronomía era un paradigma en el XIX. Habría dos dimensiones de la ciudad de Menfis, una del comercio y, la otra, ligada al conocimiento, donde se observa, mide, piensa y se estudia (Miralles 1877, 98). A la ciudad se la describe así:

no era una ciudad, tal como nosotros lo entendemos. Era un centro inmenso, un nudo que ataba centenares de hermosas rutas que a partir de ella, se estendian a todas direcciones, rodeada de frondosos árboles i sembradas de lindas habitaciones con plantíos i jardines interiores. El campo, excesivamente dividido por hileras de árboles, o por la sola diferencia del cultivo, presentaba el conjunto de un verjel de dimensiones exorbitantes. Por el medio i a lo largo de las inmensa calles o caminos, se estendian construcciones a modo de puentes suspendidos, de una forma lijera en apariencia, pero sustentando el tráfico de multitud de trenes, que marchaban veloces i sin ninguna señal de fuego ni vapor. (Miralles 1877, 81-82)

El narrador sobrevuela la ciudad y acredita que esta une a otras, siendo un nodo; es una urbe radial, una cosmópolis (como la imaginada por Aguirre Achá en su novela), conectada por trenes veloces y sin ruido (1877, 82) que ruedan entre caminos y puentes suspendidos. Es un sistema-mundo en cuyo interior hay canales, vertientes y flujos de

aguas diseñados (1877, 82): surge a los ojos del narrador un país-ciudad, porque todo Júpiter está poblado y racionalizado urbanísticamente; es un mundo en movimiento cuyos habitantes se desplazan con facilidad a donde sea, ya con los medios de transporte o usando dispositivos individuales para volar. Frente al nodo-ciudad como foco organizativo está Babilonia, donde se estudia la mente, los recuerdos, lo psicológico. En tal emplazamiento hay una biblioteca con miles de libros, estantes altos, cantidad de bustos, estatuas e instrumentos científicos (Miralles 1877, 99).

En *Viajes interplanetarios* Marte es el planeta donde hay un desarrollo social gracias a la gestión eficiente de la ciencia y la tecnología. Más que el paisaje, importa una burguesía bien afincada. Cuando Tomás habla de los marcianos, en alusión a Josefina Isabel Pamartin y su familia, dice de estos que son una “raza” diferente (Sliger Vergara 2011, 30), la que descubre el combustible “trocca” para la humanidad, además de ser inventora de sinfín de tecnologías; el linaje de Pamartin es ratificado por Roso, cuando sabe que Tomás quiere casarse con la marciana: “—Sois muy afortunado, amigo mío, pues ellos vienen de la raza más antigua de reyes en Marte” (2011, 121). Se deduce, entonces, que los marcianos son una cultura más antigua, distinta a la terráquea. Tomando en cuenta la metáfora del viaje como si Tomás fuera Colón, el encuentro con Marte, donde vive una “raza” más antigua y de reyes, es con el imperio inca, superior en desarrollo tecnocientífico en la novela situada en el año 2009. Todo el viaje de Tomás, además de comprobar la estabilidad del liberalismo con sesgo imperial, vendría a ser, además, a reconocer (o reinvertir el proceso colonizador que se emprendiera con Colón) que el poderío español durante la Colonia se debió a la existencia de otro imperio, el inca (y por extensión a las culturas originarias) al que debió enfrentar. En este caso, el pensamiento liberal de “izquierda” de Sliger Vergara reinterpreta e integra lo imperial del incario como si allá habría nacido también el liberalismo como tal.

Señalado esto, teniendo en cuenta el diseño de la “ciudad”, su “mobiliario”, los personajes que se encuentran allá, noto en general la constitución de sociedades con sistemas políticos y económicos: *comunidades políticas intencionales* que se creen/aspiran a ser liberales. Brevemente señalo qué aspectos son comunes y ayudan a percibir cómo se idea la ciudad utópica y el tipo de vida social prevaleciente en ella.

Se observa que se va de la urbe local pacificada (*Lima de aquí a cien años* y *Platonía*) a la ciudad cosmopolita que se viene a configurar como isla-Estado o Estado-

mundo (*La receta*, lo propio *Platonía*, *Desde Júpiter y Viajes interplanetarios*). Mostrar la ciudad-mundo implica pensarla como una constelación sociopolítica. La ciudad-mundo o cosmópolis es, si bien el modelo de una constelación ilusoria o un planeta justo y mejor, por paradoja es también un espacio de diferencias. ¿Cómo se da esto?

Se da con la desterritorialización de lo local y la integración del mundo andino al concierto económico mundial. Tal integración implica que la ciudad utópica andina se ve como cosmopolita, centro del mundo. La ciudad, en el examen sociológico y político utopista, venciendo las tensiones históricas, se constituye en el emplazamiento de la esperanza y de la reunión definitiva de los hijos de la nación.

Acá hay un rasgo significativo. En *Platonía* es la “metrópoli” (Aguirre Achá 1923a, 96), mención, extensible a las novelas, referida a la madre-matriz que origina y dinamiza al cuerpo de la nación, antes enferma. Los personajes resurgen o reviven en las urbes y van al seno de la madre, probando que en la ciudad hay una nueva salud; renacen en “la ciudad que posee a sus habitantes [o] la mujer que contiene en sí a sus hijos” (Chevalier y Gheerbrant 2009, 310), donde se identifican como hijos o cuerpos sociales que tras sufrir, ansían el abrazo del lugar (como los asilos de salud), de la matriz que les ha engendrado. Y he aquí lo sustancial en las descripciones detalladas de la urbe y la vida política dada en ella, pues en su representación se trataría de la vuelta al “castillo soñado”, a la Patria, en términos de Bloch (cit. por Jiménez 1983, 44-45), del cuerpo social de la nación andina, de esa burguesía que refunda al país. Cuando este cuerpo social reingresa a su matriz y se rencuentra con la imagen de la “Madre-Patria” (como en *Lima de aquí a cien años*), le percibimos como el cuerpo de la nación o la semilla de un nuevo horizonte “saludable” que abraza la Modernidad y las revoluciones positivas: la industrialización y la ciencia. Incluso, este cuerpo social, esta comunidad intencional liberal, al volverse centro del mundo, hace que la “Madre-Patria” mute en isla ideal, si pensamos que isla es, “por excelencia el símbolo de un centro espiritual, y más precisamente del centro espiritual primordial” (Chevalier y Gheerbrant 2009, 595). En realidad, la retoma de la ciudad en las ficciones prospectivas utópicas significa la restitución de su naturaleza: ser el emplazamiento donde la nación es unida, comparte valores comunes bajo el signo de la libertad (independientemente de los controles que puedan existir). Al ser la metrópoli el centro primordial espiritual, es porque allá está la fuente, el manantial que origina todo (2009, 596): por algo “Madre-Patria”.

En las novelas la urbe es el modelo del progreso, de la nación culta con raíces ya sea con Grecia, para mostrar la cuna cultural ligada al conocimiento, o con Alemania o España, para revelar la unión con lo moderno industrial. En él habita el Hombre (con mayúscula), en sentido de lo que llamaré el *Hombre-mito* del nuevo mundo, es decir, la comunidad nacional que es intencional, al modo de Jameson, de ese que se futuriza. El calificativo *intencional* se entenderá como una autodescripción que enuncia la propia acción que quiere explicar, parafraseando a Ricoeur (2004, I:234). La comunidad intencional es la que se autorepresenta, gracias al escritor, en la obra; aquel piensa su ciudad-mundo, se coloca entre los protagonistas de esa historia futura alcanzable si tal comunidad se escinde la realidad problemática y trabaja para la concreción de su proyecto de futuro. Según Ricoeur, lo intencional está compenetrado por lo teleológico, la explicación requerida y expuesta antes para que haya una deducción práctica (2004, I:234). Para lograr la proyección, para hacer prospección de su mundo, entonces, ha dominado la naturaleza, ha elaborado políticas tendientes a afirmarse como comunidad positiva, se ha insertado en la dinámica del capital global mediante la industrialización, escenario de intercambios comerciales y del manejo de una economía eficiente o la administración de la casa, del *oikos*, si se entiende que *oikonemein* es economía (Gómez de Silva 2001, 238): así, economía entraña el mando del territorio, sus habitantes, su distribución, su selección funcional. Por eso, la ciudad-mundo, la isla-Estado, la cosmópolis se dispone como un entorno reticulado, un espacio-red visto por un gobierno que, si bien es omnipresente, está al mismo tiempo alejado de lo público.

6.2.2. Las ciencias y las tecnologías en el gobierno de la ciudad-nación

Digamos que, en los textos, si hay estructuras sociopolíticas y naciones del futuro como resituación de la vida imperante, el ideograma del promisorio poder de la ciencia y el impacto transformacional de la tecnología recubre ciertas fisuras en la ficción prospectiva utópica. El paisaje y el mobiliario (escenario) y la cultura (modo de vida) son esenciales, pero la ciencia y la tecnología ratifican el deseo de futurización.

En *Lima de aquí a cien años*, del Portillo relaciona sus tesis con la ciencia económica. Mediante el discurso literario la idea es mostrar que Perú puede cambiar con la economía política que desarrolla lo industrial y el buen gobierno, que institucionaliza el trabajo y el comercio libres para el logro del progreso y la felicidad

social. Del Portillo coincide con P. Rossi, J.B. Say y H.E. Say, a quienes cita (2014, 106) Estos siguen la tradición de A. Smith, T. Malthus y A. Comte. El autor declara su fe en el liberalismo y el positivismo, donde el ejercicio de la libertad en el trabajo y la industria siembran la riqueza de la nación. De J.B. Say y Rossi obtiene la crítica humanista-romántica en sentido que tal ejercicio de libertad para el logro de la riqueza tiene que ir más allá del materialismo, buscando la vivencia humana, lo moral, lo que redundaría en la redistribución de la riqueza. Si con Smith la economía política, orientada a la consecución del bienestar y la felicidad individual y social, se vuelve en ciencia exacta desligada de lo moral (Di Filippo 2003, 23), con Rossi, se piensa que tal economía, ligada con la acción de gobierno, no debe prescindir de las capacidades y limitaciones del ser humano en la producción de la riqueza (Auza 2013, 53). El influjo cuasi apocalíptico de Malthus es refundido en las ideas de Rossi para quien, si bien la naturaleza y lo imperfecto del ser humano, aunque pueden conducir al fracaso de toda empresa, se las debe aprovechar para el progreso social. El abrazo, mediante H.E. Say, con Comte lleva a pensar el evolucionismo positivista donde el trabajador, aunque empírico, al principio, defensivo en otra etapa, puede convertirse en un industrial (Di Filippo 2003, 99). Por eso, en la segunda carta de Artur se lee que:

un gobierno paternal e ilustrado dictó leyes liberales que sin perjuicio de la Patria excitó en los extranjeros de las diferentes naciones del mundo, el deseo de venir a confundir sus afectos con los nuestros, alentar nuestras virtudes con las suyas, y darnos el ejemplo de industria, actividad, orden y economía; y verás que después de estas transformaciones morales y políticas, que *más al tiempo que al genio es dado hacer*, y que entre nosotros ya por fortuna han tenido lugar, cuán fácil te será comprender que Lima cuenta 300 000 habitantes, y que estos pueden ya considerarse como una base de sólidas esperanzas para sus glorias futuras. (Del Portillo 2014, 59-60)

La economía política nace del liberalismo; se define con un gobierno “paternal” (o “patriarcal”) engendrador de futuro, soberano, grande y bondadoso. Su figura fundadora, que señala a lo “patrio”, lleva, contra el utilitarismo de Malthus, al aumento de habitantes controlado y el cruce con los extranjeros: estos producirían una mezcla social, imprimirían sus afectos en los peruanos y les harían crear industrias y actividades económicas. Del Portillo alude a la ficticia inmigración que desde 1853 hace duplicar las inversiones y posibilita un manejo ejemplar de la política comercial exterior con base en la “razón y conocimientos” (2014, 106), hasta que Perú se erige en el centro de la Alianza Americana (es la centralidad cosmopolita ya referida), uniendo a todos los

países del continente, similar a la Confederación Germánica (2014, 107). La tesis es mostrar una potencia del libre comercio y del gobierno libre, saludada por naciones europeas y andinas representadas en los Andes y el Chimborazo (como figuraciones de las deidades indígenas), los que rugen en 1856, además de las pirámides de Egipto (la referencia masónica), las cuales emergen en Perú y celebran la creación del “más grande imperio del mundo” (2014, 108). Se subsume ideológicamente a otras formas culturales: del Portillo hace rendir al pasado originario al nuevo proyecto.

En este panorama, las tecnologías del progreso, en el encuadre futurista de del Portillo, para el logro y exhibición de su evolución, son apenas parte del mobiliario y son: buques de vapor, coches, ómnibus urbano y el telégrafo. Del Portillo imagina el desarrollo tecnológico del futuro adaptando lo ya conocido y reforzando el valor de los inventos de su presente; esto arruina la imaginación del futuro al estar atada a la ciudad decimonónica (Velázquez Castro 2014, 21 y 25; Carrillo Pastor 2010, 55).²⁴ Esto debe leerse concordante con las referencias a la economía política del autor. Son medios de transporte y de comunicación, o los deseados y engrandecidos “vehículos de una épica de la comunicación de la era del industrialismo” (Suvin 1979, 150). Artur recorre las rutas industriales-económicas, huellas del progreso, usando coches²⁵ privados. A su vez, los transportes son símbolos del movimiento y la velocidad: mitifican la ideología industrialista donde las tecnologías harían alarde de un ajetreo cosmopolita. A esto sumemos la función de las tecnologías y medios de comunicación como el telégrafo y los periódicos que reducen la distancia para la emisión y recepción de noticias, hecho clave para el desarrollo del comercio (Del Portillo 2014, 52).

²⁴ Apenas hay una mención sobre “coches aéreos” en *Cuzco de aquí a cien años*, folletín apócrifo por alguien que firmó como el supuesto otro personaje de la novela de del Portillo, aparecido también en *El Comercio*; tal folletín es considerado como “intruso”, una burla al trabajo del autor. Ver: Bonifaz Ureta (2006, 268). El relato corto *Cuzco de aquí a cien años* se lo puede leer en la edición curada de Velázquez Castro, con el nombre de Anónimo (2014). En las otras versiones de *Lima a cien años*, el texto *Cuzco de aquí a cien años* aparece insertado dentro de la novela de Portillo sin que le corresponda. Es a partir de estas inserciones que Abraham (2012) elabora una introducción fantasiosa y equivocada de los inicios de la ciencia ficción en Perú.

²⁵ Aunque el vocablo “coche” ya formaba parte del lenguaje cotidiano desde el siglo XVI, a finales del XVIII aparece una variante, el coche de vapor en Francia. En cualquier caso, los coches eran de uso privado o de propiedad de alguna familia adinerada. Artur, además, dice que se subió a un ómnibus, parecido a los de París (Del Portillo 2014, 53), es decir, un transporte colectivo, grande y elegante, que compite con los coches de mayor ligereza. Benjamin, en sus anotaciones respecto al París de C. Baudelaire, recoge una cita de T. Gautier, quien dice: “El ómnibus, ¡ese Leviatán de la carrocería, y esos coches tan numerosos que entrecruzan con la rapidez del relámpago!” (cit. por Benjamin 2013, 438).

Señalemos que el tren, en la novela de Aguirre Achá, tiene la misma función de los coches de la novela peruana. En aquel reingresa Johnson a Platonía e inspecciona lo sembrado por el progreso. También trae un importante capital humano compuesto por “comerciantes, agentes viajeros, funcionarios públicos y gente holgada” (1923a, 416), además de una “muchedumbre heterogénea y abigarrada, que procede de varios países y se esfuerza por mantener el grupo propio independiente” (1923a, 416). Como parte del tren, ellos resignifican a la máquina que trae más de la Modernidad. Si en la primera utopía estaban los mestizos que adoptaban nombres griegos, ahora los que vienen, son alemanes y austríacos (1923a, 420), con idiomas, profesiones o actividades distintas: son los que ayudarán a consolidarse a la nación burguesa. He ahí un tipo de comunidad social intencional, una nación vívida en lo financiero.

El tren eléctrico es la tecnología moderna provista por la patria para el logro de la empresa burguesa: tal tecnología modernizadora articula la red capitalista y construye la masa funcional (Benjamin 2013, 615) al sistema sociopolítico dominante. Se sabe que históricamente “el ferrocarril no introdujo en la sociedad humana el movimiento ni el transporte, ni la rueda, ni las carreteras, sino que aceleró y amplió la escala de las anteriores funciones humanas, creando tipos de ciudades, trabajo y ocio totalmente nuevos” (McLuhan 1996, 30). En la novela boliviana esto se nota porque el tren articula y amplía el proyecto moderno con actores sociales y disciplinas, fijando un nuevo trazado y una cuadrícula (1996, 121) ordenadora de la productividad y la vida social.

Tanto en *Lima de aquí a cien años* como en *Platonía*, la ciencia económica implica la revolución industrial; las tecnologías de transporte y de comunicación son los vehículos vinculantes que permiten su diseminación y su afianzamiento. Las tecnologías son funcionales a modelos de gobierno que priorizan lo económico.

En *La Receta*, la ciencia y la tecnología están planteadas más bien como los ejes del buen gobierno. Campos Coello, interesado por las ciencias, expone su modelo utopista maravillado por sus posibilidades; para él el abrazo de la ciencia y la tecnología sería el abrazo del futuro. Esta idea principia con el cambio de paradigma que asume el proyecto progresista al que Campos Coello se adscribe: reconocer como sustancial la ciencia europea, la que ha tomado la posta de lo mítico y lo mágico (Lewis 1947, 87-88), y que ahora sirve para gobernar el destino de la nación. Recordemos que el alemán, el Viejo X, en Stuttgart, es quien le entrega una receta y un elixir, el cual a su vez lo

recibe de un faquir. Con aquel se entra en el sueño del progreso: sería lo mítico subsumido por la ciencia. Para concretar el sueño del futuro, es ineludible apropiarse de la receta, la cual, según el sobrino del Viejo X, “es una fórmula. Las fórmulas algebraicas son recetas y una combinación de sonidos es una serie de recetas. ¿Qué es la Norma? Una receta armónica” (Campos Coello 1893b, 6). El alemán le da, luego, una fórmula científico-filosófica para ver, organizar y gobernar el futuro lo que, según la política de la época, requería normas que hagan desarrollar el mercado y el comercio (Ayala Mora 2002, 46): del tiempo pasado-presente al futuro, la receta ayuda a domeñarle, aprender de él e integrarle. El logro de la receta del progreso permite a Campos Coello articular su discurso donde la ciencia y la tecnología son los medios que llevan a la constitución del futuro de un Ecuador económicamente potente; las otras novelas, en contraste, subordinan a la ciencia y la tecnología a la ciencia económica. Veamos, a continuación, cómo se da tal discurso.

En un diálogo de R con Santiago Esperanza,²⁶ el hombre que le ayuda a despertarse cien años en la posteridad, aquel percibe los avances de la Modernidad y del progreso. R dice que nació en un siglo “fecundo”, el XIX. Esperanza le dice: “—Ese y los anteriores; cada uno ha dejado una estela luminosa de la cual se ha aprovechado” (Campos Coello 1893e, 44), en alusión a las revoluciones que formaron el proyecto moderno. Es el abrazo entre dos temporalidades, el que lega y el que recoge tal herencia en el futuro del logro de la utopía. Leamos el diálogo entre Esperanza y R, cuando el primero le hace pasear Guayaquil que R (Campos Coello) ha diseñado en el XIX:

—[...] usted es el porvenir, siendo el presente. Y yo soy el presente, siendo el pasado. Por una coincidencia inaudita, yo, nacido antes del fin de la primera mitad del siglo XIX, doy la mano á usted casi al fin de la segunda mitad del siglo XX. Por consiguiente, entre usted y yo ha pasado un siglo completo, y usted es la posteridad. —Así es, y puedo probarle, siendo la posteridad, el beneficio recibido del pasado. (Campos Coello 1893f, 53-54)

El pasado auspicioso que modela al futuro es, como ya se dijo, en función del proyecto del agua potable. Pero tal proyecto no está presentado solo como una obra personal, sino como el resultado de los procesos científicos con incidencia en el ejercicio político: da otro sentido al individualismo moderno, el cual también lo denotamos en la obra de Aguirre Achá con la figura de Johnson.

²⁶ Es un juego de palabras, ya que Santiago alude al nombre oficial de la ciudad enclave, Santiago de Guayaquil, en tanto Esperanza señalaría lo anhelado: Santiago de Guayaquil, ciudad anhelada o soñada.

El progreso de la ciudad-Estado de Guayaquil-Ecuador sería gracias a la ciencia como episteme, fundamento de ideologemas, que orientaría las decisiones y la acción política de gobierno: “La ciencia es el principio, y el arte es la regla” (Campos Coello 1893c, 19), dice R, cuando diserta ante un público europeo; se puede inferir de esta expresión: la organización del Estado tiene su principio en la ciencia política y el arte de gobernar en leyes y regulaciones claras. Él postula, por intermedio de R, que el pensamiento científico promueve labores magnas, obras de arte o trabajos para beneficio de la sociedad. R asiste a una sesión del Concejo Municipal en 1992 y comprueba que los concejales arguyen sus proyectos valiéndose del juicio científico, asesorados por la “Comisión Científica Municipal” (1893i, 90). Allá un concejal plantea un experimento de manejo de los recursos del clima en productos agrícolas en las haciendas del Guayas, el cual es aprobado prontamente. Aquel dice:

—Existen cinco fuerzas naturales, cinco agentes poderosos, bajo cuya influencia todo se modifica y se transforma. Estos cinco agentes son el calor, la luz, la electricidad, el magnetismo y la gravedad. [...] Trátase hoy de aplicar á una misma planta la acción combinada de estos agentes, al mismo tiempo que la acción aislada de cada uno, para estudiar los efectos. (Campos Coello 1893h, 84)

Este pasaje, que además contiene una larga explicación científica en el texto original, es el paradigma de cómo las decisiones políticas, basadas en la racionalidad científica, apoyarían el ideario del buen gobierno de un país agroexportador bajo el impulso de políticas que lleven a que sus productos florezcan en mejores condiciones y sin riesgo de pérdida.²⁷ Pero eso no es todo, en una visita al Observatorio Astronómico, edificio donde además están los gabinetes de química, física y meteorología, R observa que un científico físico realiza experimentos. Esperanza le dice, ante su inquietud:

—Veamos, dijo mi guía. Ese aparato contiene observaciones diarias é importantísimas sobre higrometría, calor, tensión eléctrica, fuerza é intensidad de los vientos, cantidad de ozono atmosférico, y en fin todo lo que se relaciona con la ciencia meteorológica, y que siendo de fácil estudio ha dado sin embargo por resultado el incremento rápido de la agricultura, al extremo de producir sólo el cacao una exportación que no baja de dos millones de quintales. (Campos Coello 1893f, 55)

Las exportaciones de cacao y el control de la agricultura (la economía), pasan por el testeo y experimentación del espacio productivo, siendo sus resultados rentables.

²⁷ El experimento alude a los invernaderos que ya se conocían desde 1850 en Holanda, pero que, según la novela, se habría mejorado aplicando técnicas de electricidad y de luz controlada en el siglo XX.

Puesto que se hicieron los esfuerzos políticos y científicos al dotar el agua potable a Guayaquil se dice que la ciencia llegó al punto de predecir los temblores: se usa una “placa metálica que gira rápidamente, llena de líneas curvas” (Campos Coello 1893f, 55), quizás una variación del sismómetro de J. Milne, conocido desde 1880. La voz “temblor”, además del movimiento de tierra, simbólicamente alude al orden sociopolítico, predecible y calculable por sus riesgos.²⁸ Incluso la “revolución” como factor adverso al mercado, tal como se esboza en *Lima de aquí a cien años*, en la novela de Campos Coello, entrañaría su cálculo, lo que derivaría en medidas preventivas.

El que la mentalidad científica asegure la prosperidad social tiene en la novela otros argumentos. En *La Receta* se nos informa que se infunde tal mentalidad desde la escuela gracias al impulso de políticas estatales. Este hecho recuerda la reforma educativa iniciada con el gobierno de García Moreno y el trabajo educativo de Campos Coello, cuando era rector del colegio Vicente Rocafuerte. En su modelo utópico, para sembrar la razón científica en la vida social, prioriza la educación organizada y financiada por el Estado como garantía para llegar al porvenir (Campos Coello 1893f, 56); insiste que los estudios básicos tenga “materias científicas” (1893f, 55). Lo sustancial acá es la noción de Estado-matriz bajo los pilares de la “nodriza” y el “maestro”; la una da “robustez, vigor y energía al cuerpo”, y el otro, “alimenta el alma, la inteligencia y la razón” (1893f, 56). Se representa un Estado paternal (diferente al patriarcal de del Portillo) que aseguraría que a quienes se les inculca lo racional-científico serían magistrados, gobernantes o personas de Iglesia (1893f, 56). Esto no difiere del postulado de Aguirre Achá en el sentido de que la formación de la nación depende de un buen padre espiritual (Johnson) y un inteligente maestro que inculca ideales futuros (Dúnkel). La siguiente fase es el paso por el Instituto de Ciencias (semejante a la Universidad) donde se imparte carreras científicas y el profesor enseña y publica lo que investiga. La preparación de ciudadanos idóneos para el gobierno, consecuentemente, pasaría por el aprendizaje de las ciencias lo que se demostraría en el obrar político, tal como lo comprueba R en los dos ejemplos mencionados.

²⁸ Respecto a esta idea, consideremos la siguiente valoración de la economía hasta el XIX: “Los fenómenos económicos era para ellos [los pensadores de la economía] tan objetivos como lo eran los fenómenos físicos, y las leyes que regían la economía, tan ciertas como las leyes de la física. Por lo tanto, estos fenómenos económicos podían estudiarse de la misma forma que los fenómenos físicos, que ya comenzaban a estudiarse con nuevos ojos” (Argemí i d’Abadal 2004, 11).

Igualmente está en el ideario del escritor que todo habitante debe ser educado en “geografía práctica” (Campos Coello 1893f, 55). Hacia el XIX el paisaje fue relevante en la ideación de la nación más allá de la noción de territorio. La geografía práctica tiene que ver con la constitución del “paisaje cultural” al igual que la intervención en zonas para explotar sus potencialidades agrícolas (Navarro Bello 2004, 6). A diferencia de la novela romántica donde el viaje llevaba al encuentro con lo añorado, el padre, la Patria, en *La Receta*, es con la productividad, con la economía agroexportadora de la nación: su autor reafirma la tesis progresista de abocarse al capitalismo agrícola. Este, que es el economicismo, en términos de Echeverría, es la instauración de una “estructura agraria de producción y una nueva visión de la actividad agrícola, según la cual se [produce] para el mercado” (Argemí i d’Abadal 2004, 12). En la ciudad-Estado, donde todo el Ecuador se agrupa (recuérdese el pasaje del mapa), las calles se referencian con nombres de los pueblos originarios, representación de centros de producción y provisión para la urbe. Con la idea de que todo el territorio es transitable se infiere que hay en Guayaquil-ciudad-Estado-Ecuador armonía entre burgueses e indígenas. Tal entorno de productividad del capitalismo agrícola deriva en el mercado. Ayudan a su estructura el tren universal ultrarrápido que une a las dos Américas en pocas horas y los “buques submarinos” (Campos Coello 1893e, 43).²⁹

En síntesis, el paisaje urbano, con las indicaciones geográficas de lo “nacional”, si remite al mobiliario progresista, lo tecnológico perfila a una comunidad intencional política futurizada que vive del capitalismo agrícola. Hay que pensar, adicionalmente, la luz eléctrica en faroles y paneles transparentes y, sobre todo, un reloj puesto a 150 metros de altura, visible desde cualquier parte de Guayaquil. El reloj es significativo en la era del capitalismo agrícola y del liberalismo de R: además de ser recurso de control, metaforiza la autorregulación y la función normalizadora del individuo en la cadena de

²⁹ Campos Coello se refiere al submarino “El Hipopótamo”, ideado en Guayaquil por José Rodríguez Labandera. Aunque aquel ya tenía antecedentes con un bote de C. Drebbel y un artefacto militar de D. Bushnell en 1775, antes que estos, L. Da Vinci ya habló de aquel para fines militares. La referencia a Rodríguez Labandera es clave, de quien el escritor dice: “Pocas personas recordarán el notable acontecimiento que tuvo lugar en esta ciudad el 16 de Setiembre de 1838. En aquella fecha, la población entera, congregada en la orilla, vio á un jóven entrar en una embarcación de forma extraña, despedirse con un saludo de los presentes, hundirse en las aguas con su raro aparato, y aparecer en la otra orilla, despues de haber recorrido bajo el líquido elemento, un kilómetro de extensión. Este jóven había resuelto el difícil problema de la navegación submarina, problema estudiado por muchos hombres de ciencia y sin éxito práctico. El jóven guayaquileño, José Rodríguez, obtuvo ese resultado, y si hubiera conseguido el apoyo de los hombres de fortuna, para hacer su ensayo en escala mayor, hubiera tal vez realizado la navegación bajo las aguas, y hoy sería una celebridad americana como Fulton y Morse” (1885, 93).

producción: es el símbolo del capitalismo tecnocrático (González García 1998, 173 y sigs.). Tomando en cuenta todos los elementos tecnológicos, se puede afirmar que, en la figuración del avance agroindustrial en la obra de Campos Coello, la urbe es una máquina con un engranaje articulado, movido por el proyecto del agua potable.

En cuanto a la representación de la ciencia y la tecnología en la novela chilena *Desde Júpiter*, ambas están vinculadas con el gobierno del planeta. Sus usos o aplicaciones difieren de los postulados positivistas entusiastas de *La Receta*. Postulo que en *Desde Júpiter* aparece un inicial modelo societal-urbano anatomopolítico.

De acuerdo con este planteamiento, si recordamos los rasgos descritos sobre lo urbano, notamos la organización reticulada del espacio y de la ciudad con funciones establecidas. La libertad en las labores de comercio y de observación se asemeja con la libertad de aprender de los científicos que piensan y hablan. Es una sociedad cuya disposición y profesiones hacen pensar en la especialización científica: se podría asemejar al comerciante con el industrial, al científico con el estadista y el planificador, lo mismo que el filósofo como quien da herramientas de comprensión de la realidad. Puesto que cada cual está ya sea arriba o debajo de la ciudad, su dinámica muestra una maquinaria social conectada o sistema-mundo con un orden (control societal científico) y un desorden (dinámica del mercado, fluctuaciones del comercio y flujos de habitantes) que funciona de manera “armoniosa” (Miralles 1877, 87). El cuerpo social sería una red, un cuerpo político anatomopolítico. Se sabe que para institucionalizar el capitalismo en su fase mercantilista, se disciplinó al cuerpo, según Foucault; el objeto de la anatomopolítica, como tecnología individualizadora, era el cuerpo sexuado que aseguraba la reproducción de la fuerza de trabajo (2010e, 899); pero no solo del cuerpo individual (por ello el viajero se “descorporiza”, se vuelve “aéreo”), sino del cuerpo productivo. En el “modelo de orden y desorden armonioso” descrito por Miralles se ve una comunidad colectiva definida por cuerpos singulares afines entre sí, los cuales serían estructura, además de productores y reproductores, superestructura, de lo social y lo político. Habría que pensar en quiénes faltan disciplinar o dominar.

Se menciona de animales que viven para sí y sin atender otras cosas que no sean sus propias necesidades sin razonamiento alguno. El ejemplo son unos ratones de laboratorio, sujetos de observación y que para el narrador le parecían ejemplos dignos de la cárcel, pero para los científicos eran los perfiles de seres humanos corrompidos

por el tabaco, el alcohol y la guerra, “ejemplares científicos, verdaderos habitantes del globo [terráqueo]” (Miralles 1877, 56); es decir, “vichos [...] destinados a morir i desaparecer del todo” (1877, 57). Con este ideograma, se alude a grupos sociales juzgados de animales o “bichos”, usados para probar cosas y ser sacrificados: sobresale la idea de la selección de las especies, porque más adelante, los científicos dicen que si no se hace esto “la vida bajo estas condiciones se presenta mui desagradable” (1877, 58). Postulan la visibilidad/invisibilidad como rasgo de quien llegó a una fase superior. Los científicos jovianos se corporizan/descorporizan a voluntad, porque “la visibilidad y la tanjibilidad de la materia es cuestion de facultades en el observador” (1877, 61). El dominio de quien podría dañar a la obra liberal implicaría que uno debe invisibilizarse si es que hay que eliminarlo, o hacerse visible cuando se trata de ejercer el poder real: mediante el distanciamiento cognitivo el narrador se torna invisible cuando ve la realidad que se vive como apariencia en Chile como si fuera ajeno a dicha realidad; los científicos (los alemanes) son visibles y hacen juicios sobre Chile como atrasado y pronto se invisibilizan como “dioses” ilustrados. Notamos una sociedad con un régimen óptico sobre la materia social cuyo poder se evidencia con el ejercicio de la violencia social o disciplinamiento para la concreción del progreso. Ahí se da el *novum*.

Una vez disciplinados todos (por ello en la novela la supremacía de laboratorios de observación y bibliotecas donde se imparte los ideales de la comunidad ideal), vemos una sociedad liberal autónoma, con funciones y funciones asumidas, ejemplo de la civilización moderna que logró estándares de convivencia social innegables. Pero, distinto a la nación como cuerpo de formaciones sociales en afinidad, en Miralles su comunidad intencional política es ahora la nación evolucionada con funciones, que usa los dispositivos o instrumentos científicos para gobernar: la relación ciencia-tecnología nos pone en la meseta donde lo técnico y lo tecnológico afectan a la vida, a lo sensible al modo de la tecnociencia. En esto Miralles va más allá de la visión positivo-romántica de Campos Coello, porque para este la ciencia y la tecnología estaban al servicio del poder; en Miralles la tecnología es el postulado esencial que prefiere el pensar científico-político aplicado al gobierno de la ciudad y los individuos.

Y ¿cuáles serían los dispositivos ligados al gobierno anatomopolítico? Consideremos el magnetizador, aparejo de experimentación al que se somete el narrador por insistencia de su amigo Federico. Foucault, dentro de lo psiquiátrico, señala que el

magnetizador era una herramienta de poder del médico por el que se facilitaba al enfermo “una lucidez complementaria [...] gracias a la cual el sujeto iba a ser capaz de conocer su propio cuerpo, su propia enfermedad y, eventualmente, la enfermedad de los otros” (2005, 330). En la neurosis, el magnetizador era el medio por el cual el individuo enfrentaba a su propia voz fantasmática, su probable mal. Se usaba en la psiquiatría induciendo el sonambulismo artificial re-popularizado por J.M. Charcot en Francia hacia 1870 (Vallejo 2015, 201). A alguien con presunción de neurosis se le sometía al magnetizador para ayudarlo a explorar su propio mal, despertando en él la lucidez para que la vea y la comprenda. Pero el magnetizador más que aparato es también una profesión que deriva de una ciencia nueva, la psicología, la cual pone en evidencia la voluntad de verdad escondida en el magnetizado. Por eso dice Tarde:

existe en el magnetizado cierta fuerza potencial de creencia y de deseo, inmovilizada en toda clase de recuerdos adormecidos, pero no muertos; que esta fuerza aspira a actualizarse como el agua del estanque a escurrirse; y que, por circunstancias singulares, solo el magnetizador está a la altura de abrir esa necesaria compuerta. (2011, 55)

El magnetizado, el narrador, es un descreído del procedimiento magnetizador o, si quiere de alguien que empezó a dudar del proyecto liberal chileno. No es un disidente porque, aunque lo tome a juego (dada la mediación de la amistad), hay algo de creencia y deseo en él; lo que pasa es que la magnetización como ejercicio de gobierno de sí, le debe hacer consciente de que podría estar abandonando lo que no se puede abandonar. Y acá preguntémonos por qué el narrador no tiene nombre, habla en primera persona, es homodiegético, narra y toma parte de los hechos a los que asiste. Al contrario, el único nombre “terrestre” que se sabe es el de su amigo Federico (pues los nombres jovianos tienen más semejanza con los de las mitologías bíblicas). Federico es el magnetizador; su nombre es de origen alemán. ¿Es el imaginario de Alemania moderna que interroga al Chile narrador? (esto en forma contraria al imaginario alemán que incita al progreso en *La Receta*). La novela sugiere que Chile debe autoexaminarse, como en un espejo (por ello, otra tecnología científica de gobierno es el microscopio infinito), en sus logros y en sus males, si quiere lograr el liberalismo real. Tampoco se trata de la Alemania imperial la que interroga, sino de la Alemania que aspiraba al liberalismo y a una nación unificada en 1848, cuya rebelión, contra la monarquía, fracasó. Tras este hecho, muchos alemanes emigraron, siendo Chile el que les abrió las puertas. A lo que se enfrenta el narrador es a pensar su destino mediante el magnetizador: es la metáfora del chileno

liberal que, inquirido por el alemán inmigrante moderno, le muestra que su liberalismo es un remedo y que debe poner el empeño para lograr su mejoría. Por ello, el valor de enseñar una utopía. Waldmann revela un rasgo de los inmigrantes llegados a Chile:

los colonizadores alemanes [...] provenían sobre todo de la clase media de un país en vías de industrialización. Aquí estaba su gran ventaja, ya que, gracias a su procedencia de una sociedad de más elevado desarrollo económico y mayor diversificación de ramos de trabajo, disponían de habilidades manuales, conocimientos teóricos y técnicos que no tenían equivalente en el Chile de aquella época. Como representantes de la clase media de una nación que se encontraba en la fase del *take-off* industrial, representaban asimismo un concepto de rendimiento, poseían una mentalidad y aspiraciones que los ponían obligatoriamente en confrontación tanto con las clases bajas como con las clases altas de Chile. (1988, 443)

En la utopía de Miralles, el espejo que se refleja es la utopía alemana de un país mejor, controlado y al mismo tiempo libre, donde hay orden y caos armoniosos, donde están los que hacen industria y comercio, en tanto otros estudian y piensan políticas civilizatorias. El énfasis en lo tecnocientífico mediante el microscopio indefinido tiene como objeto observar los comportamientos, el modo de vida, la forma de entender el progreso. Nos topamos con una novela que sutilmente tantea una perspectiva médica desde lo anatomopolítico.³⁰ Hay unos males: culto al gobernante, tabaquismo, suciedad, dispersión lingüística-ideológica..., expuestos por las tecnologías de observación. Estas operan como tecnologías de auscultación, comenzando por el magnetizador y luego confirmado por dicho microscopio (descrito con detalle en la novela), el cual, en sí, es una cámara fotográfica móvil cuyas imágenes se fijan en negativos, las cuales son situadas frente a un aparato que emite una luz para proyectarlas a una pared o pantalla.

El microscopio indefinido es una ficticia invención de Miralles con base en sus conocimientos de fotografía, ya popular en el XIX, además de los intentos de hacer que esta tenga movimiento, preludio del cine. El aparato mezcla el microscopio-telescopio (mirar cerca y a lo lejos) y la cámara fotográfica móvil (captación de realidad). Su carácter hace pensar hoy en un satélite de observación³¹ con una cámara que, además de

³⁰ Fuera de que reconocemos en toda la descripción técnica a Miralles como fotógrafo, su interés es médico con la metáfora del alienista, figura del período: acercarse a los problemas mentales (de no comprensión de la propia realidad de la modernidad chilena) implicaba probar que los desajustes eran por “una desviación de las leyes morales” (Di Filippo 2003, 105).

³¹ Hay indicaciones sobre tal tecnología en la temprana ficción prospectiva en un cuento de E.E. Hale, “The Brick Moon” (1869) y la novela de Verne, *Los quinientos millones de la Begún* (1879). En Ecuador, una idea similar es la de un globo tripulado que sube verticalmente sobre la línea ecuatorial con el que se observa la Tierra descrita por Campos Coello en su cuento, “Viaje alrededor del mundo en 24 horas” (1894), de su libro *Narraciones fantásticas* (Rodrigo-Mendizábal 2015b).

panorámica, obtiene imágenes al detalle: su planteamiento y funcionamiento implica la mirada panóptica (análogo al narrador descorporizado que “vuela” por la ciudad) que hace ver una realidad frente a otra, la que se tendría que alcanzar. Para la consecución de tal nueva realidad está el poder de la electricidad con la galvanoplastia y la energía solar, fuentes para mover máquinas y hacer objetos metálicos (Miralles 1877, 44-45).³²

Pero el tema de la electricidad como potencia no solo es enunciada como fenómeno del tiempo del progreso de la sociedad joviana. Porque, en realidad, tras ella está la idea de unir materiales opuestos con fines procreativos. Piénsese la tesis de Nemrod, “jefe de la comisión científica encargada del estudio del planeta Tierra” (Miralles 1877, 51): “El mal como el bien, deben ser comprendidos como fuerzas aceleratrices, pues sus efectos producen curvas parabólicas o lo que es lo mismo, crecen como el cuadrado del tiempo transcurrido” (1877, 50). Según tal ideologema, la electrodeposición producida por polos opuestos crea lo nuevo; incluso la pólvora para dominar la Tierra y no para matar (1877, 50), implica un uso racional para eliminar lo contrario al progreso: si se maneja los polos opuestos, si se domina la energía, si se recrea la naturaleza, se puede cambiar al ser humano no moderno en burgués.

Las improntas médica y óptica-política plasmadas como parte del discurso suponen reconfigurar la moral e imponer unas relaciones conducentes a la armonía. Ser visible para mostrar poder e invisibilizarse para no presenciar su ejercicio es ser consciente en qué escala de invisibilidad se tendría que ubicar el buen liberal chileno. Los que ven están arriba, y los que no, están debajo o, si se quiere, los que se corporizan/descorporizan están en lo superior de la escala, mientras que los de abajo son como los ratones, insensibles de su estado o ignorantes por las taras sociales que les impiden subir de nivel. Es interesante percibir, con todo, que la ciencia médica, más las tecnologías de observación, como medios de control, al articular el imaginario de una sociedad biopolítica temprana, transforma a la comunidad en cuerpos diferenciados y diferenciales: Miralles separa la imagen de una burguesía dueña de todos los órdenes de la sociedad que ha permitido que otras formaciones sociales gocen de libertad

³² La pila voltaica de A. Volta, en 1800 y los hallazgos sobre la electricidad de L. Galvani, posibilitaron experimentos electroquímicos para dispositivos motores. Resalta el de M.H. von Jacobi, inventor de la galvanoplastia en 1838 que además sirvió para desarrollar la imprenta moderna. A su vez, el debate sobre el uso de la energía solar parte de las investigaciones de E. Becquerel en 1839 y la construcción de placas colectoras de H.B. de Saussure en 1867; con estos A. Mouchot diseñó una cocina solar en 1860 y luego un motor experimental con base en un reflector parabólico en 1871, invento que no prosperó en Europa por intereses de industriales que preferían mantener al ferrocarril para comercializar el carbón vegetal.

controlada para el desarrollo del mercado y de una economía. La ciencia y la tecnología sirven para constreñir la dinámica de ese cuerpo social, poniendo límites a su libertad.

Respecto a *Viajes interplanetarios*, digamos que las ciencias y las tecnologías tienen ciertas acepciones. Dentro de las tecnologías, está la “trocca”, descubierta por los marcianos y legada a los terráqueos. La trocca es un metal que tratada se convierte en combustible, arma, energía, motor de desarrollo societal y planetario, etc. El novelista hace de este elemento el motivo por el cual es posible el viaje interestelar y la excusa de que la humanidad y el sistema solar hayan progresado hasta lograr la paz duradera. Además de tal tecnología, en el Alvión tenemos: una “plancha de visión”, una pantalla de video que intercomunica entre camarotes; un “disco silenciador” que permite que cuando se recibe una comunicación entre naves solo el oyente pueda escuchar un mensaje (por este medio Tomás recibe la orden de investigar); un “ojo del mirador, aparato periscópico que había sido inventado en el año dos mil por Einstine,³³ el que hacía las veces del ojo humano, cuyo fin era recoger cualquier objeto y reflejarlo en la pantalla” (Sliger Vergara 2011, 56); la “televoz-televisión” que dejó obsoleta la “máquina parlante”; la “máquina-libro” que es una especie de computadora que contiene una biblioteca virtual. Por el padre de Josefina Isabel Pamartin, que es dueño de la compañía de transportes interplanetaria, se deduce que el Alvión y sus tecnologías son marcianas.³⁴ Más adelante, una vez iniciada la guerra interplanetaria, el Alvión es reequipado con tecnologías nucleares marcianas de las que Tomás se asombra.

³³ Sliger Vergara atribuye la invención del periscopio a un tal Einstine. Históricamente este dispositivo de observación fue diseñado por M. Davey en 1854 para la investigación de la profundidad de los mares, pero ya para uso militar, como parte del submarino, durante la Guerra Civil norteamericana, el periscopio fue inventado por el soldado T. Doughty (U.S. Navy 1946, 22). La mención a “Einstine” tampoco tiene que con A. Einstein. Si nos damos cuenta, el autor presenta dispositivos de observación o de visión. Es más probable que esté haciendo referencia a S.M. Eisentein y su trabajo en el cine usando lentes distorsionadores del espacio para que exista mayor perspectiva visual. Ver: Eisenstein (2004, 77 y sigs.).

³⁴ De las máquinas apuntadas digamos que la “plancha de visión”, la “televoz-televisión” y del “ojo del mirador” tienen relación con la televisión. Para la década de 1930, la televisión ya estaba en desarrollo a partir de los trabajos de J. May en 1870 sobre la diseminación de la luz en una barra de selenio, lo que derivó en la invención del Disco de Nipkow por P. Nipkow en 1894, dispositivo experimental por el que se podía emitir imágenes usando la electricidad. Hacia la década de 1920 los científicos P.T. Farnsworth y V. Zvorykin trabajaron en lo que denominaron el iconoscopio, el cual abrió el sendero para la cámara de rayos catódicos. Con estos antecedentes, además gracias al trabajo de J. Logie Baird, en forma experimental, la televisión apareció con emisiones en Inglaterra y EUA. Cuando se publica la novela de Sliger Vergara, en 1936, las noticias sobre la televisión son llamativas porque causan una impresión en la gente dado que presenciaban simultáneamente hechos a distancia. La primera emisión pública de la BBC de Londres en 1932 fue motivo de crónicas periodísticas destacando el carácter casi mágico del suceso (Herbert 2004, I:243 y sigs.). Se conoce que en Alemania, en 1935, la televisión se populariza y en 1936 el régimen nazi lo emplea para transmitir las Olimpiadas (Gómez Amigo y Lejarza Ortiz 2013, 22).

¿En concreto, qué suponen tales tecnologías? El Alvi3n vendr3a a ser un medio de transporte interestelar y, sobre todo, met3fora de la Modernidad en vuelo, v3nculo con lo nuevo y con las culturas-red interplanetarias, cosmopolitas. La trocca, tecnolog3a-poder-progreso, es el factor econ3mico que fija el crecimiento del orden cosmopolita: n3tese que tal palabra alude a “trocar” o “intercambiar”; remite al trueque, infiri3ndose que el nuevo capitalismo cosmopolita implica el intercambio intensivo, definido por quien tiene el poder del orden planetario: Espa3a (Sliger Vergara 2011, 39). Dos constataciones entonces: un sistema integrado-global-interplanetario y una econom3a. Para la marcha de la maquinaria social, la polic3a tiene un papel decisivo. La polic3a interplanetaria en la jerga de los viajes y de la comunicaci3n (o intercambios comerciales) entre planetas (o naciones), se designa “SNA [...] Salva Nuestras Almas” (2011, 118). Es decir, la polic3a en tanto instituci3n, administra (G3mez de Silva 2001, 551) desde el gobierno el equilibrio de todo el orden establecido. De ah3 que las tecnolog3as que rodean al Alvi3n son de observaci3n y de memorizaci3n. Las descritas nos remiten a saber ver de cerca y a distancia, a saber, a o3r secretamente. Incluso, consideremos que Josefina Isabel le da a T3mas un “aparato brillante en forma de reloj prendido de un cord3n que hac3a las veces de cadena” (Sliger Vergara 2011, 111). Tal dispositivo que, activado mediante un resorte interno, hace que todo lo que rodea al individuo se desvanezca y se pueda ver en forma transparente todo el medio ambiente. Con esta se denota una tecnolog3a pan3ptica.

Respecto a esta perspectiva pan3ptica, ahora tomemos en cuenta una “m3quina del destino” que a T3mas le atrae en el parque de diversiones de un centro minero de la Luna. El principio de esta m3quina tiene que ver con los estudios del cerebro: se excita la parte ligada a los sentidos, “donde tambi3n tiene asiento el alma, donde tienen lugar los sue3os” (Sliger Vergara 2011, 50). Desde all3 se penetra a la memoria de los recuerdos: “Parece que lo que el individuo ha visto, o experimentado est3 inscrito en la memoria, en la misma forma que el rollo de una pel3cula, pues es retenido en la fisura longitudinal que se encuentra del lado derecho; mientras que el futuro se halla inscrito en el rollo que est3 en las circunvoluciones de los hemisferios, formando all3, pues el asiento de la memoria” (2011, 50). La m3quina, provista de una visera, unos conectores al cerebro, unas mangueras de ox3geno, etc., extrae y pone en uni3n ambos “rollos” y hace que el individuo vea los sucesos del futuro. T3mas ve, como en una especie de

sueño y pesadilla, la futura batalla con los seres invisibles en la mitad de la novela y luego él junto a Josefina Isabel combatiendo en una guerra que será la librada casi al final cuando todos los planetas del sistema se han unido y los personajes la liderarán.

La “máquina del destino”, aunque excéntrica, remite a las investigaciones de neurobiología, que hacia la década de 1930 ya tenía ciertos antecedentes. La una, la del dualismo de Platón que, interpretado por T. de Aquino, este concluye: “Según Platón el lugar principal del alma está en el cerebro” (cit. en epígrafe por Beltrán 2009, 281); igualmente el trabajo de T. Willis en el siglo XVII para quien el alma fluía en la sangre, el cual era alimentado por el cerebro y el cerebelo, donde lo inmaterial se daba desde dicho órgano (O’Connor 2003, 142). Sliger Vergara hace eco de las indagaciones de S. Freud y de I. Pavlov sobre la conducta. Se constata que en el modelo societario del autor la neurobiología resalta como técnica de predicción. Aunque el personaje Tomás se somete a ella, es para comprobar sus desarrollos aún no acabados, pero que pueden tener usos policiales (como el magnetizador de *Desde Júpiter*), en sentido de técnica de conocimiento de la mente para poder predecir sucesos futuros. Su inquietud se queda en atestiguar la tecnología como producto de los supuestos avances científicos.

Marte es mostrado como una sociedad y cultura sumamente avanzadas en lo científico y tecnológico. Antes de que Josefina Isabel ofreciera su casa para que Tomás se aloje, este es recibido por dos personajes: Clínico y Morals. Sus curiosos nombres, el uno remite a la medicina, al reposo, y el otro a la moral, lo que tiene que ver con el modo de vivir. ¿Con estas referencias se alude a un modo de vivir más acorde con el mundo, que cuida y se cuida de todo? Además de esta alusión, en Marte, según la novela, se han desarrollado, y se usan como sirvientes, los “hombres mecánicos”; el que hace el servicio de llevar maletas y acompañar a Tomás es “un maniquí hecho de hierro fundido y de una estatura de seis pies, invención de los marcianos: un hombre mecánico, cuyo fin era hacer toda clase de trabajos domésticos” (Sliger Vergara 2011, 234). Este además se intercomunica. Por otro lado, en la casa de los Pamartin, Tomás se topa con unas estatuas empotradas en la pared que también son móviles; se les llama “Momias [...], por ser de figura similar a una de ellas; estas fueron inventadas por un pariente lejano nuestro, aunque también noble; su construcción es muy costosa, por cuya razón solo son empleadas por los nobles y gentes bien acomodadas” (2011, 238).

He aquí dos tecnologías de servicio: hombres mecánicos y momias, o sea, robots.³⁵ Con estos se asocia al trabajo: el hombre mecánico vendría a ser el relevo del ser humano como esclavo y la momia como la alusión a lo preparado. Se insinúa que la labor esclavizante ha sido superada en Marte, desplazada a las máquinas.

Cabe indicar además que en Marte se produce agua con dos cilindros, uno de oxígeno y otro de hidrógeno, ajustados mecánicamente. A su vez, el agua es parte de un arma para combatir a las fuerzas invisibles que han declarado la guerra al sistema planetario: el Alvión es reequipado con la última invención secreta marciana, el “Rayo Completamente Desintegrador” que usa el “poder atómico del agua en todas sus fases” (Sliger Vergara 2011, 315). No se explica cómo se lo inventó ni su proceso químico; Sliger Vergara intuye las nuevas discusiones sobre física desde A. Einstein y la de E. Rutherford sobre fisión nuclear, hacia 1933. En la ficción es Tomás quien lo dice: “[...] las gracias debemos dárselas a Tehualpa, Josefina y sus asistentes, pues fue la física y la química lo que triunfó en este caso y no el militarismo” (2011, 364).

Se deduce que son la física y la química las ciencias desarrolladas en Marte; a esto se suma lo relacionado con la mecánica y las técnicas de visión y memorización. Es el uso de las ciencias con fines gubernativos y también para la guerra; sin este ideologema, no sería posible la constitución de una comunidad intencional planetaria y del sistema solar donde las microcomunidades (las naciones) se han puesto de acuerdo y comparten esfuerzos y recursos. La tecnociencia en la utopía de los “Estados-nación” consolidados, dentro de un régimen imperial, implicaría, como en el caso de la novela, la producción de tecnología gracias a la ciencia y por los científicos (Lorca 2010, 28), dejando atrás al inventor técnico e investigador industrial. La ciencia no está separada de la productividad del nuevo capitalismo. La nueva comunidad política estaría formada por la alianza (el matrimonio entre un terráqueo y una marciana) entre naciones “desarrolladas”, entre dos naturalezas culturales: cada cual es un Estado-nación, pero en conjunción, reafirman una voluntad imperial-nacional. Si los viejos utopistas europeos pensaban en América Latina como la primera utopía independiente, mediante el restablecimiento del imperio de los Incas, porque allí realmente habría un “mundo

³⁵ “Robot” deviene del acrónimo R.U.R. (Robots Universales de Rossum) acuñado en la pieza teatral de ciencia ficción de K. Čapek en 1920: *R.U.R.: Roboti Rossumovi Univerzální* (2003). Tal palabra se popularizó luego de tal obra, pero hay que decir que existe un vasto desarrollo de autómatas en forma experimental desde tiempos antiguos. Čapek liga al autómata al trabajo, a la fábrica.

mejor” (Abramson 1999, 21), Sliger Vergara revive y revierte esta tesis: en realidad el encuentro cultural entre dos imperios-nación dio como resultado un mundo cosmopolita moderno; sin España el mundo no se habría expandido y sin América Europa no hubiera sido la misma. Por algo, la pareja de casados, Tomás y Josefina Isabel, tras la guerra, van a vivir a España “para siempre y eternamente” (2011, 393).

Respecto a Tehualpa, para ahondar más en el encuentro de dos imperios, en la novela es el científico que asiste a Tomás y Josefina Isabel en la guerra en el Alvión: es el “afamado [...] inventor de la estructura atómica del agua” (Sliger Vergara 2011, 328). Su nombre insinúa a Atahualpa, dignidad inca; cuando se le califica como un científico se evidencia que los incas tenían un alto desarrollo científico y tecnológico, distinto al europeo cuando los colonizadores llegaron a América. El Tomás narrador reconoce en él un carácter complejo, la mezcla de razas, un “excelente ejemplar de un cosmo-planetario” (2011, 328), un ser cosmopolita: Latinoamérica.

La función de la ciencia y la tecnología en las novelas, tal como se constata, es concluyente. Respecto a las ciencias, es la ciencia económica política la que está de base en todo los proyectos utópico-literarios. Las implicancias, sobre todo en *Lima de aquí a cien años*, *Platonía* y *La Receta*, se dan en el hecho de que la buena aplicación de aquella, ligada un plan político beneficioso, conduce al progreso, con la variante que solo se lo logra cuando se aprovecha como capital al extranjero y, más aún, cuando se une a este con el burgués nacional: el modelo del matrimonio no solo es la conclusión del amor entre una cultura moderna avanzada y otra que quiere aprender de ella, sino también el lugar del utilitarismo productivo donde la mentalidad “avanzada”, moderna, es aprovechada para mejorar la supuestamente “atrasada”, la premoderna andina.

Por ello, dentro del léxico de estas ficciones, en su forma simbólica, aparece la idea de trazar, trocar o intercambiar (manifiesto en *Viajes interplanetarios* y *Desde Júpiter*). Es importante darse cuenta de que los que realizan transacciones son hombres (sean extranjeros o locales), lo que se puede leer, dentro de la lógica del matrimonio, como la expresión del capitalismo, inserto en el Estado, en cuanto a la gobernabilidad, por la cual se legitima el poder patriarcal burgués, donde se regula y se subsume, en dicha lógica, la posesión de los individuos sexuados y de su capacidad de generación de vida, marco necesario para mantener una economía saludable (Jónasdóttir 1993, 321). Lo médico, ligado también con la psicología, donde se trataba al supuesto enfermo

como alguien que se habría desviado de las leyes morales (Di Filippo 2003, 105), se justifica porque además de ser un imaginario ordenador de la vida saludable, cuestión que remite a la valoración de los cuerpos sanos para la productividad y el avance del capitalismo, es un marco estratégico que define a los cuerpos como tecnologías productivas. No es solo del cuerpo individual, sino del social, el de la masa que sirve a la nación (quizá acá está la metáfora del chileno burgués, aún provinciano, a quien se le debe convencer que está en el error de querer pasarse por alto la floreciente Modernidad joviana-europea); ese cuerpo al que se puede intervenir, medicar, potenciar para el trabajo, transformarlo para que reproduzca el poder mismo del orden político. La ciencia médica sería así, un campo de poder y que opera sobre el saber del cuerpo, el que Foucault estudiará como “tecnología política del cuerpo” (2000b, 33).

Otro aspecto que tiene que ver con las tecnologías sociales es la función de la educación. Porque con esta se inculca valores cívicos o morales y se cuida del ciudadano para que ingrese a la dinámica del mercado como es el caso de *La Receta*. Todas las señalizaciones a la educación tienen que ver con cómo lograr ciudadanos que tomen decisiones y sean responsables en la edificación de la nueva sociedad.

Las propias tecnologías del capitalismo contribuyen y están subordinadas a la fundamentación de los sistemas políticos. Si los medios de transporte conectan, al mismo tiempo extienden el mapa sociocultural, o sea, el espacio de poder y de visibilización del poder. Esta ampliación no quiere decir la formación de imperios, sino la ubicación propia de cada ciudad como centro del mundo. De pronto, desde cada ciudad el mundo es convocado. La ciudad andina no solo es convergente, también es irradiadora de cultura y de modo de vida futurista, al cual el otro mundo se ha rendido (como los casos de *Lima de aquí a cien años* o de *La Receta*). Los medios de transporte, por otro lado, son los instrumentos de descentramiento tanto de la economía política, cuanto de lo que ella implica: el repoblamiento del campo para que este sea más productivo. En sí esto justifica en *La Receta* el capitalismo agrario, o, en *Platonía*, el capitalismo industrial, ambos conducentes a que las zonas de productividad alimenten el estado de bienestar requerido por las burguesías. Parafraseemos a McLuhan: el tren hizo un nuevo espacio de penetración y permitió transportar el modelo de producción capitalista a donde no se lo conocía (1996, 196). Si hay nuevo mapa mundial es porque, desde la ficción prospectiva utópica andina, el mundo de los cinco países del área,

fueron más eficaces al aprovechar las revoluciones científica e industrial. Tales ficciones anticipan la globalización, pero desde el mundo andino.

La ampliación del mapa se da, para el caso, por los medios de comunicación, tecnologías parecidos al “sistema nervioso”. El cuerpo social burgués futurista adquiere sentido si tiene un sistema orgánico que nutra su dinámica de enriquecimiento (como los transportes, o “sistema circulatorio”), pero también si tiene un sistema por el cual “siente” el aire del cambio, con el cual consigue nuevos datos para la *autopoiesis*. Los medios de comunicación entrañan, como dice McLuhan, la construcción de una red global que asume el papel del sistema nervioso central, el cual, en sí mismo, ya es un “campo unificado de experiencia” (1996, 353). Por algo Anderson, cuando dice de la nación una comunidad imaginada, la relaciona con el capitalismo impreso (2007, 188). Tales medios son dilatados, pues diseminan información y traen cuestiones observables y medibles para la toma de decisiones. Con dichos medios se justifica el régimen óptico, pues los medios como tecnologías suponen el saber de la sociedad y su control, visibles, conocidos, a los que nadie se les puede contraponer, ya que están atados a la dinámica política dominante. Lo óptico-tecnológico como parte de los medios de comunicación es la manifestación de cómo la sociedad representa la/su observación de la realidad y, al anunciar en dicha representación sobre la experiencia de la Modernidad promisoría, vendría a ser un recurso, en el texto literario, de los escritores de ficción prospectiva andina, para justificar que la sociedad utópica erigida debe ser controlada.

6.2.3. Exposición mítico-tecnológica de la sociedad utópica

El asunto tecnológico en las ficciones prospectivas utópicas andinas, además tiene otro sesgo que considerar. Se relaciona con lo último que postulo: que, dentro de las tramas de las novelas, lo óptico, si bien adelanta a la biopolítica (régimen de control y de sostenimiento de la vida),³⁶ es en sí mismo el medio tecnológico que permite la autorepresentación del Hombre-nación, anclado en la razón científico-tecnológica.

En *La Receta* el modelo ficcional prospectivo utópico de Campos Coello es rico y sugerente, a diferencia del trazado en las novelas de del Portillo y de Aguirre Achá.

³⁶ Foucault plantea que la biopolítica alude al Estado que se encarga de la vida de la ciudadanía; es “la consideración de la vida por parte del poder; [...] un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización-de-lo-biológico o al menos una tendencia conducente a lo que podría denominarse la estatización-de-lo-biológico” (2008, 217). De este tema me ocuparé más adelante, en subcapite 7.2.1. y sobre todo en el Capítulo II.

En estas interesa la ideación de un sistema político donde aparece como actor el Hombre-mito, el individuo del capitalismo industrial y liberal; tal actor aprende y toma las riendas del sistema utopista. En la obra del ecuatoriano tal individuo, en cambio, es el actor social que ha fundado la isla-Estado: su experiencia es ejemplar. En este caso, la obra individual se subordina al proyecto societal, a la comunidad intencional, como nos planteara Jameson, mientras en las otras novelas la obra individual hace subordinar a la sociedad. El Hombre-mito de las novelas es la nación posible, pero en la de Campos Coello, además, es la representación positivista de la nación que ya vive su programa desde el siglo XIX y se proyecta al futuro.

Fuera de la estructura socioeconómica, política y educativa perfilada en *La Receta*, hay, además, una meseta relacionada con la memoria y el archivo, más compleja que las ideaciones de las novelas peruana y boliviana. Tal meseta alude a cómo se construye ese Hombre-mito. El recurso sería la biblioteca.

Al respecto, recordemos que, en *Lima de aquí a cien años*, Artur se topa en la biblioteca con el anciano, signo de la conciencia histórica de la nación. En cuanto a la referencia de aquella en *Platonia*, esta está en la propia casa de Johnson que, ligada a la estatuilla del fratricidio, habla de una memoria malograda. También pensemos en la biblioteca eléctrica del Alvión, en *Viajes interplanetarios*, que contiene infinidad de novelas que se visualizan mediante la “máquina libro”, y donde aparece una obra de V. Blasco Ibáñez, *Los cuatro jinetes del Apocalipsis* (1916) en la que se representa también la lucha entre hermanos como representación de la I Guerra Mundial del siglo XX. En todas estas representaciones, la biblioteca es el lugar que remite a una historia oscura, negativa, de ciclos problemáticos que desatan cadenas históricas. El quiebre con dichos ciclos parecería formar, como un escape, las modernidades utópicas de las novelas.

Contrario a las anteriores, la representación de la biblioteca de Campos Coello, más bien, es proyectiva e iluminista: remite a un mundo cuyas simientes sirvieron para formar la vida en un proyecto de futuro; es el conocimiento atesorado por las revoluciones científico-tecnológica e industrial traducido en una nueva versión del mundo cosmopolita donde Ecuador es el centro: el autor cita una cantidad de referentes de su biblioteca “personal” al respecto (1893b, 8). Por otro lado, cuando R camina por la ciudad, acompañado por Esperanza, además del mercado, se topa con la Biblioteca y Archivo Municipal. Acá se verifica la ideación tecnoilustrada que une a Campos Coello

con Verne: la fantasía tecnológica lleva el discurso de los imaginarios de la nación y de la Patria a grados alegóricos. Pero antes de estudiarles, anotemos que tal institución está regida por un “científico”, el bibliotecario Doctor Z, graduado en la “Facultad Bibliófila de París”, profesional poligloto. Le ayuda otro profesional: el Ortógrafo (Campos Coello 1893g, 68). La función de la biblioteca y del archivo refuerza la conexión enciclopédica e ilustrada del escritor y de su propuesta de idear la nación apoyado en el conocimiento científico, atesorado y asistido por un sistema de memoria cultural; incluso el modo de cómo se organizan ambos repositorios son descritos como un sistema mnemotécnico estructural como el de una computadora.

Parafraseando a González Echevarría, habría que decir que el mito moderno del archivo relaciona el conocimiento y el poder de las ficciones anteriores a la utopía de un país ideal, pero sobre todo, compone el andamiaje ideológico que ratifica la legitimidad de un determinado poder (2011, 51), que en el caso de la novela política de Campos Coello muestra una burguesía cosmopolita que proyecta a Guayaquil, el Estado-nación contemporáneo. Conectado con ello está una racionalidad que hace memoria, para lo cual los referentes librescos y los del recuerdo forman una máquina analítica que se vive u opera lógicamente entre el Doctor Z y el Ortógrafo, quienes funcionan como partes de este; de ahí que la referencia a J.M. Jacquard, inventor de la máquina de tejer que usa tarjetas perforadas en 1801, no es casual: “Jacquard, combinando los hilos de su telar que debía transformar los mercados del mundo, emplea el arte y la ciencia, la ciencia como principio, el arte como regla” (Campos Coello 1893c, 19). Tal máquina tenía una “programación” por medio de tarjetas perforadas que tejían un lienzo; estas inspiraron luego a C. Babbage para su Máquina Analítica, diseñada y construida, aunque no puesta en funcionamiento, entre 1833 y 1842, base de las computadoras actuales (Manovich 2005, 4). Piénsese, entonces, en la metáfora insinuada por Campos Coello: pues entre el Dr. Z, una memoria multilingüe, y el Ortógrafo, una máquina que interactúa con tarjetas de conocimiento (las antiguas fichas de biblioteca), se escribe un texto “histórico”, si consideramos tal palabra, en su acepción *textum*, tejido, telar, lienzo. Por medio del archivo y la memoria, tal texto supone una ciudad-país que no es el lugar de lo incivilizado, sino el emplazamiento de una comunidad política autodeterminada que se mide en su desarrollo y en sus aportes científico-políticos con las naciones modernas.

Las evidencias se hallan en la sección del Archivo Municipal, diseñado con alta tecnología, lugar de los originales administrativos, legales y de gestión de la ciudad, las grabaciones de las sesiones municipales. Su registro se da por medio de un fonógrafo “perfeccionado” para conservar las voces de las personas (Campos Coello 1893i, 92). Contiguo al Archivo está el “Salón Heliógrafo”, lugar de los “verdaderos benefactores” (1893i, 92) de Guayaquil, los próceres José Joaquín de Olmedo, Vicente Rocafuerte y Rafael Jimena. Allí cobran vida en una proyección, formando presencias míticas que finalizan con Olmedo, con la bandera de Guayaquil en mano, guiando a un grupo de hombres hacia el horizonte, quienes traspasan la cordillera, hacia el interior de Ecuador y de Sur América. Según R, el heliógrafo es la combinación del daguerrotipo y una máquina de espejos y proyección de emisiones de luz (1893i, 94). Ambas tecnologías proyectan las invenciones³⁷ del XIX al XX. Con el heliógrafo³⁸ Campos Coello anticipa una especie de cine en cuatro dimensiones (o un cine holográfico) en el que el espectador sería parte de la escena. En tales referencias se comprende las tecnologías como medios de expresión y de mitificación de lo político.

En este último sentido, es posible entender la representación de Olmedo guiando a los guayaquileños por medio de los Andes. Porque no se trata solo de una imagen que homenajea al prócer, sino que reivindica su figura como guía de Guayaquil, la primera que optó por proclamarse como independiente en el marco de las luchas por separarse del dominio español. Campos Coello dice de Olmedo:

José Joaquín de Olmedo. Acabamos de citar un nombre que encierra una de las glorias más puras de la Patria; nombre que simboliza todo cuanto puede hacer inmortal á un pueblo. Talento, génio, poesia, patriotismo, servicios públicos, probidad republicana, Olmedo representa todo eso y mucho mas; por eso, el bardo guayaquileño es conocido en todas las naciones y su nombre irradia con esplendor, no solo en su Patria, sino tambien en toda la América española. (1885, 78)

Olmedo es símbolo del liderazgo y de la sabiduría; es el estadista, visionario, quien determinó el camino de un pueblo hacia la libertad. Su imagen guiando a los

³⁷ El fonógrafo fue inventado por T.A. Edison de 1876. En la novela, con la mención de un aparato que recoge y produce sonidos que luego se guardan en placas, en realidad, tiene que ver con el gramófono de E. Berliner de 1888, el cual sí tenía discos. Es posible que Campos Coello haya sabido acerca de esta innovación a la hora de la escritura de su novela, aunque se refería a ella atribuyéndola a Edison.

³⁸ Este mismo error de referencia, en la novela, es con respecto al heliógrafo del cual el escritor dice que nació de Edison; con el nombre de heliógrafo se conocía un aparato inventado por C.F. Gauss en 1810. Se lo usaba en el ámbito militar para el envío de señales con el uso de dos espejos. Los mensajes se descodificaban de acuerdo con la intensidad y permanencia lumínica. Ver: Szymanczyk (2013, 21).

guayaquileños por entre los Andes rememora que Guayaquil tomó la bandera libertaria en 1820, antes que Quito. En la novela su imagen tiene dimensiones épico-políticas, pues se trata del ejemplo de un tipo de sociedad política autodeterminada y próspera. La tecnología del heliógrafo como visualizador mostraría un momento histórico, pero sobre todo proyectaría, en el sentido de enviar una señal, el horizonte del camino iniciado por Olmedo, el cual se debe seguir a lo largo de la historia; vendría a ser la imagen del Padre (pero del Padre espiritual y del padre abnegado) siempre viva. La ficticia función política de dicha invención vendría a ser otro modo de escritura de la memoria futura, semejante a una cápsula de tiempo que estaría presente de modo permanente en el imaginario social de las élites y del pueblo de Guayaquil y, por ende, como de Ecuador.

Señalemos que la ciencia, con la filosofía (la Biblioteca), el arte (las imágenes heliográficas míticas), la religión (los monumentos en la Plaza Bolívar) o la literatura (los autores preferidos de Campos Coello), forman un todo. En este entorno, las tecnologías ayudan a conformar la máquina social y política del liberalismo de carácter humanista; su autor toma como referencia la escuela baconiana en debate con lo platónico y aristotélico, donde hace entrar lo empírico, la experimentación y la ciencia positivista, haciendo gala de un entusiasmo propio de un futurizador. En esto se aleja de *Lima de aquí a cien años* y de *Platonía*. En *La Receta* no importa cómo se efectúa el viaje al futuro, tampoco se explica la fórmula del elixir, pero la receta es un criptograma que invita a “negociar” sobre el conocimiento científico y una práctica político-tecnológica de futuro: el proyecto moderno liberal humanista. Entonces, la mitificación del Hombre liberal que sueña el futuro alude a una voluntad creativa revelada en la evolución de la nación en la gestión de Campos Coello. R habla:

Yo habitante del siglo XIX, contemporáneo de la iniciación de las obras, y en cuya iniciación y trabajos, tomé una parte muy activa, he tenido siempre la incontrastable fé en su éxito feliz, y apesar de las dificultades y tropiezos, que en toda obra grande se presentan siempre, he visto con la mirada del alma, el agua en las pilas é hidrantes, llevando por toda la ciudad, la vida y el bienestar. (Campos Coello 1893f, 53)

En el siglo XX, R (Campos Coello como político y planificador progresista), ese Hombre-mito, se comunica con la posteridad, le tiende una mano al porvenir para que este advierta y evidencie que cuando se piense sobre la grandeza de Guayaquil es por efecto del trabajo de quienes son ahora sus héroes patrios. Esta imagen es similar a la de Olmedo proyectada en el heliógrafo. R prueba que su obra: a) llevó a la prosperidad a

las familias, quienes ahora pueden vivir en mejores condiciones; b) modernizó la urbe; c) logró que Guayaquil se convierta en el moderno puerto principal de Ecuador y en el punto de confluencia de todas las rutas de comercio. Como diría Foucault, hablando de las novelas de anticipación, la aventura del héroe es buscar la verdad que ya conocía de lejos y que titilaba ante sus ojos inocentes (1968, 46). R-Campos Coello, el político-mito, ratifica la “verdad histórica” de su obra política. Y ¿cuál es esa verdad? El discurso del concejal de nombre Constancia señala, durante el acto de recibimiento en la Municipalidad del viajero R: “Sí, es verdad que en el siglo XX, se han realizado maravillosas obras [...]. Es en vuestro siglo, que el país adquirió su autonomía, y proclamó y escribió su nombre en el rol de las naciones independientes” (Campos Coello 1893i, 91). Es el porvenir del progreso de Guayaquil-Ecuador que sueña el escritor y que deviene de la voluntad de poder dado en los cambios dados en el XIX.

6.2.4. El Hombre-mito andino y su encuentro con la Patria

De lo anterior rescato la idea del ser humano como guía y como constructor de futuro: del Hombre-mito ejemplo y, además, quien señala y orienta el camino que conduce al progreso; del planificador burgués, quien, dueño de los signos de la Modernidad occidental, coloniza todo el territorio andino. Si el motor racional es la prosecución del progreso, el impulso espiritual es el relacionado con ese rasgo del encuentro con la “Madre-Patria”. Habría que leer esto en clave de la cuestión amorosa.

Burns cita al historiador brasileño del siglo XIX J.C. Barbosa, quien exhortaba: “El amor a la gloria nacional nos llevará a expurgar de nuestra historia las inexactitudes” (cit. por Burns 1990, 55). Reemplacemos “gloria nacional” por Patria y nos daremos cuenta de que el escritor plantea la historia como medio para exaltar el patriotismo: una historia escrita con amor podría llevar a hacer una nueva versión de la historia, para borrar de la memoria la que no conviene. Burns también cita a un humanista cubano del XIX, V.F. López, para quien “el propósito de la historia es enseñar a los hombres a vivir como buenos patriotas en su nación; a aprenderlas virtudes de un ciudadano; a defender en toda ocasión lo que es correcto; así como a conocer los deseos del Estado y a tratar de satisfacerlos de la mejor manera posible” (cit. por Burns 1990, 55). De igual modo, consideremos tales palabras como la declaración para amar a la nación y al Estado, para cumplir con sus deseos y de ser

“buenos” con la entidad estatal. Pero, si estoy afirmando que tras la nación y el Estado subyace el pilar de la Patria, el amor a este (en realidad a la “Madre-Patria”), ¿no es llegar a cumplir con el deseo que aquella ha trazado para que los ciudadanos la amen?

Las expresiones del amor son concluyentes: en *Lima de aquí a cien años*, el anciano le dice a Artur:

—Me parece, Artur, que esta noche podemos conversar algo sobre la Patria... ¿El amor a Julia lo ha hecho a U. por ventura, olvidarla?

—¡Oh, Señor! ¡Todo lo contrario!... el amor a Julia me ha hecho amarla más desde que he sabido que Julia nació en ella. (Del Portillo 2014, 102)

Artur conoce a Julia gracias al viejo. Julia es la mujer-imagen de la nación. Su nombre alude a “Julio”, mes de la declaración y de la proclamación de independencia (15 y 21 de julio de 1821); la mención es al primer liberalismo tras la emancipación y a la nueva época que sueña del Portillo. La fórmula para introducir a Artur en la sociedad liberal de 1943 es entonces una relectura de la opción por el liberalismo. El anciano presenta a Artur a la familia patriarcal de Julia, cuyos padres, hacendados, son una peruana y un italiano con apellido de raíces griegas, di Volci. El patriarcado burgués, dueño de haciendas e industrias, recibe a Artur y luego firman un contrato de matrimonio (Del Portillo 2014, 100 y 102): la idea es que el liberalismo prosiga como ideología y proyecto de la nación y Artur cumpla con el deseo y el destino trazado por la burguesía dominante toda vez que ya se ha encontrado en la calle con la Virgen Patria y prácticamente ha sido bendecido. En la novela la nación se perfila como un Ser vital: “¡Las naciones, amigo mío, son como los hombres, tienen su infancia débil y vacilante, su juventud llena de fuerza y lozanía, su edad media adornada por el saber y la energía, esta es la época de sus glorias... después llega la vejez débil y achacosa, a ella sigue la muerte... la nada... el olvido!” (2014, 58). Artur como amante cariñoso de Perú, de Julia, debe cumplir cíclicamente el destino conferido y del cual tampoco puede escapar: en realidad ir al futuro era ir al encuentro de nuevo con la Madre-Patria de origen, aquella que en julio de 1821 se había gestado. Casar a Artur (su nombre además insinúa lo europeo) con Julia, es perpetuar la raíz de la nación y del liberalismo, raíz, por otro lado, occidental. Entonces los jóvenes de la nación deben continuar el camino de los patriarcas fundadores; su misión es afianzar la nación en felicidad y matrimonio, mientras la Patria se vigoriza con los patriarcas, los industriales y comerciantes.

En *Platonía* la relación amorosa y el matrimonio están también representados. Es la de Héctor Johnson, quien luego de su carrera como ingeniero y propulsor de la nueva nación, se casa con Helena. Héctor declara: “Mi esposa y yo, ajenos a las doctrinas socialistas y a las utopías comunistas, íbamos observando los progresos palpables de la obra de vialidad realizada y sus resultados prácticos dentro de los horizontes de una aspiración nacional” (Aguirre Achá 1923a, 431). Este liberal pragmático, en realidad, y simbólicamente, ha sido deseado o elegido por Helena, quien es la representación de la Madre-Patria.³⁹ Ellos ven lo sembrado toda vez que el liberalismo ha refundado a la nación; por eso, ambos recorren los caminos reabiertos (como si fuera el cuerpo de la nación cuyas venas estaban taponadas), observando la nueva infraestructura que indica el progreso. La Madre-Patria, como nación, como mujer, aspiraba a un nuevo destino. Y ese, por otro lado, es un matrimonio entre el descendiente de un inglés una platoniana.

Señalo que las comunidades liberales, en las novelas peruana y boliviana, ya que tienen para sí el protagonismo de industriales, el amor a la Patria se da ya sea por el cruce de extranjeros y mujeres nacionales, o inmigrantes elegidos por su sangre o nacionalidad para rehacer la nación. Un hecho presente en las utopías fundacionales, en la representación del amor a la Patria, es el deseo de futurización que supone la confianza en el extranjero que repuebla, con el cual se puede, por fin, tener lo soñado.

En *Viajes interplanetarios* el protagonista Tómas, para vencer el mal de seres extraterrestres que viajan por el espacio cual piratas, debe casarse con una marciana, Josefina Isabel, siendo dicho acto uno de amor. Dijimos que ambas entidades simbolizan a España y al mundo Inca; con ellos Sliger Vergara realiza una relectura de la historia, donde se quiere restituir la utopía inca desde la visión occidental; esta vez el autor les coloca como líderes frente a una guerra de restituir la civilización imperial.

En los casos expuestos, si el matrimonio es un medio, nótese que cualquiera sea el propósito, el amor siempre está condicionado y el matrimonio sirve para obtener réditos: se trataría de un sistema que supone una economía. En las novelas antedichas,

³⁹ Hay que reconocer que *Platonía* transtextualiza a la *Iliada* [ca. siglo XVI aC] de Homero. El rapto de Helena suscita la Guerra de Troya liderado por Agamenón. Héctor, hermano de Paris, comanda la defensa de Troya y se enfrenta a Aquiles. Aguirre Achá toma la obra de Homero referencialmente sin seguir su estructura y rescata a Helena y a Héctor como símbolos. Pues Helena, descendiente de Zeus, anuncia, con su nombre, lo ideal (como belleza) que puede ser bienhechora o nefasta, mientras con Héctor, a un defensor de una causa justa, representante del amor patriótico (Pérez Rioja 2000, 235 y 236). El dominio de lo ideal vendría ser la tarea del héroe también de la ficción prospectiva utópica.

el amor y el matrimonio se relacionan con la economía política. En las otras, *Desde Júpiter* y *La Receta*, ambos asuntos, además de implicar tal economía, definitivamente están relacionados con el amor al progreso que es además Patria misma.

En *Desde Júpiter* la cuestión del amor al progreso-Patria tiene que ver con un enigma que el narrador percibe. Es el tema de “vivir el tiempo” dicho por un par de jóvenes humanos, provenientes de “otro planeta” (se entiende de otro país), en su estadía en Júpiter. Ellos reconocen que una causa de su atraso es “vivir el tiempo en compañía” (Miralles 1877, 79); esto les impide tener la libertad necesaria. Cuando el narrador toma contacto con Eva, la hija del científico Nemrod, de quien se enamora a primera vista, aquel le plantea su duda acerca de dicha frase. Para ella la frase se relaciona con lo material, con el cuerpo, lo rutinario, el egoísmo y el orgullo o la acumulación material sin sentido ni beneficio para la sociedad (1877, 108). Quienes han superado tal condición son los incorpóreos, los científicos, que tienen el conocimiento para el gobierno, los cuales, si bien pueden *vivir el tiempo* es porque se corporizan para hacer las labores cotidianas, pero, de lo que se trata es *vivir en el tiempo*, ser trascendentales. Y acá recordemos la alusión a la galvanoplastia hecha por el científico: si hay una relación dada entre fuerzas electroquímicas desatadas por aquella, esos polos producen algo nuevo, lo que se traduce, para los jovianos en “el amor [...el cual] es la lei de atraccion de los seres” (1877, 95). O sea, el amor es correlación de fuerzas, además de ser reconocimiento de la comunidad afín, voluntad de formar sociedad (1877, 97); está en sentido de hacer una comunidad, contra el “personalismo” (que no es lo mismo que el individualismo). Incluso para la casta joviana, moralmente perfecta, el “sexo es un accidente, que solo durará miéntras se vive el tiempo” (1877, 102). Tal accidente se asemeja a la electrodeposición antes dicha. Eva entonces declara:

—El personalismo se ejerce fuera del tiempo, porque el tiempo es la sucesion de las cosas, o mejor la duracion del movimiento i de la accion de las fuerzas naturales, de modo que, el personalismo ve pasar todo eso independiente de su propia vida. Pero, a veces, suele ser necesario para el progreso que el personalismo se una con la materia por algunos momentos, durante, por ejemplo, algunas vueltas de un planeta al rededor de su sol respectivo. De este modo, el individuo queda unido a la sucesion de las cosas i fenómenos que lo rodean, i vive el tiempo. (Miralles 1877, 103)

El tiempo se define como sucesión de momentos y de la acción de las fuerzas naturales; se puede aprovechar de él para generar, vía sexo-personalismo, el curso del progreso: vivir entonces *el tiempo* es una condición para desatar el avance de las cosas,

pero vivir *en el* tiempo es despersonalizarse, es estar presente en todo. Se trataría de un “amor indefinido”, un amor por todos, hecho que produce felicidad indefinida y con ello se puede ver más (Miralles 1877, 103-4). Este sentimiento totalizador deriva en la idea de progreso, pues el narrador sabe que debe deshacerse de sus pasiones mundanas, consideradas además como signos de una enfermedad (1877, 110), para comprender lo que es en sí el progreso. Eva le dice que: “Amando el progreso, se progresa. Pero, es siempre indispensable vivir primero la verdad antes de comprenderla por la palabra” (1877, 117). ¿Y cuál es esa verdad? Nemrod define el progreso de la siguiente manera:

el progreso [...] es la consecuencia de la aplicacion de la razon. Luego, la declaracion va acompañada de un plan de dominacion destinado a concluir con las resistencias, el que una vez comprendido, provoca la liga de los oprimidos, i tras ella, la guerra; viene en seguida la muerte i luego la aurora de la unidad relijiosa. Esta es la marcha seguida por nosotros i los demas planetas superiores. (Miralles 1877, 54-55)

Es la verdad del progreso que implica una razón definitiva que destruye lo que no se aviene a ella, que domina todo, además de la naturaleza, que provoca la guerra por la cual, además, las fuerzas destructivas se autodestruyen. La verdad, relacionada con el amor trascendental sugiere un régimen religioso, donde religión remite a su génesis: *religio* o reunir o lograr alianzas “ideales”. Esto explica por qué el narrador viaja o es llevado a esa sociedad; con Eva⁴⁰ aprende: en realidad ella le declara que él estaría allá para ser educado (Miralles 1877, 128-29); el amor sería parte de ese proceso formativo y de concienciación. Un hecho interesante que se devela son las relaciones de pareja, tal como el narrador señala en la novela, en su trato con Eva: ella postula una relación abierta, libre y compartida con otro ser de su mismo planeta. Para Eva, el amor y la pasión, si no están dentro del ideario del progreso, son enfermizos y aberrantes (1877, 110); de ahí que le inquiere a llegar al “amor indefinido” que implicaría amar a todos, además de la persona a quien se pretende amar (1877, 113); la “felicidad indefinida”, producto de tal forma de amor, sería la renuncia a la pasión individual para conformar un círculo. Por eso, cuando concluye su proceso formativo, se da cuenta que el amor por Eva ha dejado de ser el mismo: el amor ha derivado en una idea (el progreso), vigente siempre en su memoria, a la que algún día la volverá a ver (1877, 137). El amor

⁴⁰ Planteemos que el nombre de Eva es también un nombre simbólico que puede remitir al origen de la humanidad. Su nombre en hebreo significa “la madre de los vivientes” (Pérez Rioja 2000, 201), mito que alude también a la incitación. También se le significa como la inversión a la Virgen María, “madre de las almas” (Cirlot 2005, 207). En la novela de Miralles, Eva es Madre-génesis de un nuevo pensamiento.

trascendental al progreso es comulgar con lo sociocientífico y racional que identifica a la Madre-Patria: si el narrador asume su papel como un liberal convencido, y si sigue comulgando con la “religión” liberal, seguro que encontrará, siempre, a Eva. Su ida a Júpiter y su retorno a Chile ya implica un sacrificio que le lleva a la soledad. Es la representación de la nación que, si asume su destino, en principio en soledad, aprenderá a esperar el encuentro con el mito de la Patria-progreso.

La palabra progreso resuena en todas las ficciones prospectivas utópicas. En *La Receta*, tal palabra, en su sentido ideológico, está entre las peripecias que tiene R en su visita al futuro. Esperanza, cuando le muestra los cambios dados en el siglo XX, dice a R: “Para el progreso, amigo mío, se necesitan dos cosas: la iniciativa, y la constancia para ir adelante. Pero la iniciativa es lo primero” (Campos Coello 1893d, 44). La iniciativa es la capacidad de saber hacer, de poner de manifiesto la voluntad de poder, y de concretarlo de forma autónoma. Es la voz clave en el liberalismo andino que alienta a que, frente a las carencias, haya más bien soluciones. El novelista nos comunica su ideario basado en el impulso creador y en una voluntad positiva y propositiva. Pero además señala que a la iniciativa hay que formarla. Es ahí donde está el protagonismo del educador y su incidencia en que cada niño sea educado sin escatimar recursos. El escritor hace hablar así a Esperanza, quien encarna justamente la idea de la iniciativa: “¿Qué es el progreso? ¿Quiere U. que le defina el progreso tal como se define en el siglo XX? Es el representante de la mayor suma de conocimientos adquiridos, mediante los cuales se obtienen nuevos adelantos para el porvenir” (1893f, 56).

El progreso, en suma, es fruto del conocimiento científico que produce invenciones e innovaciones: el porvenir. Nótese que la idea de progreso, distinto a *Desde Júpiter*, además de idea abstracta, es el paisaje de acontecimientos desde el cual se saca un nuevo proyecto societal positivo. Y ¿en qué consiste aquel porvenir? En lo transformado para crear bienestar. Esto es lo que se lee en la novela. De ahí que la receta europea, basada en la ciencia y el conocimiento, no es solo lo material (tecnologías), sino sobre todo una filosofía de acción, hecho que incumbe también a la dimensión socioafectiva. Campos Coello siente a Ecuador bajo otra mirada: su novela con mirada entusiasta, enaltecadora de los logros, ofrece la visión de una seguridad científica ligada al futuro (Ferrerías 1972, 18), haciéndonos creer en dicho futuro, donde

él se ve como productor de lo nuevo-alternativo: *La Receta* con su didactismo postula la fascinación del futuro logrando el cumplimiento de la libertad espiritual y moral.

Casi al final, cuando R es reconocido como el ideólogo del futuro y el Historiador de la ciudad por Constancia, cuando ha sido guiado en su exploración y comprobación de su obra, por medio de Iniciativa-Esperanza, llega a una fiesta donde hallará a una bella joven de nombre: Paulina Alejandrina Teodora Rosario Isabel Aurora. Las iniciales de este curioso y largo nombre forman la palabra “Patria”. Con ella Campos Coello ensaya su mensaje político ético-moral: si la “iniciativa” es el inicio del progreso, es la “esperanza” que permite que se llegue a feliz término; la “constancia” es el espíritu con el que se “vence todos los obstáculos” (1893j, 116). La Patria (con una mujer) sería la finalidad; mientras en *Lima de aquí a cien años* la Virgen-Patria señalaba el camino, en *La Receta* los caminos del progreso llevarían a la Patria real: en la novela peruana se entiende que aquella es un deseo, lo que no sucede en la tesis de Campos Coello, cuando el progresismo en Ecuador construyó lo diferente. Si los ejes iniciativa-esperanza-constancia forman la conquista del progreso, la puesta en acción de tales principios, la integración de todos los que aman estas palabras-ideas, llevarían a constituir el símbolo de la Patria como finalidad; enamorarse de la Patria es amar al progreso; ello conduciría a verla crecer como hija por medio de los siglos.

Con lo dicho se puede hacer un panorama de la futurización deseada con base en el amor: a) se recorre de la carencia de amor a la Patria y a la nación a un proyecto que los funda, mediante el matrimonio de futuro como en *Lima de aquí a cien años*; b) se recorre del fracaso del amor (por las tensiones y las traiciones) a la Patria como utopía y de la nación a un proyecto que los refunda en el futuro, también con el matrimonio en *Platonía*; y c) se evidencia que hubo el amor a la Patria y a la nación burguesa desde que su comunidad intencional pensó racionalmente en ella y, además, se prueba que gracias a sus intenciones, tal Patria y nación pervivieron en el futuro en *La Receta*; d) se plantea que el encuentro con la Patria desde ya es un acto amoroso trascendental en *Desde Júpiter* (y sobre todo, *La receta*); e) se sugiere que todo acto decisivo que pretende extender la misma comunidad intencional, supone reafirmar el amor y el matrimonio entre burguesías distintas, entre locales y extranjeros, en *Viajes interplanetarios*. Insisto que, para el logro del progreso, si bien hay una economía política que modela, hay que pensar en el amor trascendental y no el amor sentimental e

incluso erótico, esto es, un sentimiento de tipo religioso donde se sacrifica lo íntimo por lo sublime, el cual, además es la síntesis de costos y beneficios (Sommer 2004, 55).

7. Impulso utópico

La cuestión mistificadora que radica en la confianza de la ciencia y la tecnología como medios para la constitución de sociedades mejores en las ficciones prospectivas utópicas andinas, además del amor hacia el progreso, tienen un trazado “histórico” que deriva en el horizonte de futuro. El impulso utópico tiene como razón de ser el progreso que, en el siglo XIX, se convirtió en vocablo “sagrado” de las élites burguesas (Burns 1990, 19) dentro del campo político, tomando como modelo la industrialización y en cientificismo europeos. Determino a continuación el programa literario que lo instituye.

7.1. Ansiada Patria

7.1.1. Una nueva ciudad-país-mundo posible para la comunidad utópica andina

En *La República*, en un diálogo Sócrates dice: “—¡Ea, pues! [...] Edifiquemos con palabras una ciudad desde sus cimientos. La construirán, por lo visto, nuestras necesidades” (Platón 2003, 140). Pensemos este enunciado a la luz de las utopías fundacionales andinas en cómo determina su estructura como instrumento futurizador y cómo condiciona el discurso en cuanto a lo mítico-alegórico.

Platón plantea un texto-discurso cuya función es explicar/enseñar un horizonte y una lengua política nuevas, hecho constatable en las ficciones prospectivas utópicas andinas. Y, ¿en qué consiste tal horizonte y lengua? Pienso que en esta literatura se articula un programa utópico propio andino con base en una lengua sociotécnica política “posnacional” en el sentido actual si interpretamos a Habermas: un espacio donde una formación social (la nación) que quiere gobernar, se apropia de “las redes horizontales de comunicación e intercambio de [la] sociedad global” (2006, 114), con la racionalidad científico-tecnológica, lengua que transmuta la identidad local en una cosmopolita.

De ahí su horizonte pedagógico. Para Platón su obra era “un tratado de medicina política” (Fernández Galiano 2003, 9). Su propósito: frente a los regímenes políticos enfermos (la democracia es una enfermedad (Platón 2003, 458) o es una desviación (Aristóteles 2014, 166)), era forzoso idear un sistema distinto que, por su naturaleza,

por el bien común, procure “hacer felices igualmente a todos los demás de la ciudad para que toda ella resulte feliz” (Platón 2003, 231), cuestión que llevaría a que reine la justicia y a que la ciudad y sus habitantes gocen de buena salud. Las utopías fundacionales, por lo dicho, serían la respuesta política a tal deseo. En ellas, según Tamayo, habría una “conciencia emancipatoria [y el deseo de] una vida mejor” (2012, 15), traducidos en el discurso literario con ideogramas (individuos proactivos, acciones que los connotan, etc.) con los cuales un sector hegemónico, que se invisibiliza en los enunciados, idea-idealiza el proyecto de la sociedad en la que quisiera legitimarse (Jameson 1989, 71). Esa es la operación de ir de la realidad actual hacia otra “superior” en los términos de Benjamin, aunque, cabe reconocer, subyace el problema de la ahistoricidad en las ficciones prospectivas utópicas que también puede conllevar un sistema doctrinario, no dialéctico, gracias al racionalismo positivista, donde la nueva burguesía andina, en su planteamiento futurizador, de pronto adquiere una visión contemplativo-pasiva respecto del mundo (Tamayo 2012, 105).

Y he aquí el otro horizonte de *La República*. Se trata de establecer una ciudad “ideal”, la “mejor” o la “saludable” (Platón 2003, 146) y autodeterminada (2003, 250 y 256), aun a sabiendas que esta podría ser también imperfecta. Lo que importa es la ciudad como mundo posible “otro”. La ciudad, en el ideario griego, es la *polis*; la voz *ciudad* (*civitas*), en cambio, es de origen latino, posterior a Platón. En su sentido original, tal como señala Echeverría, leyendo a Aristóteles, *polis* es una “formación política” que implica una *comunidad* (*koinonía*), donde tal formación política corresponde a dicha comunidad (1998, 167). El propio Aristóteles dice de la *polis* como “comunidad política” (2014, 130), cuyo inicio es la familia como primera comunidad “natural” (2014, 37), la que, en unión “amistosa” con otras familias, en aldeas, forma la “comunidad perfecta [que tiene para sí] el más alto grado de autarquía” (2014, 38), o sea, la *polis* soberana y autodeterminada; siendo así: “El fin de la *polis* es vivir bien. [...] Y] *polis* es, en suma, la comunidad de familias y aldeas que viven en vida perfecta y autárquica” (2014, 137). La *polis* griega representa a una formación con una unidad social, cuyos integrantes se obligan por necesidad, por el bien de sí mismos y de todos, los que pronto fundan una estructura organizativa que Aristóteles llama *politeia* (2014,

116),⁴¹ o “política” (en general, “república”, tal como se le traduce), la que tiene su propio gobierno. Platón, por contraparte, dice que la *polis* se erige desde que hay la voluntad de un individuo que no puede satisfacer sus necesidades y acude a otros para establecerla (2003, 139). Prescinde de la familia como base para erigir aquella y en su lugar señala que hay individuos “auxiliares y asociados” que cohabitarían en acuerdo. Su principio es la satisfacción de vida del individuo.

Se ha notado que individuo-comunidad no se tensionan en las novelas puesto que su origen es la filosofía política griega. Pero si son punto de partida, hay matices. Lo aristotélico es categórico en *Lima de aquí a cien años*: la comunidad política principia por intereses de familias que, juntas, hacen la sociedad feliz liberal (como los patriarcas y el acuerdo entre ellos para casar a Artur y Julia). Lo propio en *Viajes interplanetarios* donde la “felicidad” de las naciones, en la que la consecución de un fin (la guerra) es por la formación de una familia, la que se da entre un “dignatario”, un policía y una descendiente de “antiguos reyes”. Por otro lado, pese a la alusión a Platón en *Platonía*, en esta hay algo de aristotélico con la presentación de la familia anglo-platónica la que significa la refundación de Platonía con el hijo, Héctor, en matrimonio con Helena, y su vástago, quienes recorren lo sembrado políticamente gracias al conocimiento, al progreso y a los ideales libertarios cosmopolitas. También *La Receta* representa el deseo utópico de las familias burguesas guayaquileñas, felices por el progresismo donde, además, una de sus hijas, en un festín ofrecido al viajante en el tiempo, representa a la nueva Patria. En todas, la imagen de la familia como puntal de la ciudad, de la *politeia*, de la República Liberal, es clara. En otra inflexión, está *Desde Júpiter*, donde se nota el anclaje con el modelo de Platón, de una comunidad política donde la idea de la familia es remplazada por el grupo cohabitante. Habría que decir que en tal novela hay algo de la familia fundadora, con la imagen del científico Nemrod y su hija Eva, evaluadora del progreso de otras *politeiai*.

7.1.2. El proyecto de la comunidad intencional-nación: la *politeia*

Pero lo esencial de las ficciones prospectivas utópicas trasciende la cuestión de la familia como cimiento de la comunidad. La metáfora del viaje/sueño en las novelas

⁴¹ Señalemos que los títulos de las obras de Platón y Aristóteles que modernamente se conocen como *La República* y *La Política* respectivamente, ambas son “*Politeia*”. Ver: Fernández Galiano (2003, 7).

es como ya evidenció, ir al encuentro de la comunidad tanto de origen, como también de la nueva; ir de una utopía clásica a una moderna. El viaje/sueño nos pone en el emplazamiento/escenario donde vive una comunidad política cuyos miembros, gracias a un pacto, solventan sus necesidades, en igualdad, por lo que crean una forma de organización que garantizaría que, entre ellos y desde ellos, hacia otras comunidades, prevalezcan los principios de determinación y autodeterminación, de ensoñación y destinación hacia el futuro. Por eso, la *polis* del XIX e inicios del XX, en las utopías fundacionales andinas, representa al espacio-tiempo de tal comunidad que además, siguiendo a los griegos, se perfila en la ciudad-comunidad (Sartori 1992, 38), en su acepción moderna, o la *commonwealth* tal como More lo planteaba,⁴² noción previa a la de Estado. Con ello quiero decir que la ciudad nueva, ficticia y utópica, en Platón, además de hábitat mejor e ideal, es enunciación discursiva-literaria que describe al lugar de una comunidad política autodefinida por un régimen económico, la que gobierna a otros bajo la diferencia y se autogobierna en igualdad, o que usa el poder político, para fines propios, para concretar la vida saludable, según Platón, o para vivir en felicidad como en Aristóteles, cuando dice que esta sería la finalidad de la *polis*; la diferencia es que tal ciudad-comunidad en la Modernidad, en esencia es industrial (Sartori 1992, 30). Cabe señalar que en la escritura de la ciudad reconozco la tensión entre Platón y Aristóteles y este último lo dice en ciertos pasajes de *La Política*.

Con todo hay que decir que la comunidad y la formación política exceden a lo territorial o a las necesidades, relacionándose con la nación. Para Platón, la *polis* era la localización de la vida en común donde el individuo solventaba, si bien sus carencias, sobre todo sus necesidades y, con ello, las de la comunidad de pertenencia; de ahí que para la existencia de la comunidad, esta tendría que “cohabitar” en una sola vivienda (2003, 139). Sabemos que vivienda, casa, hogar u *oikos* aluden al lugar de nacimiento o de vivencia existencial; pero sobre todo indican la unidad familiar y su gobierno. Pensar la cohabitación de los integrantes de la ciudad (siendo este *oikos*), gracias a su acuerdo, implica advertir que comparten y conviven en unidad, en virtud de sus propios fines, los que, si bien serían la vida saludable o la vida feliz, harían, en el marco de las utopías

⁴² En los textos de la *Utopía* de More, traducidos del latín al inglés, su autor, cuando remite su libro a Peter Giles, dice: “I am ashamed, my dearest Peter Giles! to send you this Book of the Utopian Commonwealth, after almost a year’s delay [...]” (1808, xlix). Nótese que es la Utopian Commonwealth que traducido aparece como “República de Utopía” o “República Utópica” (More 1989, 5, 1976, 39).

fundacionales, la comunidad política imaginada señalada por Anderson (2007, 23), es decir, la nación, comunidad libre, soberana y autodeterminada o autárquica.

Las *politeiai* del utopismo liberal resultan en *oikos*, pero en su sentido mítico: “moradas”. En Aristóteles la casa es de la familia; en Platón la familia es el grupo de individuos; con ello, el hogar pasa de ser núcleo básico a morada, origen de la nación. *Polis*-morada vendría a ser la habitación de todos (el *ecumene*), más allá de la casa, entorno de unos cuantos (Bury 1971, 32; Chevalier y Gheerbrant 2009, 258), la familia. Como habitación de todos, el Estado moderno emerge como institución, la cual implica a su vez una República, un sistema de leyes y normas que la viabilizan, producto del acuerdo de todos, donde estos además se interesan de la cosa pública; la derivación, retomando la noción de *commonwealth*, mediante la idea de morada, es la alusión a un emplazamiento de bienestar común y libertad.

Las utopías fundacionales refundan así ciudades políticas donde se esgrime la existencia de tal bienestar idealizado por la felicidad social, según los rasgos de la Modernidad declarados por Echeverría: progreso, economía, individualismo, etc. Pero en tales novelas la idea de ciudad-comunidad-Estado-República abarca a un cierto tipo de comunidad política intencional, la integrada o la mejor; su impostura supone a su vez la inclusión-exclusión de cualquier otro sector social; los pueblos originarios en el caso andino son ajenos o solo son parte de la maquinaria productiva como en *La Receta*. Cada escritor, representante de la comunidad de la que participa, elabora *su ciudad justa* como medicina que combate el deterioro del modelo político vivido. El modelo al que reivindican es la *politeia*, forma u organización política ideal. El régimen de la *politeia*, por lo tanto, es lo que representan las novelas del liberalismo utópico.

7.2. La politeia desde lo mítico

¿En qué consiste ese régimen de la *politeia* de las ficciones prospectivas utópicas? ¿Es gracias a ese régimen que nacería otra nación? Dice Platón que tal emplazamiento sería la “ciudad-Patria” que en virtud de los hechos puede ser más bien celestial, pero que al mirarla y deseirla, llevaría a cada quien pueda hacer su “ciudad interior” (2003, 554). La dicotomía ciudad-Patria y ciudad-interior nos pone en la escena del lugar de origen, desde el que se toma el nombre o desde el que uno se enraíza: el padre que ilumina el camino, frente a la ciudad de uno, a la ciudad donde

está el espíritu o el alma de la vida. Todo ello estaría en función de la justicia, no “a la acción exterior del hombre, sino la interior sobre sí mismo y las cosas que en él hay” (2003, 281), una disposición articulada con la armonía que lleva a un actuar prudente y justo. Para Platón, lo que desde More se conoce como utopía (porque él fue quien acuñó dicha palabra, en sentido de “sin lugar”) es la vuelta al lugar de origen, a lo que funda a uno como individuo, al lugar donde está la luz de las ideas y bajo ese principio, el emplazamiento espiritual de la justicia, hábitat del padre originario. Esto está en la raíz griega de utopía: *oú* o *eú*, un “lugar feliz” o un “buen lugar” o un “lugar justo” (J. Mallabrè en More 1989, n. 49; Comparato 2006, 9; Suvin 1979, 93). En las ficciones prospectivas utópicas andinas, la utopía es el emplazamiento donde prevalece la justicia dado el régimen del gobierno de la *politeia*; tal régimen, al procurar la buena salud o la felicidad de la nación, consolidaría el amor a la Patria, siendo su horizonte espiritual.

Es preciso leer este horizonte desde lo mítico por el que se explicita el deseo interior futurizador en las utopías fundacionales como si fuera un objeto vivo, presente, hecho que lleva a la pretensión de poner en práctica las tesis esbozadas en la ficción. Las ideas sobre el progreso, sobre el gobierno con las ciencias, la libertad, etc., están ya significadas, pero hay algo más en sus tramas que se refieren a ese *aún-no* que se vuelve en cosa viva al momento que se lee y uno se hace una representación. Es la *anagogía*, donde las ideas se vuelcan a lo trascendental, a lo espiritual (Todorov 1991, 114), al emplazamiento de las fábulas y de los ensueños, como si por ese medio en la ficción presentificada en la realidad, se retornase al alma, al castillo soñado. Con Jameson digamos que se trata de hallar el alma y la moral, que implicarían la “utopía libidinal del cuerpo individual”, una “transfiguración utópica”, rescrita e interpretada en los términos de lo colectivo, visto como “destino de la raza humana” (1989, 231). El horizonte mítico de la ciencia ficción se hace entrelazando las mesetas, ya que en lo rizomático (Deleuze y Guattari 2002) del discurso se hallan las huellas de esa utopía libidinal.

Retomemos la *polis* ahora vez desde lo que le ordena, la *politeia*, emplazamiento de la nación y su régimen estructurado, según lo que llamo una *física* y una *mecánica* “*cósmica*”, cuyo reflejo es una maquinaria política que le sostiene. Hay que objetivar en esta meseta la inversión utópica, determinada por la trama; es decir, la comunidad política intencional organizada como *politeia* abocada a un destino histórico-ahistórico: en los utopistas liberales su gobierno tiene un contenido utópico como en *Platonía*; o si

hay una buena gestión de la utopía, esta encumbraría a la comunidad del futuro, como en *La Receta*. De ahí que los argumentos de Rancière respecto a la *politeia*, son claves:

esta no es la constitución, forma general que se escindiría en variedades, democrática, oligárquica o tiránica. Es la alternativa a estas alternancias. Por un lado, está la *politeia*, por el otro las *politeiai*, las diversas variedades de malos regímenes ligadas al conflicto de las partes de la ciudad y a la dominación de una sobre las otras. El mal, dice el Libro VIII de las *Leyes* [356 aC], está en esas *politeiai* de las que ninguna es una *politeia*, que no son sino facciones, gobiernos del desacuerdo [832b/c]. La *politeia* platónica es el régimen de interioridad de la comunidad que se opone a la ronda de los malos regímenes. La *politeia* se opone a las *politeiai* como lo Uno de la comunidad a lo múltiple de las combinaciones de la distorsión. Y hasta el ‘realismo’ aristotélico conoce la *politeia* como el buen estado de la comunidad cuya forma desviada es la democracia. Es que la *politeia* es el régimen de la comunidad fundado en su esencia, aquel donde todas las manifestaciones de lo común dependen del mismo principio. (1996, 86)

La *politeia* de las utopías fundacionales es el gobierno de la comunidad política o “nación”, excluyente y exclusiva. Sigue Rancière: “La *politeia* es en primer lugar un régimen, un modo de vida, un modo de la política según el cual esta es la vida de un organismo regulado por su ley, que respira a su ritmo, que inerva cada una de sus partes con el principio vital que la destina a su función y a su bien propios” (1996, 87). Es un cuerpo social que tiene para sí una ley ordenadora que le hace vivir en seguridad. Tal comunidad se correlaciona y mantiene un espíritu vivo, una interioridad propia que conduce a una diferenciación con los otros, en cuanto a la división del trabajo y a su modo de concebir la producción. Esto lo advertimos con las estructuras piramidales sociales donde: están los de la cima observando, haciendo ciencia, como en *Desde Júpiter*; o logrando industria, como *Platonia*; o “velando” por el bien común ahora de todas las naciones como en *Viajes interplanetarios*; luego, los personajes y sistemas en relación con los comerciantes, con los extranjeros, con los seres realmente productivos; y, tercero, están quienes están por debajo de ellos, el pueblo, esos niños que “necesitan” de otros como guías, como en *Lima de aquí a cien años*. Por eso Rancière expresa: “La *politeia* se realiza así como distribución de los cuerpos en un territorio que los mantiene a distancia unos de otros, dejando exclusivamente a los ‘mejores’ el espacio central de lo político” (1996, 98). Diré, con ello, que el régimen liberal prescinde de la democracia en el mismo sentido que apuntara Bobbio, pero como ideología hace aparecer la división social, del trabajo, de la producción como bisagra conciliadora para integrar ficticiamente al *demos*, al pueblo, al otro, como si en el liberalismo hubiere objetivamente democracia: “La comunidad contiene entonces al *demos* sin padecer su

litigio” (1996, 99). Esta paradoja llevaría a que la igualdad solo sería entre miembros de la nación liberal, relación que Rancière llama “geométrica” donde “los que valen más [están] por encima de los que valen menos” (2007, 93), contra la relación “aritmética” cuyo régimen de igualdad sería entre “unidades equivalentes” (2007, 93).

Tal régimen de la *politeia* en las ficciones prospectivas utópicas, por otro lado, crea un sistema económico y de relaciones que parte de la jefatura del hombre-padre-autoridad, como si fuera el de su propia casa. Este hombre nuevo, el Hombre-mito, por ejemplo, en *Lima de aquí a cien años*, acaba con la revolución, elimina la disidencia, establece un espacio de paz y trata al pueblo infantil; este hombre que es padre de la ciudad, en *La Receta*, la recorre, como si fuera la casa por él planificada, diseñada, ordenada, dispuesta según un trazado económico-arquitectónico-urbanístico, y recoge además el informe de su hijos-nietos quienes han hecho carne del proyecto progresista; cuando estos le reconocen, le nombran “historiador”, esto es alguien quien “capta [y transmite] la verdad” (Ricoeur 1990, 13), bajo la paradoja (literaria) de que los acontecimientos “pasados” se escriben en futuro (el “aún-no” presentificado), donde habría una objetividad tácita sobre lo que se testimonia (como en esta y en las otras novelas se apela a supuestos libros “verdaderos”, obtenidos de bibliotecas); este hombre inventa un documento (Ricoeur 2004, I:192), la novela, donde se hace valer la eficacia de la organización social, económica con el ejercicio de la ciencia y la tecnología. Se da la configuración de actores sociales, de personajes, de cuerpos míticos, individuos-patriarcas-patrones pertenecientes a familias (a partes de la nación), figuras elegidas por los escritores para exponer su formación política ideal, que imperaría y gobernaría con el motor del capital. Tal nación en *Lima de aquí a cien años* es entramada, apoyada sobre una red de relaciones sociales y un poder piramidal.

7.2.1. La estructura la polis: Cosmópolis y tecnología de gobierno

Habría un rasgo significativo cual es el gobierno del hombre-mito, quien además es padre con autoridad en red, lo que nos remite a la noción de comunidad que obra, para su constitución y sostén, con el poder biopolítico, en el sentido de Foucault, cuyo principio es la capilaridad de las relaciones por las cuales circula, enlaza, determina el poder, formando un sistema reticular por el que los cuerpos de los individuos son organizados y situados (2008, 38). Platón en *La República* indica que los hombres

componentes de la ciudad tienen que ser “configurados por naturaleza y educación [...]. En nuestra ficción [deben ser constituidos esos] hombres en algo así como guardianes de un rebaño” (2003, 290). Su noción sugiere a un *poder pastoral*. Foucault le dedicó atención a esta forma de gobierno donde la autoridad paternal ejerce el cuidado del cuerpo social de forma “benévola”, imponiendo su poder en el individuo, sobre todo atacando su alma, para hacerle el bien, por cuyo principio domina y logra vasallaje (2006, 155). Y he aquí que topamos en concreto la faz de la tecnología de poder.

Tal faz se relaciona con la policía, sobre todo en *Viajes interplanetarios*. Cuando Rancière señala que “la *politeia* de los filósofos es la identidad de la política y la policía” (1996, 87), está planteando eso que en Platón es el gobierno ejercido, si bien por el hombre que es filósofo, por quienes son los guardianes, cuya misión es cuidar el rebaño: el régimen de la *politeia* es el de la policía, donde se cuida a la población, pero también, en función de su bien, se pone ciertos límites en cuanto a su productividad. En la novela de Sliger Vergara la policía es el *logos* o “palabra” de la comunidad (se le llama la cuidadora de las almas), o como Rancière dice de ella, es la ley o racionalidad que define toda relación (1996, 44) de comunicación. Esta misma policía es ejercida por el amigo del narrador en *Desde Júpiter*, por medio del procedimiento del magnetizador, por el cual hay que convencer al dudoso que empieza a escindirse de la comunidad sin razón y debe reaprender el amor al liberalismo; y no solo eso, en la sociedad joviana, se declara la experiencia del laboratorio policial con la analogía de los ratones.

La tecnología de la política/policía se define por modos de control, integración incuestionable del otro, políticas de natalidad, materialización de lo sensible y del amor, todo para el logro del progreso. Foucault dice, respecto al poder biopolítico también prefigurado (con el antecedente de lo anatomopolítico) en las utopías fundacionales:

esta tecnología de poder, esta biopolítica, va a introducir mecanismos que tienen una serie de funciones muy diferentes de las correspondientes a los mecanismos disciplinarios. En los mecanismos introducidos por la política, el interés estará en principio, desde luego, en las previsiones, las estimaciones estadísticas, las mediciones globales; se tratará, igualmente, no de modificar tal o cual fenómeno en particular, no a tal o cual individuo en tanto que lo es, sino, en esencia, de intervenir en el nivel de las determinaciones de esos fenómenos generales, esos fenómenos en lo que tienen de global. Será preciso modificar y bajar la morbilidad; habrá que alargar la vida; habrá que estimular la natalidad. Y se trata, sobre todo, de establecer mecanismos reguladores, que, en esa población global con su campo aleatorio, puedan fijar un equilibrio, mantener un promedio, establecer una especie de homeostasis, asegurar

compensaciones; en síntesis, de instalar mecanismos [...] como los disciplinarios, destinados en suma a maximizar fuerzas y a extraerlas. (2008, 222)

Las máquinas, de acuerdo con ello, son dispositivos que ayudan a tejer, de modo invisible, la red social-política de lo social y lo político; denotan el sistema de poder-red de la formación social futurista. Leemos, fuera de las indicaciones, la organización social, las estratificaciones, los controles de la natalidad y de los sentimientos, sobre trenes que interconectan al mundo, sobre grandes y lujosos barcos que llegan a los puertos rediseñados, aparatos aéreos que se desplazan entre planetas no siempre como medios de transportación, sino además de vigilancia. La estructura de la urbe se teje por una red de conexiones maquínicas, como esos vehículos que unen la ciudad acomodada, la ciudad-Patria o ciudad-nación con la ciudad-industria (*Lima de aquí a cien años*), como esas calles-rampas, sobre techos de las casas, que se internan a la parte no vista de la ciudad (*Desde Júpiter*), como esa disposición urbana que controla a los esteros, a los caminos, a las llegadas de los alimentos a Guayaquil, donde además rige un gran reloj visible desde todos los ángulos de la urbe (*La Receta*), como ese tejido irradiado de pueblos-ciudades articulado por el tren (*Platonía*). Una síntesis de ello estaría en *Viajes interplanetarios* donde se muestra a la ciudad-urbe-orbe-sistema-planetario establecida como una maquinaria transhumana eficaz en la que todos supuestamente viven bien y con salud incluso sabiendo que hay un riesgo que una amenaza exterior “invisible” desestabilice, para lo cual el régimen policial operará liderando toda acción.

La dimensión maquínica de este modelo, por más fantásica que sea, tiene que ver a su vez con eso que Foucault advertía respecto a la sociedad punitiva, comparable a la sociedad biopolítica anticipada en las utopías fundacionales. Subestructuralmente su engranaje estaría dado por (1996, 49): a) una óptica, donde todo se vigila, se ve reticularmente (*Desde Júpiter, Viajes interplanetarios*), con base en la función política-policial; b) una mecánica, donde se reorganiza la ciudad, a los cuerpos, a las instituciones, se capitaliza la fuerza de trabajo, se “cientifiza” la vida, el tiempo, la economía, el gobierno (*La Receta, Desde Júpiter, Platonía*); incluso, se quiere que el lector se dé cuenta de que en el siglo XX ya se superó la prefiguración de la isla clásica en el cordón de asteroides de *Viajes interplanetarios* por otra maquinaria donde afinó la técnica política de la guerra; c) una fisiología, con normas, exclusiones, imposiciones

sobre la vida, control de los sentimientos, deberes sociales señalados por las autoridades o los padres (*Lima de aquí a cien años, Desde Júpiter, Viajes interplanetarios*).

Esta meseta maquínica pone de manifiesto otra estructura mayor, el sistema mismo: Cosmópolis. En la obra de Aguirre Achá es formulada en la parte “neoutópica”: Héctor recorre a Platonía montado en el tren por él construido, por el cual ve cómo la naturaleza ha sido sometida con colonias-ciudades, formándose una fina red productiva, cuyo centro es la nueva ciudad llamada Cosmópolis (1923a, 433); esto también lo leemos en *Desde Júpiter* y *La Receta*. Toulmin dice que la noción de cosmópolis se remite a los griegos, aludiendo a una conciliación entre los órdenes y las dinámicas de la naturaleza y de la sociedad: ellos entendían que la naturaleza tenía una disposición, una belleza, denominada *kosmos*; tal orden se daba mediante ciclos, estaciones, mareas, etc., de las que las actividades humanas tendrían que aprender y dominar por haber en ellas patrones y signos (no habría nada azaroso); frente a este, surge el orden humano en la *polis*, cuyas necesidades se organizan en función del dominio de la naturaleza, ciudad donde vive una comunidad en coherencia con la naturaleza (2001, 107). La pretensión conciliadora entre naturaleza y modo de vida humana vendría a ser, en la Modernidad, un horizonte fundado en la ciudad. No es desconocido el que muchas culturas, sobre todo las originarias en el mundo, arguyan en sus modos de vida la obligación de tal conciliación, de tal relación responsable, la unión respetuosa entre naturaleza y ser humano en la medida que el equilibrio de uno depende del otro y a la inversa, hecho que históricamente llevó a la sustentación de un pensamiento práctico “según la cual los asuntos humanos estaban influidos por los asuntos celestes (y corrían parejos), [que] se convirtió en la idea filosófica de que la estructura de la naturaleza reforzaba un orden social racional” (2001, 108). Pensemos esta tesis en la novela de Sliger Vergara, en particular la relación entre un terráqueo y una marciana, una relación transcultural, la cual es la metáfora de la conciliación de dos naturalezas sociales.

La Modernidad con su racionalismo y su pretensión de dominio técnico de la naturaleza posibilitó la pérdida de ese equilibrio, haciendo desaparecer la cosmópolis, la ciudad-natural, como modo de vida, como horizonte de existencia. Ante eso, aparece el deseo de una nueva cosmópolis donde “subyace la antinomia cartesiana entre la (supuesta) ‘causalidad mecánica’ de los fenómenos naturales y la (supuesta) ‘racionalidad lógica’ de la acción humana (Toulmin 2001, 228). Tal tensión es clara

sobre todo con el despunte del industrialismo y del cosmopolitismo mundanos en su aspecto negativo que funda problemas medioambientales los que redundan en la calidad de vida de la población; esto en el XIX. En la Modernidad crítica, la cosmópolis trae aparejado el deseo de ser dioses y el temor por la destrucción de la dimensión humana dado que la racionalidad *contra natura* se extiende al gobierno, en el momento que lo cosmopolita se convierte y se traduce más bien como gobierno global o gobierno de toda la humanidad: el gobierno sería frívolo y no filosófico en función de la llegada del progreso y del bienestar. La conciencia de recuperar la noción originaria de la cosmópolis, en todo caso también se discute desde la Ilustración.

Tal discusión pone de manifiesto el sentido ético, relacionado con la superación moral, hecho que conduciría a una auténtica sociedad cosmopolita (Bury 1971, 222 y 223). El cosmopolitismo no tendría que ver solo con volver a integrar el modo de vida del ser humano con la naturaleza, sino también con una toma de conciencia del individuo en cuanto ser humano. Para Hegel, “el hombre vale porque es hombre, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano. Esta conciencia, que hace justicia al pensamiento, es de infinita importancia, y solo resulta deficiente cuando, adoptando, por ejemplo, la forma de cosmopolitismo, pretende afirmarse contra la vida concreta del Estado” (cit. por Habermas 2007a, 119); esto quiere decir, que desde la Modernidad muchas comunidades políticas han identificado la racionalidad humana con la racionalidad estatal en detrimento de la naturaleza humana que es además *kosmos*: la naturaleza exterior es igual a la naturaleza humana, pero la racionalidad positiva, al imperar sobre dicha naturaleza, la destruye. La relación entre mundo moral y mundo material, entre lo que es ser humano en unión con el cosmos, es un tema abordado en las utopías fundacionales desde una perspectiva que además integra el espíritu de lo andino: aunque los escritores y la nación se presuman europeizadas, igualmente reclamarían su dimensión telúrica. Esto se nota en *Platonía* o en *Viajes interplanetarios*, porque el ideograma “cosmópolis” implica un entorno donde hay conexión entre el mundo de la naturaleza (paisaje y colonias interconectadas o planeta-imperio con el sistema solar estable) y el mundo del capital (en cada colonia, lo mismo que en Cosmópolis, está todo un régimen de control económico instituido por los propios colonos o en todos los planetas organizados truecan o intercambian de modo ordenado); para asegurar la “buena salud” (el control o la vigilancia policial) de todos, en esta hay

un asilo o hay alianza matrimonial. En síntesis, el cuidado de la naturaleza o el sistema implica cuidado y amor por la mano de obra de las colonias (es lo pastoral) o el reconocimiento de la diferencia imperial, incorporándola como similar (en lo gubernativo). Igual comentario se puede hacer respecto a *La Receta*, con un Guayaquil perfecto, centro del mundo, cosmopolita, cuyas calles tienen nombres de la geografía ecuatoriana, donde además el mercado es de los frutos de la tierra: es la utopía del orden pastoral y de un gobierno responsable cuyos efectos se dan en la acción autosuficiente.

Kant, en su “Idea para una historia universal en clave cosmopolita” de 1784, veía la disposición de la sociedad Ilustrada, cuya racionalidad y sentido de vigilancia podría ser más congruente si se diera la formación de una sociedad civil “perfecta” y una comunidad política dispuesta al futuro (2007, 107). Para él el cosmopolitismo se trazaba como una moral, la cual excedía a lo “civilizado” (2007, 111), lo que aseguraba la consecución del desarrollo de las disposiciones, esas que tienen que ver con que los seres humanos no solo heredan el trabajo de sus antecesores, sino también hacen de ellas el móvil para el futuro de otras generaciones: el progreso. Pero ¿cómo transmitir esa moral relacionada, a su vez, con enseñar el camino a seguir? Kant escribía así:

Un ensayo filosófico para elaborar la historia universal conforme a un plan de la Naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana tiene que ser considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la Naturaleza. Ciertamente, querer concebir una *historia* conforme a una idea de cómo tendría que marchar el mundo si se adecuase a ciertos fines racionales es un proyecto paradójico y aparentemente absurdo; se diría que con tal propósito solo se obtendría una *novela*. No obstante, si cabe admitir que la Naturaleza no procede sin un plan ni un designio final incluso en el juego de la libertad humana, esta idea podría resultar de una gran utilidad; y aunque seamos demasiado miopes para poder apreciar el secreto mecanismo de su organización, esta idea podría servirnos de hilo conductor para describir cuando menos en su conjunto como un *sistema* lo que de otro modo es un *agregado* rapsódico de acciones humanas. (2007, 115)

Es cierto que Kant no se decanta por la novela como medio para plantear ideas, aunque párrafos más adelante parece dejar la inquietud de buscar estos y otros medios, sin renunciar a la filosofía. Para los fines de moralización de la sociedad, en afán de reintegrar al ser humano su papel de gestor de su destino, pero además como responsable para con lo que le rodea, mostrar la historia del camino que se sigue, se vuelve pertinente. ¿No es este el sentido propuesto tras la escritura de una ciudad utópica en Platón o el plan de un gobierno futuro en Aristóteles?

En *Platonía* hay una intención moralizadora y educativa, una manera de exponer ese sentido moral del cosmopolita, más allá del civilizado. El propiciador para reintegrar la utopía, con carácter ético-moral, en la vida social, Dúnkel, el profesor, declarado seguidor de H. de Saint-Simon, piensa que “el espíritu humano procede, según Kant y Hegel, formando sucesivamente una idea positiva, –la tesis, luego una idea contraria, –la antítesis; y por último una idea superior que concilia con todas, –la síntesis. La propiedad es la tesis, el comunismo en la antítesis, y la libertad la síntesis” (Aguirre Achá 1923a, 431). Su posición filosófica trasunta la conciliación entre opuestos, entre una voluntad que aspira a la riqueza, frente a otra que busca compartirla, donde la idea positiva, es siempre la libertad. Pero nótese que en su fórmula, usando el clásico análisis dialéctico, es la posesión de la libertad, en su sentido moral, la que está en juego, por sobre la visión materialista que ofrecería el comunismo: la una busca la determinación moral, en tanto, la otra la prescindiría; para Aguirre Achá, como para los liberales, en el comunismo la cuestión de la lucha de clases es la base de la disgregación social y la imposibilidad de lograr un Estado común; esto es notorio su novela, hecho que se puede extender a las versiones sobre el desastre nacional en las utopías fundacionales: pues la división social clasista, la falta de diálogo, la imposibilidad de lograr acuerdos, hacen o hicieron que exista un estado de caos imperante, para lo cual, el deseo de una solución definitiva es la anunciada en las ficciones indicadas.

Strauss señala que la aspiración definitiva del liberalismo era el logro del Estado universal y homogéneo como consecuencia de la aplicación del progreso económico y tecnológico (2007, 8), a lo que se incluiría que este estuviese bajo un gobierno basado en el criterio científico. Este postulado ya presente en “la política progresista de los viejos tiempos [(particularmente en el siglo XIX),] descansaba en la creencia a largo plazo de que la ciencia era el camino más seguro para alcanzar la salud y el bienestar humanos, creencia que configuró la agenda tecnológica [de ciertos programas políticos]” (Toulmin 2001, 32). *Cosmópolis* (con la *politeia*), por eso, ya no es solo la enunciación de una ciudad, sino la conceptualización de un Estado universal erigido bajo los ideales de la libertad, la cual inscribe lo ético-moral (el *ethos* y el *telos* de los griegos). En la novela de Aguirre Achá, la libertad es el fundamento y la finalidad del cosmopolitismo como nueva forma de equilibrio social y político donde se elimina la política partidista y las mentiras lucrativas que elabora (1923a, 428). El ser cosmopolita,

como hombre libre y moral, se le podría identificar como alguien desinteresado por la política sectorial, propulsor del bien común, además de estar en dominio de una red de poder, tal como le demuestra los arquetipos de Héctor Johnson, de R, incluso de Tomás, quienes estarían haciéndonos avizorar el camino al futuro que es esencialmente moral.

Acá cabe la pregunta, en cuanto a *La Receta*: ¿quién es ese viejo hombre, ese espíritu a quien R conoce en Alemania? En la novela, el viejo X, germano, es quien brinda una fórmula a R, el cual, desde mi punto de vista, es quien vendría a ser la representación de Kant ilustrado, en diálogo con los filósofos y escritores románticos como F. Schelling y F. Schiller, además de Hegel, siendo ellos además originarios de Stuttgart, lugar donde empieza la novela. Campos Coello debate en su obra, con Kant, actualizándola al XIX y con los postulados del idealismo, pensando la tensión entre racionalismo y empirismo. En su pretensión moral, pone de relieve, a un ser humano, un dirigente planificador, un científico a la vez que gobernante (quien, no obstante, es del pasado, su actualidad es fundadora), con una calidad humana y moral sin tacha, ejemplo de un liberalismo progresista que dialoga y convoca, acerca de un modelo de sociedad que conquistó el futuro. La novela hace una historia nueva con base en la búsqueda de la raíz de dicha fórmula (¿Kant, Hegel?), y la prosecución del horizonte promisorio. ¿Y cuál es ese? R-Campos Coello nos muestra Guayaquil-Ecuador, como el centro-cosmópolis y como la concreción definitiva del Estado universal y moral imperante (cuestión esbozada también respecto a Lima en la novela de del Portillo). Por algo la novela ecuatoriana es de las más positivistas del conjunto de las obras examinadas.

Habría que decir ahora que la cosmópolis ideal al modo de la *politeia* griega no es ni democracia, ni comunismo, ni socialismo utópico; es la hipótesis del liberalismo moderno, del XIX y de la primera parte del XX. La cosmópolis es el *Estado* de ese régimen liberal-político (a falta de una palabra que traduzca a la *politeia*), opuesto al conservadurismo. Rosenberg dice que el cosmopolitismo para los conservadores era el signo de desconocimiento de la tradición de lo nacional, gracias a su afecto a Europa;⁴³ no creían la pretensión universalista de las nuevas burguesías, viéndola como amenaza. El cosmopolitismo para aquellos era otra forma de imperialismo político fundado en el hedonismo, en el lujo mundano o en la vida materialista (2006, 468), claro está, además

⁴³ Es evidente que este “problema” se agudizaba porque en el período las noticias de innovaciones tecnológicas en periódicos y folletos ayudaron a hacer consciente a las burguesas andinas de las tensiones que trataban de superar (Rodrigo-Mendizábal 2014b).

ateo. A sabiendas del ímpetu urbanista del cosmopolitismo y su relación con las dinámicas del mundo contemporáneo, Rosenberg indica que no se le tendría que desconocer como tendencia a la que identifica como disidente a lo establecido, a lo tradicional, ya que dialoga con lo nacional, “desde afuera” (2006, 471) del orden del discurso: en realidad (contrario a las tesis de Benjamin al inicio de este capítulo), distinto a rehuir de lo local, más bien tal paradigma sociopolítico pensaba lo local desde el “sentimiento de mundo”. Citando a R. Rojas, señala que, respecto a Argentina, en el XIX, estaban los cosmopolitas letrados, “solitarios excelsos”, blandiendo la bandera del esteticismo y el espiritualismo vanguardista, para quienes Europa era referente y marco provocador de horizontes; frente a ellos estaban las “indigentes multitudes” que llegaban como migrantes en los barcos para cumplir el viejo sueño europeo de encontrar la tierra promisoría (2006, 472). Tal imagen exhibe una tensión existente en los países latinoamericanos y andinos de su momento. Hubo tres escenarios: uno era el de las formaciones sociales retrógradas que pretendían defender el territorio y la nación queriendo evitar a los pobladores de ese mundo “otro”, el moderno contemporáneo; frente a ellos, estaban ciertos intelectuales que viajaban y tenían contacto con la Modernidad (como es el caso de Campos Coello) de la cual se hacían pensamientos de posibles futuros; sus cuerpos a su vez estaban inoculados por las huellas de lo “aún-no”; igualmente estaban los inmigrantes (puede ser el caso de Sliger Vergara) quienes traían consigo, en su piel y su pensamiento y entre sus objetos más preciados, los signos de las cosas (¿tecnologías?) nuevas, aunque para ellos no tuviera esa dimensión porque en muchos casos veían que en Europa los ciclos se cumplieron y agotado. Lo que atesora la idea cosmopolita, para Rosenberg implica hibridez, antropofagia y transculturación, derivados en tres factores: “multietnicidad constitutiva, [...] sucesivas olas globalizadoras [...] e] ideologías que [daban] cuerpo a la nación” (2006, 467).

7.2.2. El componente social clave para la constitución del Estado utópico

El papel del extranjero es clave en la constitución de las *politeai*. Aguirre Achá declara en *Platonía* su adhesión a figuras como Alberdi y Sarmiento y, con ellos, a sus ideas emancipadoras para abrazar el capitalismo agrícola:

La Argentina ha dado ya el ejemplo, gracias a la previsión de sus grandes hombres: Alberdi columbró la forma de afianzar la paz por medio de la población productora;

Sarmiento, al expresar ante uno de los presidentes de esa República su anhelo de que el orden reine en el país durante el gobierno que se inauguraba, se limitó a hacer votos por que las cosechas fueran buenas. (1923b, IV)

Para que los grandes territorios estén libres de bárbaros, de ladrones de riquezas que son ofrecidas a la nación frágil como manera de aniquilarla (en alusión a *Facundo*), la solución es el repoblamiento. En la utopía política *Argirópolis* Sarmiento incluso explica: “el europeo trae consigo una parte de la ciencia, de la industria y de los medios mecánicos de producir de las naciones civilizadas: de donde resulta que cuantos más europeos acudan a un país, más se irá pareciendo ese país a la Europa, hasta que llegue un día en que le sea superior en riqueza, en población y en industria” (1938, 127).

La repoblación concierne al dominio de las tierras, lo que significa siembra de lo nuevo en tierras que son incultas (dígase, no cultivadas), abriéndolas a la productividad. La domesticación de la naturaleza gracias a criterios científicos, a la industria y la introducción de medios mecánicos o tecnologías, lleva a pensar a una replanificación de las relaciones del ser humano con la naturaleza desde lo tecnocientífico. Aunque los planteamientos de Sarmiento sean problemáticos y su orientación positivista se ancle en el neocolonialismo y en el evolucionismo darwinista, es menester darse cuenta además de que, ante la premisa de comprender la agricultura como medio para el logro de una nación feliz, Sarmiento sugiere en otra parte de su obra una política medioambiental de conservación, rehabilitación y aprovechamiento de los suelos: un llamamiento a restablecer la cosmópolis. La experimentación y el uso prudente de los suelos y las siembras lo leímos en *La Receta* con la sesión del Municipio donde se planifica aprovechar la temperatura en cultivos controlados. La exportación de envasados, producto de las recolecciones agrícolas está en *Lima de aquí a cien años*. Una política agroexportadora supondría un uso eficiente, una planificación científica de los recursos naturales, hecho que se puede leer como el abrazo entre la naturaleza y el ser humano. El edificio-plaza de *La Receta* sería el resumen de ese régimen cosmopolita en el que los extranjeros han intervenido en su construcción y desarrollo; sería el emplazamiento, según Comte, de la reorganización industrial (cit. por Di Filippo 2003, 103) y económica dentro del capitalismo. El resultado de la aplicación probada de técnicas científicas aseguraría productos competitivos para entrar en el mercado. El factor asociado con la conquista del paisaje o del espacio supone una política que aliente las migraciones de extranjeros. En la novela boliviana, cuando Dúnkel informa a Héctor

sobre lo logrado por la nueva política de Platonía, le demuestra que los políticos del país refundado al fin entendieron la máxima de R. Alberdi: “gobernar es poblar”, incluso volviéndola catequismo en su quehacer en la nación utópica (Aguirre Achá 1923a, 418).

La repoblación y colonización en las utopías fundacionales del área cultural andina sugiere estrategias de previsión prospectiva, incluso racial: en *Lima de aquí a cien años* se trata de unir y alentar la unión de parejas entre extranjeros y locales, donde el hombre, como Artur, tendría que ser europeo y la mujer, como Julia, nacional; si Julia es la figuración de Perú, su génesis estaría asegurada con el matrimonio con alguien que viene de afuera; la consecuencia de ello es una prole “más pura”. En *Platonía* la cuestión racial es más evidente, pues Héctor ya es producto de una unión entre inglés y local; pero él además trae en el tren una cantidad de inmigrantes industriales extranjeros, todos europeos para colonizar las extensiones del país. La unión entre culturas está también presente en *Viajes interplanetarios* con la unión entre el terráqueo (español) Tomás y la marciana (inca) Josefina Isabel; pero entiéndase que aquella es entre dos formaciones sociales de alto poder social y económico; quien va a vivir a tierra española es la que procede de otra cultura, una especie de subsunción del extranjero. En *Desde Júpiter*, presumimos que el amigo del narrador era un alemán afincado en Chile, quien le cuestiona (y con ello a la nación chilena) acerca de su destino; es un extranjero quien tiene para sí el conocimiento que le brinda el industrialismo y la revolución científica (que además se refleja en todo el trabajo de los científicos jovianos). La estrategia de repoblamiento significa reconstituir la comunidad política, estableciéndola como nación “europea” (léase, “moderna”).

Cirlot sugiere que la metáfora del extranjero señala al ““destinado a sustituir’ al que rige, domina o gobierna un país o lugar. Es un símbolo de las posibilidades de cambio imprevisto, del futuro presentizado, de la mutación en suma” (2005, 208). La reconstitución de la nación, con extranjeros industriales y honrados, capaces de desarrollar industria, generar trabajo, de hacer toda labor para el bien común, desde la perspectiva positiva a su vez implica que la nación se afiance como poder, amparada en la vigilancia, la biopolítica, el control de la natalidad y la exclusión de lo aberrante al sistema. La frase de Alberdi, citada por Aguirre Achá, hay que interpretarla como la indicación al disciplinamiento, cuya expresión más eficaz es la tecnología política/policía. ¿Se puede inferir de ello también una declaración velada de racismo?

El disciplinamiento entraña: “selección, homogeneización, jerarquización y centralización” (Foucault 2008, 173). Pero si queremos hurgar esa postura racista de las nuevas burguesías futurista liberales, habría que profundizar diciendo que en las novelas andinas está presente el hombre-cuerpo “mejor” de la nación, con representaciones alegóricas de personajes-promesa, quienes muestran el camino, confrontan la realidad de partida del viaje con la de llegada, son testigos o son figuras del tiempo “nuevo”, alterno, del cual dan cuenta, con el escritor (¡en realidad el personaje es el mismo autor!), mostrando los valores adquiridos y que constituyen el objeto de la vida placentera y feliz de la comunidad con la que se identifican y son parte, porque en dicha comunidad política hay un sentimiento futurista, cosmopolita. Respecto a ellos, un segundo estrato, de industriales o de comerciantes extranjeros, están en función de los conocimientos científicos de los primeros (que además son políticos); en tal sentido, se homogenizan por el reparto de lo sensible y del poder, pero también en ellos se da una jerarquización respecto al pueblo plano, mano de obra, grupo, en definitiva, más vigilada en su dinámica. Sus ciudades, en contraste con las vividas, son rediseñadas para que todo el mundo las admire porque se postulan como centros de gobierno del mundo: son ciudades cosmopolitas bajo la ideología liberal basada en el trabajo de industriales e inversores extranjeros, vistos estos además como hijos de la nación. El problema, como se puede colegir, es que dentro de este diseño de letras y de mundos posibles, tal sociedad liberal futurista, exclusiva y excluyente, a su vez es racista, en sentido de que se identifica con lo europeo, con lo extranjero, que integra a la nación de blanco-mestizos europeizados, en oposición a los nativos-locales quienes son veladamente una perturbación. De ahí la función del control y de la policía.

7.2.3. La Patria-el Padre: la cultura andina

En el viaje en el tiempo que realizan o del cual derivan los personajes, se ve que ellos: a) comprueban la durabilidad de su obra política, social y cultural; y b) se perennizan en sentido mítico. Todo ello lleva a la *futurización*. En *La Receta*, por ejemplo, la nación guayaquileña es la burguesía local beneficiada por la dinámica agroexportadora, la que se autoerige en monumento “literario”, en el mismo sentido que las estatuas de mármol de los padres o próceres de la Patria guayaquileña levantados y narrados en la novela. En el recurso del *viaje imaginario*, según Suvin, alegóricamente

se relaciona con las viejas ficciones cuyo destino era el soñado Paraíso Terrenal (1979, 94). En la novela de Campos Coello, tal paraíso es un Guayaquil-isla utópico en 1992, descrito como en los relatos de viajeros, donde hay una sociedad sin igual y una “libertad perfecta” (1979, 95), donde sus ciudadanos viven en bienestar y prosperidad, en un sistema organizado de clases sociales, instituciones económicas, culturales y políticas consolidadas ejemplares, al modo de una “historia alternativa” (1979, 95). Es lo mismo en *Viajes interplanetarios*, aunque en esta Tomás primero comprueba la desnaturalización de la “isla” perfecta al tornarse fascistoide, hasta llegar a Marte donde ya no es una “isla” sino un “continente” (un planeta) donde se consiguió todo lo que desearía la humanidad, o como en *Lima de aquí a cien años*, se lee:

—¡Qué me dice U.! A la verdad que creo que he de estar viendo y aún no lo he de creer, me deja U. atónito.

—¡Pues no se admire U. tan pronto porque esta obra por maravillosa que a U. parezca, no lo es tanto como otras muchas que U. verá! (Del Portillo 2014, 45)

Las anticipaciones operan sobre una nueva perspectiva en el mundo posible; las “maravillas”, el paraíso o el emplazamiento alternativo, denotan lo mítico: el “hogar”, el *oikos*, origen y espacio autorreferencial sociohistórico (Rosman 2003, 14): la “Patria”.

Pues bien, la Patria soñada es lo que está en el horizonte. He mencionado repetidas veces esta palabra, pero ahora hay que decir de ella:

Las creencias que configuran nuestra visión histórica representan, en palabras de los filósofos alemanes, nuestro *Erwartungshorizonten* u «horizonte de expectativas». Este horizonte delimita el campo de acción en el que, en un determinado momento, nos parece posible, o factible, cambiar los asuntos humanos y decidir cuál de nuestras metas más preciadas se puede llevar a la práctica. (Toulmin 2001, 23)

¿Qué es lo que organiza esa meseta o qué expectativas se aguarda ante el horizonte creado hipotéticamente y que la ficción prospectiva utópica lo dice expresa? Retomemos a Bloch: en la “nostalgia” con el paisaje se devela las imágenes del castillo soñado y que se ve en el horizonte, pero que a su vez es como un “retorno al futuro”, donde estaría esa ciudad-Patria donde tampoco se había estado (E. Bloch comentado por Jiménez 1983, 44-45). La *Patria* es la palabra alegórica presente en la escritura de las novelas desde Platón. Es la Madre-Patria o es la Patria, como el padre (o la madre) a quien realmente no se conoce y a quien se desea encontrarle (volver a su seno). Postulé que ir a su encuentro era ir al corazón de la Modernidad, la urbe del futuro.

Si es en la ciudad donde la comunidad intencional política, la nación, “cohabita” en una casa, hogar o morada, *oikos*, esta debe traducirse como la “Patria”, siguiendo a Jiménez, y este a Bloch (1983, 44-45). La ciudad-Patria es primordial para el utopista andino, como horizonte de expectativas y de anticipación/retorno de/al futuro, como la nostalgia de un sueño que se ha tenido, y en el que se ha vivido, pero que falta por conocerse realmente: acá la razón del por qué ciertas utopías fundacionales andinas terminan como sueños (*La Receta* o *Desde Júpiter*). La condición en Platón es que la Patria griega-casa-ciudad, como lugares-discurso, se deben a una formación política nombrada como *politeia*; por ello es horizonte, deseo de retorno al futuro e historicidad:

La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final, y empezará a comenzar solo cuando la sociedad y la existencia se hagan radicales, es decir, cuando aprehendan y se atengan a su raíz. La raíz de la historia es, sin embargo, el hombre que trabaja, que crea, que modifica y supera las circunstancias dadas. Si llega a captarse a sí y si llega a fundamentar lo suyo, sin enajenación ni alienación, en una democracia real, surgirá en el mundo algo que ha brillado ante los ojos en la infancia, pero donde nadie ha estado todavía: Patria. (Bloch 2007, III:510)

En las ficciones prospectivas utópicas está inscrito el deseo de ir/retornar al futuro, donde se halla la verdadera génesis de lo que se idea y sueña; es la ratificación de la raíz fundante, de la infancia que hace emerger el sentimiento de la Patria (por algo los personajes en las novelas renacen, reviven, tienen un nuevo halo), sentimiento, por otro lado, equiparable con el del afuera antes señalado. De ahí que tales ficciones y sus personajes se presentan como los mapas y símbolos que permiten ir al abrazo de esa nueva génesis y desde allá repensar, rediseñar lo posible. La escisión de las burguesías, fuera del caso europeo, es mediante las imágenes de progreso que pugnan por arrancar y que hallan su bloqueo en las tendencias conservadoras que sueñan aún con el retorno al pasado colonial. La Patria liberal es la postura de lo contrario.

¿Cómo se muestra a la Patria? Sus figuraciones son polisémicas: es Virgen y es Genio en *Lima de aquí a cien años*; es joven y novia en *La Receta*; es el maridaje de lo ideal con el padre-mentor y director en *Platonía*; es el padre científico que se extiende en su hija llamada Eva, como madre del progreso en *Desde Júpiter*; es la casa donde moran espiritualmente los fundadores de Marte en *Viajes interplanetarios*.

Para señalar lo trascendente, ahora digamos que no se trata solo de la búsqueda del padre-Madre-Patria, la Matria platónica, como en el Romanticismo, sino que es la confesión “enamorada” del abrazo de este/a y, por ese efecto, la contrición de la

comunidad política por “lo mal logrado”, tras las enseñanzas de la historia, y el deseo de abrirse a lo nuevo-alternativo recobrando el camino “perdido” que es encontrado e iluminado por la Patria. Esta expone a sus hijos ejemplares (Artur, R, Héctor...), el emplazamiento de la ciudad, ese horizonte de expectativas alterno, lo que se concreta en el libro de Campos Coello o en el de Miralles, o le guía a su encuentro, mediante las tecnologías, como en la novela de Aguirre Achá y la del propio del Portillo.

Habría que preguntarse, con todo, ¿qué Patria es la proyectada como paradigma? Llama la atención la referencia a Alemania. En el encuentro-abrazo con la Patria, se debe notar que la ciudad-Patria, que la ciudad moderna, que la ciudad-espíritu, mezcla a lo germano, pese al anclaje con Grecia, respecto a la filosofía política, y Francia, en cuanto al cosmopolitismo moderno, etc. Referente a las indicaciones con lo alemán, se dijo, por ejemplo, que R, en *La Receta*, recibe la fórmula del progreso y del futuro de un viejo alemán, en principio, una representación de Kant; que el amigo del narrador, en *Desde Júpiter*, quien le somete con el magnetizador es presumiblemente un alemán (incluso se hizo referencia a las migraciones germanas aupadas por el gobierno chileno en el XIX); que Dúnkel es en apariencia un alemán, articulador del proyecto futurista de Johnson, quien además trae en el nuevo tren a extranjeros, la mayoría alemanes, en *Platonía*; que cuando se refunda Lima y Perú, el viejo le cuenta a Artur que el éxito del gobierno actual fue la formación de la Alianza Americana Ofensiva y Defensiva [por la] “quedaba la América unida en intereses, [...] semejante [...] a la célebre Confederación Germánica” (Del Portillo 2014, 107), Alianza que luego Europa admiró y aplaudió, haciéndole pronunciar: “¡Las glorias de la Europa han cesado [...] la época de las grandezas acaba de empezar para el mundo de Colón! (2014, 107).

La Confederación Germánica duró hasta 1866, tras lo cual hubo un intervalo de reorganización que avivó la revolución de 1848, hasta fundarse Alemania en 1870. La alusión a Alemania en las novelas, antes y después de su constitución puede comprenderse en sentido de que en aquella surge el pensamiento filosófico moderno y la idea de cultura con sesgo espiritual y moral. Elías dice que para estudiar lo alemán hay que contraponer la noción de “cultura” a la de “civilización” (1997, 57). Para los alemanes, la voz “civilización” representaba algo útil y que afectaba lo exterior de la naturaleza humana; en su remplazo, “cultura” más bien expresaba el orgullo por lo propio, remitiendo “substancialmente a hechos espirituales, artísticos y religiosos,

[como] una tendencia manifiesta a trazar una clara línea divisoria entre los hechos de este tipo y los de carácter político, económico y social” (1997, 58) que el concepto de “civilización” implicaba para los ingleses y franceses. Según Elías, en Occidente la idea de civilización siempre se dio como “autoconciencia” o como “conciencia nacional”, es decir, como creencia de tener ventaja sobre otras sociedades, formulada como orgullo por “el grado alcanzado por su técnica, sus modales, el desarrollo de sus conocimientos científicos, su concepción del mundo y muchas otras cosas” (1997, 57). Para los germanos, la civilización (que además tendría más sentido con el vocablo “culto”, un modo de proceder) antes que autoconciencia, es el resultado del actuar moral, exento de valores materiales, por lo que cultura, en su lugar, “se refiere a productos del hombre dotados de realidad, como las ‘flores en los campos’, a obras de arte, a libros, a sistemas religiosos o filosóficos en los cuales se expresa la peculiaridad de un pueblo. El concepto de ‘cultura’ tiene un carácter diferenciador” (1997, 58), noción, por otro lado, que sugiere alteridad, diferencia, transculturalidad entre las naciones alemanas. Elías sostiene que la noción de cultura remite a una pregunta filosófica que se hace la nación: “¿En qué consiste en realidad nuestra peculiaridad?” (1997, 59).

Elías cita una tesis de Kant, inscrita en la “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, donde se condeuele de los alemanes ya cultivados por el arte y la ciencia y civilizados por las maneras de obrar socialmente, pero, para “considerarnos moralizados”, dice Kant, ser cultura, hay camino que recorrer (2007, 111). El papel de los conductores hacia la cultura, concluye Elías, vinieron a ser los intelectuales de clase media enfrentados a los aristócratas y las burguesías que se habían dejado sosegar por los signos del cosmopolitismo materialista opuesto al verdadero cosmopolitismo que más bien sería la manifestación de un orden moral (1997, 62 y 69).

Las ficciones prospectivas utópicas reivindican ese carácter moral de lo cultural. Es claro que la idea de “civilización” estuvo presente a lo largo de las tensiones y debates desde los inicios de la Modernidad, dando origen a disputas ideológicas en América Latina y en el área andina. Si las tesis de civilización o barbarie esgrimidas en las luchas políticas e intelectuales en el XIX en el continente llevaron a radicalizar los cambios, incluso con costos sociales, las novelas van por otro camino, cual es desentenderse de esa noción materialista de lo civilizado, yendo a fundar moralmente la cultura andina (parafraseando a Elías) con la pregunta: ¿qué pasaría si nuestra

peculiaridad o singularidad, esa contra la cual las viejas burguesías oponen con la “civilización”, más bien fuera la de fundar realmente la cultura cosmopolita andina?

Habría que ensayar una respuesta. Las novelas nos muestran que los viajes trascienden la idea de la muerte social o la muerte del cuerpo de la nación liberal fundante para ser reconocida nuevamente en el futuro. Dada la historia de los países latinoamericanos donde el liberalismo se truncó cuando se constituyeron las repúblicas, el deseo de hacerla renacer ha sido una constante política, llevando a institucionalizar el liberalismo como partidos. Pero lo que interesa es constatar que ciertos intelectuales estaban demostrando con la literatura, como la analizada, la posibilidad de mostrar sus posibilidades y sus alcances (incluso sus riesgos, como en *Desde Júpiter*) de futuro.

Ir al futuro tiene que ver con retomar las ideas futuristas que estaban en el origen de las ideaciones reales de los países andinos. El cosmopolitismo sería la cara de esa singularidad social de la nación andina que tampoco se siente colectivista: si bien siente sus raíces en Europa, no necesariamente lo ibérico, sino más bien francés (respecto a la Modernidad), su anclaje decimonónico es el modelo alemán de cultura; se trataría de un cosmopolitismo que aspira al industrialismo, pero, en sentido idealista, con base ética y moral (en esto, por ejemplo, se distanciaría con el modelo inglés del liberalismo). El cosmopolitismo andino, mediante la literatura, vino a ser la manera creativa y filosófica de insertarse en la geocultura global (Wallerstein 2010, 47) que el liberalismo sobre todo europeo promovía, intentando hacer una federación continental reclamando el paneuropeísmo, aspiración iniciada con los socialistas utópicos. Frente a las posturas colonialistas y retrógradas de los conservadores, la geocultura global de ese liberalismo de corte más social, menos consonante de las tesis de Smith (por ello las alusiones a la economía política en la novela de del Portillo) alentaba la “autodeterminación de las naciones (descolonización) y el proyecto del desarrollo económico” (2010, 29). Piénsese esto en virtud de las utopías fundacionales con sus postulados de una cosmópolis, de una ciudad política matriz global, que tejiese una red con otras, donde las fronteras se diluyan, donde el gobierno y el poder sea único y al mismo tiempo repartido o diseminado, donde Ecuador, o Perú, o Bolivia, o Colombia, por ejemplo, se sienten centros del mundo, ejemplos de la felicidad global a la cual contribuyen.

Si la perspectiva liberal futurista en las novelas decimonónicas ancla su mirada hacia una pancomunidad bajo el modelo alemán, en el siglo XX, el modelo más bien cambia con respecto a la preeminencia de EUA en el plano internacional.

Quiero detenerme en *Viajes interplanetarios* en cuanto a la referencia con la Patria y la felicidad prometida. En la casa de los Pamartin, Tomás asiste a un almuerzo en el que participan: “el doctor Darwin, célebre exponente de la teoría que confirma que el hombre es un descendiente directo del mono; el coronel Teddy Roosevelt, expresidente de la colosal república del Norte; el gran Simón Bolívar, libertador de las cinco repúblicas Suramericanas y, por último, el exemperador Napoleón Bonaparte” (Sliger Vergara 2011, 244). Nótese el almuerzo con dichas figuras quienes discuten sobre el lenguaje y el comportamiento de los latinoamericanos. Ellos evalúan sus “enseñanzas” y cómo estas derivaron en las naciones formadas. Es evidente su distancia hacia lo dejado, pero con ellos el escritor mitifica las tesis del evolucionismo pensadas desde Latinoamérica con Darwin, el expansionismo imperial en el gobierno “republicano-progresista” de Roosevelt (que además provocó que Panamá se separe de Colombia durante el gobierno conservador), el espíritu libertario con pretensión de hacer una Patria latinoamericana unificada con Bolívar, el papel que jugó Bonaparte en el cambio estructural político en España, lo que llevó a la proclamación de las primeras tesis liberales en las Cortes de Cádiz. Sliger Vergara ve en ellos símbolos políticos: representarían espíritus “patrios” fundantes de la evolución social y política, del imperialismo cosmopolita, de la libertad y la unidad, además de la ideología modernista de la nueva burguesía andina que se veía futurísticamente de cara al siglo XXI.

Si antes el modelo alemán inspiraba a los escritores decimonónicos, los del XX, como Aguirre Achá y Sliger Vergara sueñan con la referencia a lo inglés en cuanto al modelo de desarrollo, pero para este último es España la que deberá ser la Matria mundial y del sistema social, la que acoge a todas las culturas. Su sentido imperial-republicana se liga con el modelo pastoral de una madre/padre que guía al mundo (si consideramos que su brazo es un policía, el poder pastoral de acuerdo con Foucault).

8. La futurización como dimensión antropológica: significancia del discurso

Para Derrida, el país de la novela (y su campo, la literatura) es el lugar de exposición de la palabra y de la lengua universal o la filosofía del lenguaje de lo

posible-imposible (2012, 69): es el espacio-tiempo donde se alza un edificio cuyo sentido trasciende todas las épocas; para Derrida es la filosofía que se hace con preguntas y tanteos en forma diferida. Con Jameson se dijo que las ficciones prospectivas utópicas suponían operaciones semióticas en cuyo seno están, en interacción, contradicciones y contrarios, que generan la ilusión de un modelo de sociedad (2009, 47, nota 17). Pensemos estas operaciones semióticas como manifestaciones de ese lenguaje de lo posible-imposible con las que se plantean preguntas de futurización. Sería la misma operación que inaugurara Platón.

Según esta imagen, leí las utopías fundacionales como las representaciones del/de los país/es tejidas por la lengua literaria que imagina y hace imaginar mundos posibles como “mundos sociales alternativos” (Jameson 1989, 155). En cuanto tal, su lengua rompe con lo cotidiano problemático, traduciendo alguna proposición esperanzadora. En su palabra hay un nuevo *mythos*, en definitiva, el mito-verdad de la fantasía futurista de la burguesía, la cual habla, disputa y trata de instalar en el interior de la lengua nacional de la cultura (literatura, medios de comunicación, emblemas, etc.) el sentido de esa lengua futura/futurizadora que vendría a ser la ciencia. Con ello planteo que las utopías fundacionales son representaciones de la lengua liberal con pretensión universalista, o novelas “filosófico-políticas” sobre un tiempo alterno-futuro soñado para el presente: es el impulso utópico presentado como discurso. Con Bourdieu (2014, 100) incluso puedo afirmar que las utopías literarias políticas se enuncian desde una arbitrariedad, desde un sentimiento totalizador, donde el escritor juzga y se somete a ser juzgado porque en el fondo, el mito-palabra platónico, en la que se basa, exhibe al novelista útil, propagandista de la ideología liberal positivista.

La función del viaje, dentro del país de las novelas andinas estudiadas implicaría el desplazamiento a la búsqueda del nombre propio, gracias a los medios de locomoción del progreso y sus tecnologías de vigilancia; es como si fuéramos o viajáramos al origen de las cosas o como si estuviéramos moviéndonos en el emplazamiento del país de nacimiento, donde la idea y la palabra son ambos, en conjunción, donde estarían además los embriones de lo que se va a ser: la comunidad que viene. El deseo de escisión es tal, pues, es el deseo de formar parte de esta comunidad que viene y que se la ha visto en sueños: he aquí la alegoría del salón holográfico de *La Receta* donde, como en un cine,

nos topamos con los padres de la Patria, quienes además nos muestran y nos hacen vivir el horizonte a conquistar: el continente de las ideas.

Para Rancière la mitología es “la idea en forma sensible, el cuerpo dado al espíritu de un pueblo, de una comunidad, de una raza” (2011, 143); en tal sentido, es sobre todo, antropología (2009, 52). Esta es en realidad la cuestión trascendente de lo colectivo de Jameson. González Matas, dice que en el interior de toda utopía, desde su dimensión discursivo-alegórica, está presente un “concepto antropológico que desarrolla el mito de un ‘hombre nuevo’” (1987, 355), idea que podemos extender al mito de una comunidad política “viniente” y nueva, alternativa, repobladora de la Tierra. Pero el mito se transforma en metáfora viva y activa en la utopía fundacional.

Lo antropológico nos pone ante la dimensión del ser humano y sus acciones, según Kant, es decir, sus características y su carácter moral (1990, 3). En “Idea para una historia universal en clave cosmopolita” se constató que el ser humano tiene contradicciones, aunque tiende a solucionarlas en función de la sociabilidad que le permite consumir sus necesidades, en el mismo sentido de Platón, cuando postula que el origen de la construcción de la ciudad es la solución de necesidades del individuo. Lo que postula Kant para lograr convivencia, para que las acciones morales sean correctas, para que su libertad no sea solo un enunciado, es que el ser humano necesita de la autoridad de un *señor* que fije tal voluntad de libertad y le obligue a obedecer considerando una voluntad universal (2007, 106). El individuo-comunidad-señor, en definitiva, es el mismo concepto y que puede traducirse en ciudadanía y soberanía (sujeto y subjetivación, según Balibar (cit. por Morales Hernández 2006, 58)). Es decir, es el concepto que señala al ser humano que sabe hacer, que tiene conciencia de lo que debe hacer, de lo que puede esperar, es decir, del ser humano “que revoluciona” (Morales Hernández 2006, 57). Para ello, según dicho filósofo, leyendo a Kant, el individuo, desde el punto de vista antropológico y ético, es quien crea la ley y la declara válida, es quien es responsable ante sus semejantes porque ejecuta prudentemente la ley, hecho que tiene como consecuencia la autoproducción de sí de la comunidad política. Para aquel, lo colectivo no está en relación con qué es el ser humano, su esencia, sino en cuanto a cómo se da esta determinación de sujeto-subjetivación, de ciudadanía-soberanía gracias al cual se construye “el *cosmos* político emancipado y emancipador [...en] *igualibertad*” (2006, 61). El Hombre-señor-ciudadano, que obra y domina en

libertad y en igualdad con sus semejantes de la nación, es a mi juicio, lo que define a la futurización en las ficciones prospectivas utópicas.

Para de Jouvenel la representación de la prospectiva inscribe la filosofía donde el ser humano es actor/agente social y amo del futuro (2004, 6); este es el rasgo más claro de la mentalidad de época. Esto explica por qué la ficción prospectiva utópica andina muestra a personajes en cuyo recorrido aprenden hasta adoptar una posición política madura. Se debe afirmar la función del ser humano andino en cuanto cimiento del horizonte utópico, representante de una mentalidad de época, desinhibido para proyectarse al futuro como ciudadano y como soberano quien obra en libertad moral.

Por ello, en las novelas examinadas la clave es comprender a dichos seres humanos (los “Hombres-mitos”) como huellas, o signos de la esperanza sociopolítica cuyo futuro tiene que ser presente. A la par serían los nuevos precursores, los nuevos “padres” de la Patria ficticia, asemejados a los antiguos fundadores y los próceres; incluso estos, los referentes heroicos, los personajes heroicos reales, harían el honor de encontrarse con estos viajeros tempo-espaciales. Ya que la ficción prospectiva utópica edifica un mundo actual alterno y posible, aunque se remita a cien o más años en el futuro, en la ciudad o el planeta se simboliza cómo ellos vienen a tomar asiento alumbrando el horizonte de la esperanza política y borrando de plano lo problemático.

Con Polo quiero decir, entonces, que todos los novelistas de ficciones prospectivas utópicas, como políticos, demuestran que la relación con el futuro, con lo que he llamado *futurización*, es una relación de trascendencia, de vérselas con dicho futuro, con lo nuevo alternativo, con el Hombre nuevo, en sentido de integrar ese futuro ejemplificado en la vida de uno mismo (2005, 30). Las novelas nos muestran que se debe afirmar la voluntad de poder, al igual que la voluntad de libertad y de lo nuevo.

CAPÍTULO DOS

LA COMUNIDAD DETERMINADA POR EL MAL

1. Un marco situacional

Para hacer una sugestiva pregunta, Bataille formula la siguiente idea: “El mal no es, sin duda, lo que una hipócrita serie de malentendidos ha querido hacer de él: en el fondo, ¿no es una *libertad* concreta, la turbia ruptura de un tabú? (1979, 17). Su postura es ir más allá del aspecto moral para atender lo que el mal implica: su origen en la libertad, o como dice Nancy, es el correlato que se da en la puesta en juego de la libertad (cit. por Forster 2014, 80). Es libertad concreta o manifestación emergente, por ruptura, de lo que yace en la naturaleza humana llamado “mal”.

¿Cómo enfrentar ahora una lectura de la ciencia ficción andina desde la meseta del mal, tema que determina la historia de la primera mitad del siglo XX? O ¿qué relación tiene el mal como constituyente de las representaciones de la nación en la ciencia ficción de la primera mitad del siglo XX en Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú, toda vez que la nación pareciera estar en desintegración?

El período de análisis es de 1930 a 1955 con unas novelas escritas dentro de un período crítico. Se trata de un lapso signado por el auge del comunismo y sus correlatos, el nacional-socialismo y el fascismo y sus regímenes políticos totalitarios en Europa (con efectos en América Latina). Es un período que, según Traverso, tomando en cuenta a E. Hobsbawm, es “corto”, frente al “largo” siglo del XIX donde la revolución industrial inspiró la “revolución burguesa”, con el rostro del liberalismo y su promesa del progreso, un “movimiento moral y material” (2012, 38 y 41).

El período corto para Occidente va desde 1914 hasta 1959, con la presencia de dos guerras mundiales y el cuestionamiento al modelo liberal. Tal período corto no es el mismo para América Latina y el área andina donde dos hitos son las revoluciones mexicana de 1917 y la cubana de 1959, que ponen en duda el debate latinoamericano por entrar en la Modernidad y responden a la penetración imperialista y desarrollista o la geocultura (Wallerstein 2001, 3), auspiciada por Estados Unidos, con nuevas promesas políticas nacidas desde el seno de Latinoamérica.

Hay que pensar cómo la ciencia ficción andina refleja estas tensiones. En el período existe desencanto y una tendencia existencialista que trasciende el mundo Occidental, surgida del paisaje catastrófico de entreguerras y de la transformación del sentido de humanidad, dada la violencia de Estado y, como resultado, del apareamiento del mal en su versión “administrativa”, donde la muerte es una producción industrial y el mal es una práctica política (Arendt 2011; Forster 2014), hechos que definirían en sí la crisis de la nación y la escritura de lo que se conocen como antiutopías.

Puesto que el tema es ese mal que signa el período corto, hay que decir que es el mal expresión de la racionalidad de lo político, entendido este como “la dimensión del antagonismo [...] constitutiva de las sociedades humanas, [diferente a] ‘la política’ [comprendida] como el conjunto de prácticas e instituciones con las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político” (Mouffe 2011, 16). En lo político está la conflictividad, el antagonismo y las luchas por el poder, espacio de cálculos y de racionalidades, y que se derivan en la política, espacio de manifestación: es así que el mal no está en *la política* (Revault d’Allonnes 2010, 12), sino en *lo político*. La racionalidad de la política en el siglo XX se adapta a la racionalidad del mal político cuyo corolario es la II Guerra Mundial y el de la reconstitución del capitalismo. Una premisa para comprender este hecho es la tesis de Benjamin sobre la historia:

Hay un cuadro de Klee llamado *Angelus Novus*. En ese cuadro se representa a un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que mira fijamente. Los ojos se le ven desorbitados, tiene la boca abierta y las alas desplegadas. Pues este aspecto deberá tener Ángel de la Historia. Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante nosotros aparece una cadena de datos, él ve una catástrofe que amontona incansablemente ruina sobre ruina y se las va arrojando a los pies. Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda, mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente esta tempestad. (2012, 173)

Es el ángel de la historia, el espíritu de la época, el representante de un instante de las esperanzas suspendidas, quien siente que hubo un período mejor. Pero cuando vira la mirada hacia el pasado, ve con horror un paisaje de ruinas. Y, aunque quisiera reconstruir, el hálito del progreso es ahora uno que transmite la muerte y enreda al ángel en su tempestad. Esta nos llevará al horror de la II Guerra donde el ser humano hace el

mal al ser humano, lo aniquila y le transmite el hálito de la muerte (Revault d'Allonnes 2010, 17); es un momento en el que se opera el control para no hacerle morir.

La práctica política del mal traduce la dimensión del poder totalitario que forma parte de las representaciones de lo político: es el ejercicio total de la libertad, donde el *hacer* implica que “todo es posible” (Revault d'Allonnes 2010, 77). Tiene su origen en un hecho ineluctable y acaso absurdo: la fascinación por el poder entaña, por contrapartida, el miedo a la muerte violenta que sería “la muerte de la inmortalidad pública” (2010, 119). Solo es posible restituir la fragilidad de las instituciones de la política si es que se tiene dominio de la idea de inmortalidad, factor que impera en lo político; por ello, la libertad de traspasar y hacer que todo sea posible, donde el individuo y, con él una cierta comunidad, se mostraría autosuficiente. El miedo a la muerte de la inmortalidad pública, para Revault d'Allonnes, entonces es un pacto con la muerte, para ser juez (2010, 134). Es desde ahí que operaría el mal, o, como Arendt planteaba, que imperaría la banalidad del mal o el mal radical (2011, 368).

El paisaje de ruinas visto por el ángel de la historia de Benjamin si bien tiene su continuidad (la tempestad que arrastra), bajo lo apuntado, es en el período corto en el que existe la ilusión de un capitalismo pujante, marco desde el que el liberalismo muta. Revault d'Allonnes cuando lee Schmitt, señala que para este “el liberalismo es la negación de lo político” o una “política que niega la política, una política antipolítica” (2010, 146-47). Esto es porque deja a la nación, a su autodeterminación, donde el Estado sería solo el instrumento de regulación. Y lo hace en la medida que sigue pensándose que, en una nación acordada, “homogénea”, no habría luchas por el poder. Pero como existe la disensión y la presencia amenazadora del Otro, el Estado actúa para asegurar que el orden se restablezca y, en último término, se elimine: en realidad no se elimina a la comunidad sino al individuo que, dentro de la comunidad política, es discordante. El mal es individual y no tiene efecto en lo social, siempre y cuando lo social tampoco sea un espacio de contradicciones para el modelo liberal del siglo XX.

Hay un segundo aspecto también que considerar, el de “nación”. Ahora este es el Estado-nación que integra al “pueblo”: a “los pobres, a los desheredados y a los excluidos” (Agamben 2001b, 31), el *demos*. Si el individuo era el sostén de la ideología del liberalismo, de la Modernidad y del Estado liberal, el “pueblo” en el siglo XX alude al grupo de individuos que si bien tiene “derechos”, en la forma del Estado-nación, está

limitado, porque su voluntad y soberanía estaría en la base de dicho Estado (Wallerstein 2001, 84). Aunque su integración sea pronunciada por el Estado, su exclusión de la política es explícita: “un mismo término designa, pues, tanto al sujeto constitutivo como a la clase que, de hecho si no derecho, está excluida de la política” (Agamben 2001b, 31). El pueblo forma parte de la discursividad institucional, como cuerpo, una masa constitutiva de lo político, pero al mismo tiempo, es un espacio fragmentario, un sujeto biopolítico, moldeable y manejable: por un lado, sería una cierta ciudadanía con una soberanía, mientras que, por el otro, son reserva o un campo (2001b, 32), entendido este como un “espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla” (2001b, 38); así, el pueblo sería el lugar de acción de ese “todo es posible”.

Para el liberalismo el “pueblo”, como formación social peligrosa en el XIX y, luego, como *demos* en el XX, sirve para entrar dentro del espacio democrático donde aún tendría hegemonía como ideología, y donde el pueblo tendría “acceso limitado al poder político y una participación limitada en la plusvalía económica, a niveles que no amenazaran el proceso de incesante acumulación de capital ni el sistema estatal que lo sostenía” (Wallerstein 2001, 42). Es así como la nación sigue influyendo en el imaginario del Estado-nación; pero, para ser parte de la dinámica del capitalismo, la nación integra al pueblo y lo convierte en ciudadanía de la que extrae su fuerza productiva, aunque le limita volviéndolo sujeto sin política. Esta dislocación es un rasgo que considero aparece en la ciencia ficción andina objeto de esta parte del estudio.

Para debatir con ese aire de “malignidad” de la época, quizá el tono es el esbozado por Wells en la ciencia ficción, distinto al de Verne en el XIX. Si este era un propagandista del positivismo, Wells era un crítico, cuya visión apuntaba a un *novum* problemático sobre la humanidad desde la perspectiva sociobiológica (Suvin 1979, 208). Con Wells nace la moderna ciencia ficción sociológica y negativa que Lepenies, recogiendo sus palabras, es “escepticismo metafísico” (1994, 147), coincidente con ese espíritu crítico-romántico de la proto-ciencia ficción de Shelley y su *Frankenstein*.

La importancia de la veta abierta por Wells se traduce en otras ficciones que apelan a un nuevo humanismo: “las utopías escritas de Platón en adelante eran en gran medida ajenas a lo que Wells llamaba ‘ecología humana’” (Scholes y Rabkin 1982, 37); con este la representación de mundos posibles ahora pone en escena la destructividad humana del ecosistema y la denuncia del impacto del industrialismo y del cientificismo

en la vida de/en la Tierra. Surgen escenarios y personajes terribles y oscuros, sobre todo “lo más aterrador de la historia contemporánea: el auge del totalitarismo en los sistemas políticos. [Si] el Wells tardío, huyendo del Desorden, se había echado en brazos de la Planificación, [los nuevos] autores [ven] la destrucción de la Libertad y la Identidad a manos de la Tiranía y el Estado” (1982, 38). La preocupación del cambio de época, hacia uno signado por el desastre, supone una atmósfera desesperanzada en la ciencia ficción: es la del “escepticismo metafísico” que sirve de fondo a una tendencia analítica, desde la incertidumbre, sobre el devenir socioeconómico y político de la sociedad.

Planteo que la literatura de ciencia ficción de esta parte del estudio se la puede definir dentro de la categoría del “escepticismo metafísico”: *ciencia ficción escéptico metafísica* o *ciencia ficción del escepticismo metafísico*.

Cabe decir que Wells le añadió a su noción “escepticismo metafísico” la palabra “herético” al explicar su ideario filosófico de obra literaria y científica. En realidad, con el “escepticismo metafísico y herético” (2000b, 24), él deconstruyó la utopía como algo que caracterizaba a la ciencia ficción previa a su trabajo. En Wells, tal escepticismo es la duda a todo orden clasificatorio (de lo científico dado como verdad o del lenguaje que ideológicamente puede categorizar sin excepciones) y al instrumento del pensamiento racional (de cómo se colige la realidad sin ahondar en otras tesis), e inclusive al lugar desde cual el lenguaje opera sobre la realidad (las certezas del lenguaje positivista) (2000a, 301 y sigs.). La duda sería una suspensión de las certezas, como la posibilidad que se debe plantear un individuo (más aún un científico) de no poder conocer todo, aunque tome una posición respecto al mundo exterior viéndolo como el lugar de búsquedas posibles y no de cosas concretas: “escepticismo” (*sképtesthai*) significa “examinar”, “observar” (Gómez de Silva 2001, 268), además, “indagar” o “investigar”.

El escepticismo metafísico pone en duda toda certeza que, traducido por el dispositivo literario, representa un quiebre existencial con el mundo y una mirada nihilista dando lugar a la antiutopía.¹ Este término es distinto a la distopía. Contra este error, común en los estudios literarios, mi propuesta es pensar la ciencia ficción “antiutópica”, con su posicionamiento sociológico y existencial, como la del “escepticismo metafísico”, como *ciencia ficción escéptico metafísica*, un discurso

¹ Sadoul (1975, 91) también denomina la antiutopía como “contrautopía”, partiendo del hecho de que A. Huxley niega la calificación de “distopía” de su novela *A Brave New World* (1931). Prefiero mantener el denominativo “antiutopía” porque enfatiza el carácter contradictorio e inverso de la utopía.

donde aparece esbozado el fin de la esperanza o el bloqueo del deseo de futuro por la emergencia de la técnica material (Bloch 2004, I:502).

Para caracterizarla digamos con Asimov que habría dentro del discurso de ciencia ficción otras vías de construcción de futuros, dadas en tres etapas (denotadas por la ciencia ficción soviética y norteamericana), aplicables a toda ciencia ficción: a) por dominio de la aventura; b) por dominio de la tecnología; c) por dominio de la sociología. Para aquel la tercera etapa, la de impronta sociológica (como la de Wells), es más rica al representar “sociedades que pueden o no desarrollarse en el futuro como respuesta a los nuevos artefactos, y no sobre los nuevos artefactos mismos” (1982, 171).

Tal tercera etapa trasciende el contrafáctico genérico: a) “qué pasaría si...”, con otras estrategias como: b) “si tan solo...”, y c) “si esto sigue así...”. El primer contrafáctico es el de la aventura, desentendida de los problemas de su tiempo y su posible solución. Las estrategias segunda y tercera son más antiguas que el primer contrafáctico. La segunda, más válida ofrece vías de pensamiento y reflexión filosófica como *La República* de Platón, que nos liga con el idealismo y las ficciones prospectivas utópicas. La tercera es crítica y problematizadora, donde la realidad, vía distanciamiento cognitivo, tiene un sentido negativo. Para Asimov, lo escrito con base en la estrategia tres se llama, “con excelente lógica, ‘historias de antiutopía’” (1982, 174): la fórmula, “si esto sigue así...”, haría pensar la no creencia en los valores presentes en un modelo de sociedad y que el mundo posible de la ciencia ficción se encarga de semantizarlo de modo radical. Tales historias de antiutopía son las que competen con la ciencia ficción escéptico metafísica si es que a la vez se les añade el componente de la desesperanza.

2. Las ficciones del escepticismo metafísico andinas

En el área cultural andina, luego de las utopías fundacionales, hay obras de ciencia ficción con particularidades dentro del dominio que estudio² en esta parte del estudio. Solo haré mención de la novelística.

En Perú señalemos la novela *XYZ: novela grotesca* de Clemente Palma (1934); igualmente, *Aquí está el anticristo* (1957) de Alberto Hidalgo; *La perra en el satélite*

² En Anexo se muestra en tabla los modelos de las novelas analizadas, además del proyecto que inscriben.

(1958) de Héctor Velarde; y, sobre todo, la obra de Eugenio Alarco³ con dos novelas: *La magia de los mundos* (1952) y *Los mortales* (1966) (publicadas en Argentina). En esta parte se estudia *La magia de los mundos*,⁴ acerca de dos astronautas que son rescatados de su nave a la deriva tras un accidente, en un futuro donde la humanidad vive paradisíacamente en la parte subterránea de la Tierra, es gobernada por unos filósofos y donde el trabajo es ejercido por máquinas.

En Bolivia la inaugural de la ciencia ficción escéptica metafísica es *Víctima de los siglos*⁵ (1955) de Armando Montenegro,⁶ sobre un mestizo que sobrevive a la explosión de la bomba atómica y se despierta en el futuro cuando en Bolivia se vive en un estado de bienestar completo, aunque vigilado secretamente por médicos. Previa a esta se debe mencionar la novela de Rafael García Rosquellas, *Kristina y los profetas* escrita en 1944 y publicada recién en el 2002.

De Colombia se estudiará *Barranquilla 2132*⁷ (1932) de José Antonio Osorio Lizarazo⁸ sobre un hombre que planifica revivir en el futuro para ver los avances logrados en su sociedad, quien percibe que más bien se ha constituido una sociedad deshumanizada. Luego de esta no se conoce otra obra futura antiutópica.

³ Eugenio Alarco (1908-2005). Ingeniero de profesión, fue más conocido por sus ocho tomos de *El hombre peruano en su historia* (1971); dentro de la ciencia ficción, *La magia de los mundos* (1952) y su continuación *Los Mortales* (1966). Para Salvo, es un escritor e investigador con “aliento del humanista y la prosa del hombre ilustrado, [...] un pensador [con] algo de esperanza, [...] ejemplo viviente de lo que la educación, la voluntad y la peruanidad pueden lograr: un Hombre del Renacimiento” (2005b).

⁴ Sobre *La magia de los mundos* las referencias son: Salvo (2005b), Abraham (2012), Honores y Bell (2013). Acerca de Eugenio Alarco: Coll (1992), Bravo de Rueda (2004a), Salvo (2004, 2005a, 2008), Saldívar (2010). La novela analizada es la original, *La magia de los mundos* (Alarco 1952).

⁵ Sobre la novela: MacLeod (1971), Paz Soldán (1986), Esquirol Ríos (2005), Carletti (2006), Molina Gavilán, Bell, Fernández Delgado, Ginway, Pestarini y Toledano Redondo (2007), Prado Sejas (2013), Prado Sejas y Esquirol Ríos (2014), Rodrigo-Mendizábal (2014a) Sobre el autor: Cáceres Romero (1977), de la Quintana Condarco y Duchén Condarco (1992), Blanco Mamani (2005), Esquirol Ríos (2009). Para el análisis uso la versión original que Armando Montenegro publicara en 1955.

⁶ Armando Montenegro (1901-1981). Político y diplomático; ejerció la Alcaldía de Cochabamba, además del periodismo. Conocedor de las tradiciones y leyendas de dicha ciudad y provincia, publicó *Tradiciones de Cochabamba* (1977); de sus vivencias en la Guerra del Chaco escribió, *Evocaciones de la Guerra del Chaco* (1936) y de su experiencia como diplomático es *Entre dos mundos* (1943).

⁷ De esta se hallan referencias en: Arango Ferrer (1940), Archila (1987), Neira Palacio (2004), DeVries (2013) y Illán Baca (2013, 2015); además del estudio de Ramiro-Avilés (2013). Sobre el autor y su obra, hay trabajos como los de: Arango Ferrer (1940), Neira Palacio (2004), Puerta Molina (2009), Calvo Isaza (2010) y Vanderhuck Arias (2012). En el presente estudio se emplea la reciente edición recuperada y corregida recientemente: *Barranquilla 2132* (2014).

⁸ José Antonio Osorio Lizarazo (1900-1964). Escritor y periodista, ejerció la dirección de los diarios *Jornada*, *La Prensa*, *El Herald* y *El Caribe*. Es reconocido como uno de los más representativos novelistas con obras como: *La casa de la vecindad*, *El pantano*, *El día del odio*, *El criminal*, *El hombre bajo la tierra*, entre otras, las que, para Carrasquilla, reflejan “aspectos de la vida nacional, [y exploran] zonas humanas desconocidas” (cit. por Arango Ferrer 1940, III:85).

En Chile habría que indicar como inaugural de la ciencia ficción crítica la novela de Vicente Huidobro *La próxima* (1934). Luego habría un salto a la década de 1950 con *Visión de un sueño milenario* (1950) de Michel Doezi y la obra fundamental de Hugo Correa⁹ que marcará los senderos de una ciencia ficción con perspectivas filosóficas. Su primera novela, objeto de este capítulo, es *Los Altísimos*¹⁰ (1959), escrita en 1951 pero recién publicada en 1959. Esta novela es acerca de un chileno que es raptado por una civilización que ha construido en otro planeta un complejo sistema social al cual se le obliga a integrarse. Del mismo autor, otra es *Alguien mora en el viento* (1959). También se debe mencionar a Antonio Montero, quien, bajo el seudónimo de Antoine Montaigne, publica *Los superhombres* (1963).

En Ecuador tenemos la única novela objeto del presente estudio: *Zarkistán*¹¹ de Juan Viteri Durand,¹² escrita en 1952 en Chile (Rodríguez Castelo 1972; Pérez Pimentel 1987b). La novela es acerca de un escritor que se encuentra con un hombre que ha tenido contacto con una civilización extraterrestre y quiere legarle sus conocimientos

⁹ Hugo Correa (1926-2008). A este autor se le conoce por haber traspasado las fronteras de su país con el conjunto de su obra; fue Ray Bradbury, conocedor de sus primeros trabajos, quien le introdujo al campo de la ciencia ficción, presentándole a la revista *The Magazine of Fantasy & Science Fiction* (Astorga 1984, 2; Valenzuela 2008, 35). Es considerado el más importante de los escritores de ciencia ficción con una vasta producción. Novoa dice que “la obra medular de Hugo Correa representa la maduración estilística de temas y recursos que, tímida pero sostenidamente, habían generado un espacio a la vera del realismo patrio. Y permite incluso, vislumbrar su influencia positiva en los autores de relevo, que solo florecerán hacia el final de la década de los 80. Un adelantado de sí mismo” (2008).

¹⁰ De la novela se pueden citar las siguientes referencias: Goic (1959, 1992), Promis (1973), Van Vogt (1986), Molina Gavilán (2002), Cano (2006), Novoa (2006), Vega (2008), Areco (2009), Astete (2012, 2015), Wagner (2015), Hernández (2015). En cuanto al autor: Mengod (1967), Szmulewicz (1984), Bell y Molina Gavilán (2003), Vega (2006), Novoa (2008). De acuerdo con Promis, las ediciones que se hicieron desde 1973 por la Universidad Católica de Valparaíso tienen “cambios significativos en la estructura sintáctica del discurso. No se trata de adiciones, sino que, por el contrario, se ha buscado eliminar del relato del narrador una serie de momentos no narrativos que abultaban el discurso deteniendo innecesariamente, a veces, el ritmo de la narración” (1973, 129). La versión de la novela que empleo para el análisis es la publicada en Valparaíso en 1983 por la Universidad Católica de Valparaíso.

¹¹ De *Zarkistán* hay referencias en: Rodríguez Casteló (1972), Mora (1974), Núñez Baquero (1974), Pesántez Rodas (2006), Alemán (2007), Valdano (2008) y Rodrigo-Mendizábal (2014c). Sobre Juan Viteri Durand: Yépez Pasos (1977), Uzcátegui (1984), los hnos. Barriga López (1980) y el citado Pérez Pimentel (1987b). El análisis de *Zarkistán* se hará tomando en cuenta la edición de la novela realizada por la Casa de la Cultura Ecuatoriana (Viteri Durand 1979). Cabe indicar que la novela está fechada en su redacción el 21 de enero de 1952. Luego el autor la publicó como parte de su libro *Aurora, tres cuentos por ejemplo y un epílogo* (1967) y formó parte de la antología *Cuento ecuatoriano contemporáneo* editado por Rodríguez Casteló (Viteri Durand 1972).

¹² Juan Viteri Durand (1922-2000) fue filósofo y abogado. Ejerció la docencia en el Colegio Mejía de Quito. También fue un defensor de la dignidad ecuatoriana: denunció en el diario *La Patria* al gobierno del liberal Carlos Arroyo del Río por sus actitudes dictatoriales y el papel del ejército en la guerra de 1941. Hacia 1950, durante el gobierno de Galo Plaza Lasso, el Estado Mayor halló en Viteri Durand un enemigo y le forzó a abandonar el país. Él y su familia se radicaron por corto tiempo en Chile donde escribió *Zarkistán* en 1952. Pronto retornó a Ecuador. Fue escritor de cuentos y novelas, como *Memorias de un empleado público* (1974) o *Tres veces Guzmán* (1977), entre otras. Ver: Pérez Pimentel (1987b).

antes de morir para ir a dicho lugar. Cabe también nombrar una obra de teatro: *No bastan los átomos*, de Demetrio Aguilera Malta, publicada en la *Revista de la Casa de la Cultura* en 1954 y luego como libro (1955). Fuera de estas no existen otros registros de obras de ciencia ficción en el país en el período de análisis.

3. El problema en el interior de la antiutopía

Para el análisis de las obras mencionadas quisiera retomar la reflexión del modelo planteado en el anterior capítulo, ahora modificándole en virtud de las nuevas características indicadas. Mi propuesta respecto a las ficciones prospectivas utópicas iniciaba del *deseo* de una Patria soñada que implicaba el “viaje” o el “salto” en el tiempo-espacio. El viaje hipotético llevaba a la *polis*, a la *politeia*, el emplazamiento ideal de la nación que abrazaba el futuro. El deseo de futurización y el diseño de una comunidad ideal, una Patria nueva, derivaba en un programa utópico donde lo principal era una *versión* de la realidad, denotándola en sus aspectos más problemáticos. El deseo de un mundo mejor se basaba entonces en la denuncia del mundo vivido.

Un modelo antiutópico invierte lo anterior. Su punto de partida ya no es el viaje trascendental hacia el futuro positivo. Lo contrario es ese futuro-presente donde también se ha enraizado el mal y, como resultado, no es posible pensar el futuro como el del mundo posible mejor. Con el distanciamiento cognitivo nos damos cuenta de que, a pesar de pensar utópicamente, aparece algo peor, y este es su *novum* en sentido general. El mundo futuro visto como presente parece no ser deseable por la serie de indicadores que esconderían un sistema problemático, antihumano y, de acuerdo con ello, tal mundo se presentaría como algo similar a un espacio cerrado del cual uno quisiera escapar.

Para obtener un modelo inverso relativo a la antiutopía habría que establecer ciertos rasgos como: a) una nueva nación se ha concretado gracias al progreso (palabra que en el siglo XX, bajo el modelo imperialista, también se transformaría en la voz “desarrollo”) y la tecnociencia, hecho plasmado en una nueva ciudad y en conductas sociales distintas; b) el discurso futurista, por más prometedor, tiene sus fisuras y estas, aunque se las quiera ver como accidentes, son interpretadas ahora como problemáticas; y c) el deseo de retornar al punto de origen, pero no necesariamente la Patria.

Un esquema invertido supone de antemano el vaciamiento de toda pretensión de futuro; es una antelación del “aún-no” pero de modo negativo, que lleva a pensar en la

necesidad de resituar el pensamiento a otro orden de cosas. Si la utopía era una “operación calculada para poner de manifiesto los límites de nuestra propia imaginación del futuro” (Jameson 2013, 469), lo presupuestado es un orden económico-político nuevo que ha tornado a la utopía en un “significante vacío” (2013, 469). Tal nuevo orden es el llamado “neoliberalismo” que, visto desde lo antiutópico, tendría dos sentidos: a) como un anuncio de lo nuevo presentificado, y b) como un bloqueo de la posibilidad verdaderamente utópica. En un caso es lo que dice Jameson, leyendo a P. Sloterdijk, “la inversión de la apatía política” (cit. por Jameson 2013, 469), y, en otro, parafraseando al mismo Jameson, como la manifestación de cómo se debilita la historicidad o la idea del futuro, donde se convence a la sociedad de que no es posible idear en una nueva Patria y, como tal, el impulso de la transformación en la humanidad.

El *neoliberalismo* emergió en 1930 como tesis ideológica ligada al mercado que postulaba que el Estado firmemente debería tomar control del orden económico, dejando atrás la libertad individual para poder desenvolverse. Hinkelammert postula, en relación con tal postura, una “secuencia antiutópica” que se expresa en:

a) La fijación de un sistema social determinado, en este caso el capitalismo liberal, que es invariable en el tiempo y se concentra en las reglas generales de conducta del mercado, [donde aparecería] una imagen de perfección; b) el cuestionamiento [del] sistema social determinado por la protesta social popular [donde su utopía se opone al mercado, haciendo prevalecer el] caos, es decir, la muerte; c) se deriva la valoración absoluta de la afirmación del sistema determinado por las reglas generales de conducta del mercado como aproximación al equilibrio de perfección. Vida y muerte se enfrentan: las reglas generales son la vida; la protesta social, la muerte. Para defenderse de la muerte todo es lícito, no hay limitaciones para la acción. Se reivindica el poder absoluto legítimo, bajo la condición que sea el poder que afirme para siempre las reglas generales de conducta. (1984, 116)

Un problema es el totalitarismo trastocado en la dinámica del mercado y en el mando del Estado, hechos que trascienden al liberalismo y otros esquemas políticos que subsumen el ideario utópico en sus políticas. Esto demarca otra dimensión en la lectura de la utopía como antiutopía y que se traduce en novelas en una imagen de desencanto.

Tres aspectos o condiciones vuelven a resaltar, los cuales remiten al modelo de lectura que sostuve antes, pero que ahora pueden plantearse de otro modo, en la medida de deconstruir la ciencia ficción andina del escepticismo metafísico. Tales tres aspectos son: a) el surgimiento de una nueva nación; b) la negación de un posible discurso futurista; y, c) por contrapartida, el deseo de retorno a algún origen. Estos, a su vez

implican: a1) la proclamación de lo nuevo presentificado; b1) el ordenamiento del caos por el reclamo/reimposición de la muerte; y c1) el bloqueo del sueño utópico.

Todo ello derivaría en el siguiente modelo:



Ahora se puede plantear un *programa antiutópico* que implica el *bloqueo del impulso utópico*. En el primero, la *futurización anticipada* permite acreditar una comunidad intencional formada, una nueva nación y una ciudad como metáforas de una *politeia*, con sus ciudadanos, los que, en la ficción, son plasmados con una corporeidad y unos comportamientos específicos, además de un amueblamiento (tecnologías de por medio) premonitorio del bloqueo de la vida en función de la muerte; todo ello tiende a exponer el proyecto político de la nueva nación, pero que, si consideramos lo que se dijo de la antiutopía, su interpretación es paradójica, dado que tal programa vendría a ser el reverso de lo utópico alcanzado o de lo “nuevo” vuelto a ser presente..

Para explicar la razón de ser de ese nuevo proyecto político en la ficción, su sustento es el cotejo con el orden anterior, ese que ha desestabilizado al mundo, el cual fue desterrado por contrapartida. Esta parte, que enzarza el segundo momento del programa utópico, es la *versión de la realidad con base en el mal*. Nótese ahora que no hay pretensión de evaluar, sino de reafirmar una voluntad acusatoria frente al pasado problemático señalándolo como mal o como su efecto, donde el resultado paradójicamente es el “bien” establecido en forma institucional. Es la humanidad la que

termina siendo incriminada y causante del desastre, motivo que lleva a la instauración de un nuevo orden social, que es sobre todo económico. Pero habría que preguntarse si tal *versión* no sería más que un modo de esconder el mal superior ya ejercido en la *futurización anticipada*, acusando en la diferencia siempre al Otro como causante del desorden, motivo para reafirmar el ejercicio del poder estatal. En dicha versión podríamos evidenciar lo que define al discurso ideológico: como dice van Dijk, una estrategia general de autorepresentación que normalmente se pretende positiva (alarde) y la representación del Otro como lo negativo (detracción) (2005, 20). La construcción con palabras de una sociedad (Platón 2003, 140) utópica (para el siglo XX), en realidad una antiutópica, se justifica porque se negativiza al Otro. Žižek incluso afirma que en el “discurso ideológico, la agencia del gran Otro está presente en dos modalidades recíprocamente excluyentes” (1994, 55): es la alteridad que mueve ocultamente los hilos de la historia, la que, si bien debe desaparecer, al mismo tiempo, como justificación para sostener un cierto poder, es imperativo mantenerlo viva.

Una vez probado el esquema, diremos que desde tal *versión* y de la *futurización anticipada* emerge el *bloqueo del impulso utópico*. Quiero constatar acá que en las ficciones escéptico metafísicas tal bloqueo conduce a que sus personajes renuncien a la supuesta Patria ofrecida o deseada y más bien se aspire a otro orden de cosas, lo que se puede leer como el retorno a un origen ya conocido. Es posible explorar ideas y/o teorías, el sustrato de una comunidad anterior, con sus actores y medios. La antiutopía, a mi modo de ver, cuando plantea las implicancias del bloqueo del impulso antiutópico, lleva a la crítica y posiblemente a la toma de posición del lector.

4. Desplazamiento/emplazamiento

Planteemos que en la ciencia ficción escéptico metafísica de la región tiene como premisa enfrentar la idea del futuro o la historicidad de modo forzado.

En *Barranquilla 2132*, Juan Francisco Rogers se somete voluntariamente a un experimento científico-médico, la criogenia.¹³ En la carta que porta cuando es hallado en un sarcófago tapiado, en el edificio que es destruido por efecto de una bomba, se lee:

¹³ Osorio Lizarazo anticipa la criogenia, la cual data desde 1960 con las investigaciones de R. Ettinger; la finalidad: usar medios científicos para perennizar a las personas hasta que una tecnología futura las reviva. El autor se inspira en las tesis de B. Franklin quien hacia 1773 postuló un recurso científico para levantarse en el futuro: “Me gustaría que fuera posible [...] inventar un método de embalsamar personas,

Me he sepultado voluntariamente para comprobar un experimento extraordinario. Permaneceré en mi sepulcro durante un tiempo indefinido, hasta que en una edad cualquiera, alguien descubra mi refugio. Es posible que, si mis investigaciones son exactas, pueda regresar a la vida dentro de una civilización nueva. Esta perspectiva era demasiado halagadora para que dejara a otro la posibilidad de apreciar las maravillas que indudablemente debe ofrecer el nuevo sistema de vida a un hombre de mi época. Es también posible que nunca sea descubierto o que me haya equivocado en mis apreciaciones, en cualquier caso, habré, simplemente, anticipado mi muerte. (Osorio Lizarazo 2014, 15)

El uso de la tecnología médica hace posible su desplazamiento, similar al “viaje” en el tiempo, con el fin saber (mediante el contrafáctico de Asimov) “si tan solo cambiara la forma de gobierno y de la sociedad actual, en el futuro quizá el resultado puede ser...”. Rogers se somete a un experimento creyendo que llegará a un mundo donde habrán “maravillas”, sin descontar que podría toparse con la muerte o un futuro no deseado. En la novela, desde el principio, se presenta la dualidad vida/muerte.

En *La magia de los mundos* Néstor y Ángel son reanimados en un futuro lejano. Su misión había fracasado por lo que ellos estaban congelados en su nave a la deriva:

Muchos miles de veces habían debido de girar la Tierra en torno del majestuoso sol. Néstor y Ángel permanecieron lejos, desaparecidos de una existencia viva. Hallóseles yacentes, junto a su monstruoso faetón, en recién visitado asteroide. ¡Asombro de asombros! ¿Qué hacían allí? ¿De dónde procedían? Eran hombres; todo así lo indicaba. Eran hombres, débiles hombres, mortales hombres, de antiquísima época. ¡Fenómeno entre los fenómenos! ¡Hallazgo entre los hallazgos! La vida habíase en ellos dos apagado, suspendido, congelado, mas el plan del organismo manifestábase intacto; aunque de los otros fabulosos viajeros solo despojos inservibles pudieron hallarse. Todos los poderes concentráronse entonces en revivificarlos y he aquí que habíaseles vuelto a la vida. (Alarco 1952, 17)

Su nave es hallada en el interior de un asteroide. Alarco señala que los seres humanos dominaban el espacio exterior y hacían minería en planetas y asteroides (1952, 25); la nave sufre algún accidente y la tripulación queda destruida cerca de Marte (1952, 10), en tanto las vidas de Néstor y Ángel están suspendidas. Los astronautas provienen de una vieja misión que fracasa; su nave, el faetón, se convierte en un sarcófago que les conduce a un indeterminado futuro humano donde todo ha cambiado. Su viaje también

de modo que pudieran ser devueltas a la vida en cualquier momento, sin importar la distancia; por tener un deseo muy ardiente de ver y observar el estado de América en cien años, debo preferir a una muerte ordinaria, el ser sumergido con unos pocos amigos en una barrica de Madeira hasta ese momento, ¡para ser devuelto a la vida por el calor solar de mi querido país! Pero [...] con toda probabilidad, vivimos en un siglo demasiado poco avanzado, y demasiado cercano a la infancia de la ciencia, para ver tal arte llevado a la perfección en nuestro tiempo” (cit. por Bostrom 2011, 160).

puede formularse con el contrafáctico: “si tan solo se pudiera ver la sociedad y el gobierno futuro de la sociedad, las certezas podrían ser...”.

Cuando “despiertan” de su letargo obligado, Néstor y Ángel creen estar en un paraíso: “¡Oh espléndida aparición! ¡Hada esbelta entre las hadas las que mostróse entonces! Rostro fascinador, espigado cuerpo, rubia cabellera, sedosa, exótico perfume de nardo hecho mujer o de mujer hecho nardo. Bajo vestimenta transparente, coloreada en brillos de turquesa y de rubí, la desnudez del cuerpo dibujaba singulares armonías” (Alarco 1952, 11). El narrador extradiegético presenta a los personajes dentro de un mundo ilusorio además sustentado por una escritura florida. Precisamente este efecto alucinatorio, donde Néstor y Ángel creen haber vuelto a la vida, tras una muerte, es lo que se traduce en el encuentro con una mujer en un laboratorio de ese mundo futuro.

El tercer caso es la novela boliviana *Víctima de los siglos*. En la segunda parte de esta, Franz MacDonald del Castillo (en realidad Francisco Maldonado Castillo, personaje que se “blanquea” por causa del racismo de su tiempo) es reanimado por el doctor Axi en un laboratorio de La Paz del futuro. Este le dice: “—Ha sido Ud. desenterrado hace ocho días de entre las ruinas de una ciudad antigua a cuarenta metros de profundidad. Está Ud. ahora en cierto sanatorio de La Paz. Es Ud. un ser sobrenatural que vivió aquí mismo, hace más o menos cinco mil años, cuando esta ciudad era un pequeño villorrio. Hoy es el día 6 de agosto del año 6943” (Montenegro 1955, 102-3). Entonces, cuando “renace”, una vez que vuelve sentir su cuerpo, a tener conciencia de sí, el mundo que ve es raro, transparente, por el tipo de construcciones.

En este caso, el “viaje” en el tiempo es accidental. Sabemos que Franz es infeliz, resentido con la vida y drogadicto; se refugia en la bóveda del banco donde trabaja, en el que termina como un “cadáver vivo” (1955, 96) tras la explosión de la bomba atómica. Su aventura bien podría decirse es una huida de su mundo con el contrafáctico: “si tan solo pudiera vivir otra vida, con su gobierno y su forma societaria, con otras condiciones donde estaría feliz, es posible que me realizaría...”. Su motivación sería buscar otra existencia que le ayudase a borrar su pasado que considera vergonzoso.

El re-emplazamiento, ir de un tiempo a otro, en las tres novelas es gracias a la tecnología médica, aunque en *Barranquilla 2132* aquella es elegida por Rogers, mientras en *La magia de los mundos* y *Víctima de los siglos* la tecnología médica revive a los congelados/“muertos”. En los tres casos, el virtual viaje en el tiempo es usando el

cuerpo y el espíritu, preservados en sarcófagos o en sepulcros. Para ver el futuro, los dispositivos son unos asociados al entierro y a la muerte; la “resurrección” médica futurista hace a los “viajeros” ver un emplazamiento “otro”.

Si la muerte presentificada es el trasfondo de las novelas citadas, con *Zarkistán* y *Los Altísimos* notaremos otra configuración.

En *Zarkistán* Esteban Jaime, un escritor, es conducido por Hipólito, un ser contactado, a su casa para contarle de su experiencia y para transmitirle el conocimiento logrado. Al escritor le choca el anuncio inaplazable de morir de su interlocutor. Él le contesta: “—Sí, ahora moriré. [...] Sé que ahora ha llegado el día de mi gran salto. Lo he calculado con precisión asombrosa y debo atenerme a las consecuencias” (Viteri Durand 1979, 23). Su determinación supone un “gran salto” a otra dimensión.

En *Los Altísimos* Hernán Varela es capturado por seres de Cronn quienes le persuaden de que él es el vigilante X, prófugo de una misión: es llevado al sistema planetario de Cronn donde se “abandona” a su “rapto” y dice:

Espero con cierta angustia el porvenir. Todo cuanto me sucede es increíble, por no decir absurdo. [...] Es como si el narcótico, o cualquier otro agente desconocido, hubiesen desconectado dentro de mí los medios que me dan acceso a la realidad. No es la sensación de estar viviendo acontecimientos sobrenaturales, aunque algo de eso tiene. Es, más bien, la convicción de experimentar emociones nuevas. Y no por el hecho de haber sido trasplantado sorpresivamente a otra nación. (Correa 1983, 37)

Es la declaración de un hombre pusilánime que se resigna en el nuevo mundo en el que es situado lo que le provoca la angustia por el porvenir. Constatamos que lo que vive ahora es percibido como producto de haber sido inoculado con algún narcótico, el cual le da “acceso” a la realidad real. Ir a otra “nación” es lo que él afronta.

En las dos novelas nos topamos con seres enganchados por cierta determinación superior (no en el sentido de la tragedia). Esteban Jaime y Hernán Varela son descentrados para que conozcan una nueva realidad y es en ella que quedan atrapados; podría decirse que son la representación conjunta del sueño y de la realidad según Lotman (1996, I:107). Hipólito da un salto a otra realidad porque está fascinado gracias al contacto telepático extraterrestre; para el salto, obliga a Esteban Jaime, el escritor, a testimoniar del hecho. Varela, a su vez, es capturado por otra realidad desconocida por él. Los contrafácticos en ambas novelas con el esquema “si tan solo...” serían: en *Zarkistán*, “si tan solo ese otro mundo ideal pudiera ser posible, qué mejor alcanzarlo”

y, *Los Altísimos*, “si tan solo compruebo que ese otro mundo me saca de mi realidad me convenzo que ella podría ser mejor”. A diferencia de las tres primeras novelas, las últimas parten de afrontar una nueva realidad y, desde allí, evidenciar la determinación de la muerte. El re-emplazamiento hecho es yendo a otra dimensión espacio-temporal.

5. Programa antiutópico

5.1. Futurización anticipada

¿Cómo se representa la antiutopía de una comunidad política que ha alcanzado la Modernidad o la geocultura imperial en el siglo XX pero que ahora se presenta como paradójica? En el programa antiutópico de las novelas de ciencia ficción escéptica metafísica, hallamos una serie de patrones que analizo a continuación.

5.1.1. La vida y la organización social del futuro

Barranquilla 2132 encierra un modelo de sociedad que cambió, pero oculta otros hechos para mantener el *statu quo* (Williams 2012, 246). Tal sociedad reformada es la que el hombre de 1938, Rogers, ve cuando se “despierta” en 2132; allí patentiza lo fundado, seguro de las mejoras sociales y políticas en Colombia.

¿Cómo es la Barranquilla-Colombia del futuro? Rogers, gracias al periodista Gu, quien ejerce su profesión desde una avioneta, sobrevolando la urbe, la observa y reconoce panorámicamente. El narrador dice: “Rogers contempló emocionado el panorama. El río cruzaba por el centro de una ciudad extensa, cuyas chimeneas se elevaban a ambos lados de la corriente. Luego penetraba tranquilamente en el mar. [...] Una sensación de asombro, de ansiedad, de angustia poseía el espíritu del resucitado” (Osorio Lizarazo 2014, 27). Es una ciudad costera dividida por el río Magdalena; este está custodiado por chimeneas. Se infiere que el industrialismo es el eje de la ciudad.

En la exploración panorámica aparece el mobiliario de la ciudad del siglo XXI formado por edificios que simbolizan a la Modernidad (Osorio Lizarazo 2014, 27). Una vez que descienden y pasean por sus calles “perfectas”, Rogers nota el “silencio urbano, [...] las conversaciones eran murmullos, la vida se deslizaba cautamente, [...] todo era tranquilidad y parsimonia” (2014, 31). El ideologema del orden, se revela en el silencio urbano, además del atuendo de la gente, de “severa sencillez, ligeros, cómodos.

Desaparecieron las corbatas, los sombreros, las chaquetas, todas las complicaciones que fueron señales de distinción en sus días arcaicos. Una simple botonadura conectaba todas las piezas” (2014, 31). Es un uniforme que produce la indistinción entre sexos, tal como Rogers lo constata cuando consulta sobre si hay mujeres, porque a él le parecieron hombres los ciudadanos vistos en las calles (2014, 31).

La vida organizada, regulada, silenciosa donde todos parecen obreros a su vez se manifiesta en la ausencia de bares y restaurantes por que el comer y la digestión son consideradas “grosera[s] y repugnante[s]” (Osorio Lizarazo 2014, 33). Impera un aire higienista que sugiere también evitar las “ideologías distintas”.

Para comprender el significado contextual, digamos que en Colombia, cuando se reinstala el liberalismo hacia 1930, según Ramiro-Avilés, aquel lo hace con un esquema autoritario que, paradójicamente, apuntala un modelo que intentaba cambiar al sistema capitalista productivo con base en normas jurídicas delimitadas, o el control policial, y sobre todo gracias a políticas orientadas a que los trabajadores gocen de mejores condiciones de vida con el acceso a la educación, al desarrollo de la lectura y disfruten diversos productos nacionales a precios estándares. El costo de estos logros era orientar a aquellos para que moralmente sean “rectos” y renuncien a todo desvío ideológico o social. Se quería construir un “nuevo hombre”, alguien afín al gobierno y a la ideología liberal, obediente a las normas y capaz defensor de lo que se estaba consiguiendo (2013, 84). La cultura física se traduce en cuerpos educados de los trabajadores en las calles, quienes susurran y comen, y hacen sus necesidades sin que nadie se entere de ello. Tanto comer como defecar son equivalentes y connotan la prevalencia de un modelo sistémico el cual se ha vuelto cuerpo (incorporado).

Un esquema similar se da en *La magia de los mundos*. El mundo posible de Alarco es paradisíaco. En la Tierra futurista sabemos que: “Bórrase todo y créese todo de nuevo y también créyose de nuevo. Surgió el espíritu del hombre: recién había nacido el espíritu del hombre inmortal. La verdadera historia comenzó desde entonces. Progresivamente habíase doblegado a las fuerzas de la naturaleza en su servicio” (1952, 18). Esta génesis de la nueva humanidad alude a su refundación. Desde ya estamos en el “reinado de los inmortales” (Alarco 1952, 21), con el ser humano convertido en dios. Heliodoro, uno de los principales de ese mundo, le revela a Néstor:

Dictaminamos a nuestro antojo y para nuestro beneficio sobre la luz y las tinieblas, el frío y el calor; la tempestad y la calma, el crecimiento y desarrollo de los seres; así también sobre nuestra humana naturaleza corpórea. Hemos extirpado los grandes males, las enfermedades y la muerte, el hambre y el sueño. De lo demás, las que tú llamarías máquinas se encargan. No podrás hallarlas, sin embargo. Les hemos dado vida, pero están esclavizadas; las hemos soterrado. (Alarco 1952, 23)

Puesto que el ser humano domina, todo está a su determinación y capricho; esto tiene sus efectos en el cuerpo el cual ha sido modificado. Los nuevos pobladores de la Tierra se alimentan de forma caprichosa, obteniendo todo de donde estén: son fluidos preparados y que se distribuyen por canales por todo el planeta en forma subterránea (Alarco 1952, 62). La necesidad de colmar el hambre y el sueño son relativos; el sueño para estos seres es el “paroxismo de los mortales” y el hambre “morbosidad de débiles” (1952, 26 y 61): excitación y anormalidad fueron sometidas, lo mismo que morir. Se cree que la muerte es el empalme con el pasado por lo que se ha constituido en una amenaza consciente para los pobladores de esta nueva tierra, los inmortales (1952, 23).

Distinto de la novela de Osorio Lizarazo, los seres humanos animosos, brincan y viven en felicidad en el nuevo mundo; pareciera que están desnudos (Alarco 1952, 82); en sí llevan trajes de vuelo con una tela especial semitransparente (1952, 31 y 44) el cual, en la noche, se torna fosforescente (1952, 61). Vuelan, se desplazan, rozan la superficie, caminan, etc. Su estado de jugueteo (1952, 31) les asemeja a ninfas y seres dorados y supone una filosofía de vida. Para Heliodoro el juego es un “aprender a vivir” (1952, 33) y una necesidad en su sociedad: sugiere la idea griega de educación o formación del alma y del ser mismo como ente social y moral: *paideia* en Platón es “lo que forma ‘desde la infancia la virtud’ e inspira ‘el deseo apasionado de volverse un ciudadano cumplido, que busca mandar y obedecer según la justicia’” (cit. por Foucault 1998, 2:75). A su vez, tal voz tiene otras acepciones: la niñez, el juego y, más allá de estas, la ciencia. Foucault indica que, en este último caso, leyendo a Platón, la *paideia* es lo que lleva a “adoptar la doctrina (*logos*) y la vida (*bíos*)” (2010a, 78). ¿Qué es lo revela entonces Heliodoro? Si bien el nuevo mundo humano es un emplazamiento de eterna juventud, donde todos son “iguales”, también es el Estado inmortal. Pensemos así que *paideia* encierra, en su raíz, el significado de “país”. Se trataría de un Estado-mundial-global nuevo: un país de jóvenes cuya esencia es la inmortalidad y la felicidad.

En cuanto a *Los Altísimos*, en la novela se narra sobre una cultura distinta a la terráquea, con un sistema planetario que viaja por el universo. Varela lo describe así:

observo, ofuscado, [...] las precisas palabras de L lo describen: es un aro dentro del cual flota el planeta central. Gira alrededor de un eje imaginario, perpendicular al de los planetas. De espesor y anchura uniformes, lo sostiene la gravedad. Son tres iguales. Dos se hallan regidos por la gravedad de la corteza y uno por el planeta interior. Su regularidad de separación se aprecia en los Cruces: así como en un mapamundi los meridianos se cortan en los polos, lo mismo ocurre con los anillos. (Correa 1983, 51)

Se descubre una especie de maquinaria de un reloj. El planeta central es una matriz dentro del sistema-reloj-máquina cósmica, desde el cual se ve pasar a los otros como si fueran las evidencias estacionales o el mapa estelar del cual depende y a la vez hace que dependan los demás. Tal sistema-mundo, un sistema de anillos, de capas, unos relacionados con los otros, tiene una cierta configuración:

Cronn es un sistema planetario compuesto por nueve esferas concéntricas. La primera es la Cáscara. Cronn no gira en torno a un Sol: elige sus órbitas. La Cáscara es capaz de absorber energía cósmica, que lo provee de todas las condiciones necesarias para la vida y evolución de sus planetas. Es un sistema que durará por toda la eternidad, pues no depende de la existencia más o menos efímera de una estrella. Los cronnios viven en las entrañas de la gran madre, mientras Cronn viaja de una estrella a otra, sin exponerlos a los riesgos del cosmos. [...] Siete esferas son habitables tanto en su cara externa como interna. Sólo la Cáscara (apta para la vida en la superficie interior únicamente) y el planeta central, poblado en su faz externa, constituyen las excepciones. Los cronnios disponen así de dieciséis planetas. Todo ello en una esfera de treinta y tres mil kilómetros de diámetro. (Correa 1983, 145-46)

Tal sistema es autosuficiente y autopoietico, capaz de invisibilizarse; gira y se desplaza por todo el universo. Lo revelador es su perpetuidad, a diferencia de otros sistemas planetarios que dependen de un sol. ¿Qué se plantea con ello? El nombre Cronn sugiere la palabra “cronos”, es decir, tiempo: la idea sería, desde el principio, señalarnos que el sistema-tiempo de los seres está determinado por esa maquinaria sincrónica que es su cosmos. ¿Es un sistema Estado imperecedero, de larga duración?

En su interior los cronnios viven en mundo terraformado, sin cielo y sin estrellas. X-Varela llega a una ciudad de nombre Ernn, situada en uno de los anillos del sistema-mundo de Cronn. El narrador¹⁴ nos cuenta del lugar:

un valle sin fin. Un aeroducto cuyo suelo está formado por una capa de tierra seleccionada. Sobre ella la atmósfera, que no alcanza a llegar al techo translúcido. Un territorio feraz. Selvas, bosques y montañas. Tierras de labranza. Lagos y lagunas. Ríos bien canalizados. Navegándolos, se puede dar la vuelta al mundo a doscientos cincuenta

¹⁴ El narrador es extradiegético, pero a veces parece traducir las preocupaciones de X-Varela, por lo que, en ese juego de narradores, la novela da la impresión de un testimonio de alguien que se distancia y al mismo tiempo nos pone en cercanía con una problemática.

kilómetros de altura. La extensión del anillo es suficiente para abastecer a las poblaciones sin recurrir a los planetas. (Correa 1983, 94)

Ernn, la ciudad, emerge como parte de un anillo: en ella los edificios se mimetizan en un territorio pacífico, un emplazamiento agrario. He aquí un indicador: este mundo sirve a una comunidad organizada cuyas tierras están dispuestas para ser labradas. En ella hay caminos y medios de transporte subterráneos en tubos al vacío: la clave es que hay un ambiente de comunicabilidad técnica (Correa 1983, 95).

Lo significativo de Cronn es que es un servomecanismo que provee de todo a la ciudad y sus habitantes. Las provisiones infinitas, la productividad sobreabundante, se direccionan con un entorno circulatorio que, como si fuera el flujo sanguíneo, da y alimenta a la ciudad, vista esta como un corazón. Se perfila como un gigantesco cuerpo maquínico en cuyo interior están otros cuerpos. Tal cuerpo biomecánico y maquínico es a la par orgánico: cuando L y X-Varela llegan a Cronn, van es a una casa desocupada, la cual toman porque en el sistema planetario, según L, “no existe la propiedad privada. Las casas pertenecen a la colectividad” (1983, 61). Tal casa “respira”, según Varela, asumiendo que él está “en el interior de un organismo” (1983, 62). La casa se conecta con la calle que la oxigena, siendo esta, además un entorno autopoiético:

La calle, a su vez, parece convertirse cada cierto tiempo en un harnero. Cúbrese de orificios de regular tamaño, y en seguida recupera su apariencia normal. Periódicamente se humedece por breves segundos. Ha sido construida con los mismos plásticos orgánicos, pero sus poros son de mayor diámetro. Aspiradoras contráctiles situadas a ambos lados de la vía complementan la tarea de mantenerla limpia. (Correa 1983, 62)

Si el ambiente es fresco y limpio (Correa 1983, 101), por lo cual las “mujeres [caminan] ligeras de ropa” (1983, 62), se deduce que hay bienestar; el propio organismo-ciudad-Cronn se comunica con ellos por medio de “invisibles parlantes instalados” (1983, 73) en todas partes; escucha, ve, siente, en sentido omnisciente; habría con ello la representación de un perspectivismo escópico, distinto a la de Osorio Lizarazo, el cual es panorámico; Varela, pensando que escapará de L, ingresa a un edificio que le “habla” y le ofrece servicios, entre ellos alguna mujer con la cual pasar la noche y matar el aburrimiento. Tal edificio le cuenta que la ciudad:

—Ha sido construida obedeciendo leyes orgánicas, señor. Cada edificio es un individuo, con un espacio suficiente alrededor para que pueda respirar sin trabas. Lo que es justo, por cuanto nuestros órganos-plásticos se comportan en la práctica como la piel. De estar hacinados como en la antigüedad, se asfixiarían. ¡Esta es una colectividad de

rascacielos, señor! Cada edificio es una célula de este maravilloso organismo que se llama Ernn. (Correa 1983, 74)

En *Los Altísimos* se estaría planteando que el perspectivismo escópico está traspasado por la “piel” maquina: ¹⁵ todo pasa por lo sensible, se mira como si fuera la piel, se siente al individuo. En una parte de la novela X-Varela, cuando camina por una calle, nota que se limpia a sí misma y se auto-oxigena, mediante “unos poros de plástico [que] aspiran profundamente”, siente que está “sobre una piel” (Correa 1983, 101). Es curiosa la autodefinición de un edificio como hábitat cognitivo autosuficiente (posiblemente en alusión a los trabajos del conductista B.F. Skinner): habla de sí como un individuo que respira, tiene órganos-plásticos por los que siente y se comunica con el entorno; este como otros edificios se asumen como “comunidad” de rascacielos y, más aún, como células del cuerpo mayor: Cronn. Si los edificios son células, los pobladores de Cronn son a su vez parte de este entorno orgánico como microorganismos.

En *Zarkistán* Viteri Durand, a su vez, haría también un distanciamiento de la realidad contemporánea a otra imaginariamente perfecta. Ello se da con el autosacrificio de una entidad deseante quien quiere ir conscientemente a otra dimensión. Él es un contactado por seres extraterrestres por intermedio de la mente. Estos se presentan así: “[...] Somos experimentadores extraterrenales situados a veinte años luz en el hemisferio sur, en la misma dirección de la Gran Cruz. Mediante una máquina estamos controlando su cerebro y receptando sus reacciones mentales” (Viteri Durand 1979, 25). Son científicos extraterrestres que usan una máquina que controla la mente. Hipólito es un sujeto experimental, siendo su premio entrar al planeta Zarkistán, lugar de donde proceden tales entidades. Los zarkistanos buscan, mediante comparación, mostrar a su sociedad superior a la terráquea. Usan una máquina externa para instalar el conocimiento, con la que le “transporta[n] hasta su cerebro ondas que le permitirán captar las imágenes de nuestros lugares y, de tal modo, que Ud. las contemplará como si se tratase de imágenes externas” (1979, 27). Hipólito dice así: “vi las cosas más nuevas

¹⁵ Correa se adelanta en dos décadas a la representación de una máquina cognitiva autosuficiente, capaz de comandar un entorno, de hablar como si fuera una persona, de “sentir” racionalmente los deseos del otro. La referencia más próxima y posterior es la computadora HAL, corazón y cerebro de la nave espacial que viaja a Júpiter en *2001: A Space Odyssey* (Kubrick 1968). Correa habla ya en 1951 de un entorno superior con sus edificios y sistema planetario cognitivo tal como lo abordo en este estudio. Correa se inspira en los desarrollos de la inteligencia artificial iniciados con A. Turing en Inglaterra.

y jamás soñadas. Me vi, de pronto, ante un mundo nuevo” (1979, 27). Cual un viaje con un aparato de virtualización, mente de por medio, Hipólito además dice:

Contemplé pues, un vasto paisaje de lagos más o menos pequeños, pero numerosos, los cuales conectaban entre sí por canales amplios, geoméricamente diseñados. Una luz tenuemente lila, procedente de un sol viejo al que pertenecía el planeta donde moraban mis amigos, daba a las cosas un tinte seductor, apacible, extraordinariamente sedante y alentador. El horizonte aparecía distante, a miles de kilómetros de distancia. (Viteri Durand 1979, 27)

Es un paisaje espléndido iluminado por un sol distinto y viejo, organizado y límpido, terraformado por sus habitantes: se dice que al planeta, una vez que se secaron los mares y las tierras dejaron de ser productivas, los lagos y muchos lugares se los reconstruyeron de forma artificial (Viteri Durand 1979, 30), valiéndose de la ingeniería genética (1979, 41) y la bioquímica con la que se logró nuevas especies. Gracias a ello, el planeta Zarkistán se presenta como un territorio asombroso y extraño:

Hacia occidente, un trío de lunas rojizas separadas por distancias gigantes, anaranjada la parte de ese lado del paisaje. Qué contraste de coloraciones, qué apacibilidad en el ambiente. Sí, esta es la palabra precisa: apacibilidad. Una apacibilidad trascendente que adormecía el alma como si el cuerpo hubiera muerto para siempre liberándola de todo mal, de toda preocupación pasajera y leonina. (Viteri Durand 1979, 28)

La apacibilidad resalta en las descripciones del paisaje. Es el escenario de un lugar justo, una utopía, llena de colores, metáfora esta de la comunión de lo distinto en un solo lugar. En tal espacio, las casas son sencillas, distantes unas de otras, dispuestas en forma irradiada. Respecto a sus habitantes, Hipólito dice que son parecidos a los humanos, en cuanto a su aspecto exterior. Sin embargo, los zarkistanos,

poseían una estatura aventajada, elegante, pero se veían delgados. Carecían prácticamente de músculos. La piel la tenían tersa y límpida. Un enorme cráneo coronaba los hombros. Los ojos eran grandes, pero bastante diversos de los nuestros. Carecían de cabellos y apenas llevaban ropas. La boca de líneas definidas y voluptuosas. No había en ellos nada que estuviera demás. Las manos se veían pequeñas y hábiles. Respiraban como nosotros, pero con mucha lentitud. [...] Solo llevaban cubiertas las partes pudendas. [Asimismo,] observé que sus vientres enjutos casi adherían a la columna vertebral. (Viteri Durand 1979, 34)

Son humanoides grises¹⁶ que además se alimentan de vegetales una vez a la semana; entre ellos se comunican, en la vida del trabajo y en las relaciones sociales

¹⁶ Capanna señala que una figuración de los grises apareció como una especulación en un cuento “The Man of the Year Million” de Wells en 1893. Pero en realidad no se refería a una entidad extraterrestre,

mediante la telepatía; solo usan el lenguaje de pocos signos para uso doméstico, como “gesto de amabilidad” (Viteri Durand 1979, 35).

Víctima de los siglos de Montenegro tiene dos partes. La primera narra los orígenes pobres del protagonista Francisco Maldonado Castillo, su crecimiento dentro de la sociedad boliviana que vive momentos de tensión política, su naturaleza irresponsable, una persona sin valores ni principios, lo cual concluye en el cambio de su identidad a Franz McDonald del Castillo. La segunda es su vivencia en el mundo posible del siglo LXX, donde hay un modelo aparente de sociedad deseable.

Cuando Franz es reanimado en 6943, la fecha de su “renacimiento” es el 6 de agosto (Montenegro 1955, 102-3), día de la fundación de Bolivia como República en 1825. Franz, el “cholo” blanqueado, la representación de una formación social oprimida, se refunda como “hombre-historia” (1955, 129) en un mundo alterno distinto al que vivió. Lo primero que percibe, desde que abre los ojos son las paredes transparentes de los edificios y las casas, la ausencia de ventanas y puertas, donde los “hombres del porvenir” se mueven o traspasan con libertad para ir de un lugar a otro (1955, 109) y donde, además, “se respira un aire vivificante y aromático” (1955, 100). La transparencia alude a lo límpido o lo aséptico. La misma idea de higienización se traduce en el aire que se respira. Este ideograma identificado en *Barranquilla 2132* y *Los Altísimos* aparece en primer plano en la presentación del emplazamiento de la urbe. Luego se dice que esta, “encantada y de bruñidos contornos” (1955, 100), está rodeada de muros y “torres de todo tamaño, bañadas por juegos de luz” (1955, 100). La Paz es una megaciudad distinta que está en una planicie inclinada donde resaltan edificios rodeados de árboles. A su vez, las calles son como si fueran espejos dado “el pavimento bruñido como el cristal de roca, [...] de agua solidificada” (1955, 112). Franz quiere ver en el paisaje “su Illimani, su plaza Murillo”¹⁷ (1955, 110), pero Axi le cuenta que el macizo fue destruido por efecto de la bomba atómica en 1943 (1955, 117). En el caso del Lago Titicaca, este se desbordó e inundó la antigua ciudad, al punto que “la fecundó con la savia maravillosa de su espumoso abrazo y aplanó el terreno, dándole el suave

sino más bien al “hombre del futuro”, un humano sedentario, producto ya no de trabajar y más bien de hacer excesiva labor intelectual; por ello su cabeza había evolucionado agrandándose, de ojos grandes, sin vello, sin músculos... es decir, una especie de “feto senil”, puesto que dependía de vivir “en tanques llenos de nutrientes” (2012); este prototipo, pronto pasó también a ser la representación de un alienígena.

¹⁷ El uso de los pronombres posesivos para señalar la identidad con el lugar, signo de arraigo del lenguaje local boliviano, es típico en la novelística de dicho país.

declive que puede admirarse ahora hasta el confín de nuestra bella ciudad” (1955, 117-18), según el médico. Tras la bomba, La Paz es un enclave que sobrevivió y se rehízo.

De modo general, sobre la vida y organización social futurista en las novelas hay ciertos rasgos comunes. Se representa la urbe como centro o matriz de vida; esto era propio de las ficciones prospectivas utopistas, pero ahora la escritura de la ciudad es tácita (y no proyecto), siendo lugar concretizado por la voluntad de poder de la comunidad intencional política; así recordemos que la voz “metrópoli” se relaciona con “matriz”, lugar de nacimiento y de fecundidad, y ciudad-madre, desde la que se coloniza a otras urbes (Chevalier y Gheerbrant 2009, 700; Gómez de Silva 2001, 455). La ciudad es el señorío del ser humano sobre la naturaleza y la unión de la sociedad con la naturaleza; su espíritu es irradiador y totalizante gracias al industrialismo (*Barranquilla 2132*) en comunión con el medioambiente. A la par, la urbe es el entorno del desarrollo y cuna o trono del ser humano, quien ejerce su poder para todos y en función de todos. En la meseta relación ser humano-naturaleza, donde uno le reconoce al otro su poder fecundador, pensemos en *La magia de los mundos* o *Víctima de los mundos* en el que el paisaje-paraíso provee de todo. Incluso la idea de orden, limpieza y blancura en las novelas señala un Estado aséptico donde lo vergonzante fue desterrado: las relaciones de pareja, el amor, el matrimonio, el alimentarse de ideologías, etc. Quizá valga la pena contraponer la idea de Bloch respecto a la enfermedad: esta “no es algo que nos sea consustancial, es algo vergonzoso, algo así como una pesadilla que debe desaparecer con la noche” (1979, II:5). Lo “disfuncional” al sistema es síntoma de enfermedad; su evitación es una norma en las sociedades futuristas andinas.

Con ello la ciudad es el lugar del cuerpo que ha conquistado la vida misma, pero con un régimen disciplinario, donde todo está uniformizado o normado. La vida futurista aparece como constreñida a un régimen que se puede emparentar con el del “Estado estético” de Rancière. En tal Estado,

todo el mundo, el obrero mismo que no es más que un instrumento, es un ciudadano libre cuyos derechos son iguales a los del más noble, y el entendimiento, que pliega de forma brutal a sus deseos a la masa resignada, está aquí obligado a pedirle su aprobación. Aquí, en el reino de la apariencia estética, el ideal de equidad tiene una existencia efectiva, el que los iluminados tanto querrían ver realizado en su esencia misma. (cit. por Déotte 2013, 13)

En este régimen hay una cierta armonía, una vida de total libertad, la ilusión de un mundo estable; pero, para su logro, se da la suspensión de lo afectivo expuesto por la imposición de relaciones sociales y humanas desafectadas y utilitarias, a condición de que convaliden lo político, mas no su contenido:¹⁸ los seres humanos de las cosmópolis son cosas, objetos o piezas-engranajes de un sistema maquínico mayor.

Otro rasgo de lo urbano es su amoblado: las calles se ventilan a sí mismas, son como pieles que sienten la vida de los pobladores. Puesto que lo aséptico prima en sus construcciones, esto garantiza la “buena salud” de la ciudad y de sus pobladores. Incluso, como *Los Altísimos*, la ciudad mide la temperatura y la vida de los cronbianos, a la par que les provee de aire fresco; lo propio en *La magia de los mundos*, donde, aunque no exista urbe visible, la vida en la parte subterránea de la Tierra es de un mundo transformado, pulimentado, brillante. La terraformación es la construcción artificial de otra atmósfera y una biósfera, queriendo con ello volver a “las condiciones planetarias originales” (Jameson 2009, 485). Se deduce que la terraformación es también política para fundar la nueva nación, pues esa “otra atmósfera” es de la comunidad intencional política que ha creado, para sí, espacio o aire de tiempo que obliga a sus ciudadanos a vivir la felicidad. Esto explica el silencio en las calles, la uniformización de los comportamientos, la prohibición de los hábitos convencionales a los cuales se los ha vuelto obsoletos, la comparación entre comer y defecar como imperfectas y vergonzosas, el hablar en voz baja o, mejor dicho, hablar con una economía de palabras, o no vivir de modo apiñado (con edificaciones o casas distantes), incluso ese colectivismo donde todo es propiedad del Estado-nación. La biósfera es la indicación de un mundo fundado, un emplazamiento, parafraseando a Cáceres Sánchez (este explicando a Lotman), donde un cierto sistema simbólico puede funcionar, donde existen procesos comunicativos normados, en el que, además, se producen un tipo de informaciones, todo ello visto como un espacio semiótico-político (1996, 171). ¿Cuál es ese sistema simbólico o semiosfera, según Lotman? El del Estado-nación que se totaliza

¹⁸ Rancière hace una interpretación de las tesis de Schiller, quien postula desde el campo del arte la noción de “estado estético” como una posibilidad de ir hacia lo sensible, distinto a la racionalidad que puede imponer la visión de una obra: ir a la naturaleza sensible que es en esencia también el postulado del Romanticismo. Sería un acto de liberación incluso moral. Rancière invierte este planteamiento a la luz de las vanguardias, al igual que en el contexto de la industria cultural donde esa ida a lo sensible es ahora imposible porque lo estético se extraña a sí misma en la medida que es “la forma la que se experimenta a sí misma” (cit. en Yúdice 2012, 226), es decir, una suspensión formal. Mi interpretación sigue la misma línea para la ciencia ficción andina del siglo XX, ya que en sus tramas los narradores quieren seducir sobre el marco utópico, escondiendo lo que en ellas aparece de problemático.

como un sistema-mundo; dentro de él se significa la vida futurista misma. Las normas urbanas supeditan a los ciudadanos, al *demos*, al pueblo, a un comportamiento normalizado, equilibrado y ausente de problemas. La felicidad pública es el resultado de un comportamiento social expresado en un comportamiento vacío de existencia.

5.1.2. Productividad y ordenamiento político: el papel de las ciencias y las tecnologías

¿Cómo se dinamiza tal Estado estético? Voy a referirme ahora a uno de los pilares de los Estados-nación capitalistas, el de la productividad ligada al trabajo. Este se relaciona con el comportamiento parecido al de una colmena de insectos. Es desde acá que se puede connotar la idea de libertad y de ese “Hombre total” (Déotte 2013, 12), en oposición al “Hombre-mito” de las utopías fundacionales.

Si trazamos un mapa de los proyectos futuristas concretados en las novelas andinas de ciencia ficción escéptico metafísicas, en *Barranquilla 2132* percibimos un proyecto social y político dentro de su disposición urbana, donde está un ser humano productivo, quien goza de felicidad, para lo cual la tecnociencia es clave.

Sabemos que el desenterrado Rogers es llevado a un laboratorio aéreo y es atendido por el doctor M. Var. La ciencia médica se practica desde estos laboratorios cuya movilidad hace pensar un modelo del cuidado de la sociedad, realizada desde un enclave de poder omnímodo. Si lo médico cuida la salud de esa ciudad o comunidad intencional política perfecta, aséptica, especulemos la función del periodista, Gu, como “informador” y vigilante. Él sobrevuela, escribe y envía información, además que comanda la producción de periódicos: él también conduce un laboratorio de observación de la realidad y de/del poder, el cual tiene a su disposición a un sujeto experimental del pasado, Rogers; el periodista-cronista-laboratorista conocerá el modo de pensar de lo que ha sido el inicio del liberalismo del siglo XX en Colombia.

¿Por qué observar a un individuo del pasado? Hay que indicar que un laboratorio cuida a tal sujeto experimental, mientras el otro tratará de reeducarlo para deconstruir su pasado. Diré con Reynoso que un sujeto experimental es quien es sometido a una “normalidad”, frente a una “realidad” del mundo que imaginariamente pertenece, pero convirtiendo tales indicadores en extraños y problemáticos (1998, 141). ¿Es el mismo caso de Hipólito en *Zarkistán* y su relación con los científicos experimentadores? Los laboratorios científicos están conectados o implican tecnologías, uno, como se señaló,

de medicalización, y, el otro, ligado a lo cognitivo: Rogers debe reaprender y, como tal, revivir y confrontar sus recuerdos; es decir, ambos laboratorios tienen la función de reorientar y reinsertar a un paciente a la “vida normal”. Para el caso, notemos que Gu, al ver en su nave los dispositivos que dispone, le remiten a las imágenes de las antiguas radios, lo que le lleva a pensar: “¿Cómo podrían vivir las gentes de aquella época, impregnadas de ruidos, pretendiendo divertirse con estos sonidos insólitos y desgarradores” (Osorio Lizarazo 2014, 19). Tal pregunta sugiere que antes se vivía con mucho “ruido político” que impedía el acuerdo social. Un “nuevo periodismo”, marco de observación y de información, que se practica ahora, sería de control y prevención de tal ruido. Piénsese esto respecto al reaprendizaje de Rogers: la hipótesis de una sociedad antes enferma, “ruidosa”, en proceso de medicalización, supone recordar y luego olvidar. Es ahí que Gu declara a Rogers que él es parte de la policía (2014, 84).

Aparece un sistema sociopolítico modelado por lo médico; una práctica de observación permanente que lleva al diagnóstico y a la prevención. En la trama hay ciertos dispositivos usados que exponen y aseguran la vida futurista de Barranquillamundo: máquinas voladoras operadas con energía atómica (Osorio Lizarazo 2014, 25), como los “aviones trasatlánticos de diez y quince mil toneladas” (2014, 26); telescopios súper potentes con los que se hallaron civilizaciones “industrializadas” en Venus y Marte, aún no contactadas (2014, 42); centros médicos o laboratorios aéreos con instrumental eléctrico específico (2014, 52) con los que, además, se hace control de la natalidad, se realizan trasplantes de órganos aprovechando los cuerpos de individuos que han fallecido por alguna causa, ya sea natural, accidental o por imposición del régimen policial; tales centros cuentan con recursos biotécnicos para ampliar el período de vida o el “estado saludable” de los ancianos, rejuveneciéndolos (2014, 54); máquinas de escribir de periódicos que imprimen líneas de palabras que se suceden de forma automática, portables, montadas en los aviones de los periodistas, desde el cual se informa a diario. Si se piensan las indicadas, se nota una actividad de vigilancia, la cual tiene que ver con la comunicación: ver, escribir y reportar; todo ello ayuda al sostenimiento de la comunidad política de Barranquilla-mundo, con sus axiales de comercio, de producción industrial hacia otras ciudades, de hacer del cuerpo y de la vida elementos biopolíticos eficaces, además de producir información constante (léase propaganda). El régimen estético supone lo óptico. Tal estructura de tecnologías y

actividades, de controles médicos y de dictámenes “en bien de la sociedad”, remite a otra tecnología aérea importante, que opera como algo superior: se trata de unos

tubos pulimentados, en cuyos extremos ostentaban sus ojos sin pupilas, opacos lentes convexos. Un ensanchamiento central permitía concebir la posibilidad de una energía oculta. [...] son aparatos de destrucción [que] producen descargas formidables de rayos invisibles y energéticos, capaces de fundir el más refractario de los metales. Su uso está prohibido por todos los pactos de las Asambleas Universales, que lo han reservado para los cuerpos de la policía. (Osorio Lizarazo 2014, 82)

Con estos se aplica la pena de muerte (eufemísticamente en la novela, el “castigo máximo”), consistente en la desintegración del cuerpo vivo. Por un lado, el eje comercio-cuerpo biopolítico eficaz-propaganda es para que la sociedad sea productiva; por el otro, la disidencia se castiga con la fisión del cuerpo, el cual “se va diluyendo suavemente, sin dolor ni angustia” (Osorio Lizarazo 2014, 83). Se puede pensar que tales aparatos, si operan sobre cuerpos individuales (una anticipación de los actuales drones), también lo hacen sobre sectores de la comunidad “otra” (el obrero subsumido por la nación), para eliminar la huelga en las fábricas. El liberalismo colombiano, en la década de 1930, si bien reconoció la jornada de ocho horas, además propulsaba el

“el buen uso” del tiempo libre de los obreros [lo que] se planteó como una preocupación común de los empresarios, el Gobierno y el clero, pues se trataba de evitar a toda costa que las “ideas revolucionarias” del sindicalismo socialista tuvieran influencia sobre los trabajadores, ante lo cual era preciso ejercer control social sobre estos sectores. La creación de barrios obreros apuntaba a tener cerca de las fábricas a los trabajadores para seguir sus pasos, luego de las jornadas laborales. (González Arana y Molineros Guerrero 2013, 176)

Es la sectorización de la ciudad-Estado, su ordenamiento con base en la fuerza de trabajo (los barrios fabriles) y que en la novela se significa con la vida comunitaria uniforme y vigilada desde los cielos por tales máquinas que asemejan “ojos sin pupilas” (además del poder del periodismo, alineado a la gubernamentalidad policial): su función sería el control del buen uso del tiempo, la evitación de reuniones (por ello el comer es un acto “sucio”) para la propagación de ideas y seguir los pasos de todos en calles y casas. La vigilancia aérea panorámica (totalizante) y panóptica (objetivada), legitimaría el gobierno de un mundo utópico presentado como una cárcel donde todos son “felices”.

La futurización anticipada en *Barranquilla 2132* muestra la concreción de un liberalismo futurista donde lo ideal es problemático, pues el autor, al contrastar entre lo que dice Gu (en tono desenfadado y positivo) y las preguntas de Rogers (cada vez más

inquieto porque comprueba cambios radicales), hace pensar en una comunidad intencional política, un Estado-nación incluyente que requiere, para su funcionamiento, la imposición del poder y de la muerte. Es acá que la utopía se convierte en antiutopía.

En el mundo posible de *La magia de los mundos* hay aspectos similares. En esta hay una singularidad: pese a que se pinta una especie de “paraíso terrenal” donde los individuos viven en completa libertad, cual jóvenes desnudos, nos damos cuenta de que esto no es así del todo. Y esto se vislumbra con el deseo que manifiesta Ángel a sus salvadores: el de trabajar, porque siente improductivo.

El ideograma del trabajo es siempre repetido en la obra. Ángel es inquieto al observar que no puede vivir en estado de latente gozo y descanso. Su talante sorprende a quienes son sus salvadores por ser excéntrica y ridícula. Entonces a Néstor y Ángel se les irá educando/mostrando el mundo del futuro. Ellos ven que una cosa es la cotidianidad de individuos quienes plácidamente, gracias a que lo tienen todo y no requieren del trabajo, y otra es que hay quienes cumplen otras funciones (fuera del trabajo esclavo) no evidentes, los que ni excitan la curiosidad de la colectividad.

Uno debe preguntarse acerca de cómo tal mundo ha conseguido manipular la naturaleza, a los animales, insectos y otros. En un laboratorio, Ángel ve que los humanos del futuro han agrandado a un organismo diminuto al tamaño de un ser humano; a pesar de su aspecto monstruoso, los científicos lo estudian y conocen nuevos aspectos de los que el ser humano no tiene conciencia; incluso muchos de dichos insectos son empleados para diversidad de trabajos, para lo cual se descodifica su lenguaje primario y los estimulan, haciéndolos obedientes. Notamos, dentro de este mundo, que hay un grupo de científicos que hacen investigación genética. Quien acompaña a Néstor dice: “se ha conquistado ya el derecho al gozo y al descanso. Solo trabajan los que crean, cuidan y disponen [porque tienen] los debidos merecimientos” (Alarco 1952, 110). Un rasgo llamativo: el trabajo real es especializado y ejercido por científicos; la otra labor, subterránea es denominada “esclava”; así, el común de los inmortales no trabaja. La ciencia, desde este punto de vista, descodifica y manipula.

En este mismo marco, en las descripciones del mundo posible aparecen otras labores. Son las de creadores o diseñadores, además de los que cuidan y los que toman decisiones. Iris, una mujer con quien se encuentra Néstor, le reafirma el sentido del trabajo que solo lo ejercen “los que lo merecen” (Alarco 1952, 110). La exterioridad

idílica esconde todo un sistema de poder. En él están los “Paradigmas”, eruditos centenarios con cuerpos de jóvenes; a la par científicos nombrados como “Pensantes” que crean tecnologías, “piezas o aparatos o artilugios o nomenclaturas enrevesadas” (1952, 53). Tal como lo evidencia Ángel, cuando le sigue a Crisálida (una mujer ninfa) también en su camino de aprendizaje, hay científicos “cuidadores” que usan cámaras y pantallas con las que observan a la gente; incluso estos observadores están tan atentos que ni parpadean por lo que tienen “los ojos dilatados” (1952, 53). ¿Es la vigilancia panóptica? ¿Es el esbozo de la sociedad de control? En esta disposición, el papel de los Paradigmas es, pues, tomar decisiones, de juzgar y de imponer castigos ejemplares.

El trabajo especializado es funcional y mantiene el sistema, donde prevalece el control y monitoreo. Frente a este aspecto existen máquinas esclavas o robots, las cuales “fabrican, mas no crean” (Alarco 1952, 110). Son máquinas automáticas cuya programación, según lo que dice Iris a Néstor, evita que tales autómatas decidan. Existe entonces una división del trabajo, entre el trabajo manual mecánico automatizado y el creativo, potestad de un grupo de individuos. Lo maquínico produce “maravillas”, pero en realidad previo a ellas y como marco de control, está el pensamiento y el trabajo creativo (1952, 111). Tal la división de trabajo, tal esquema de poder, creadores-cuidadores-decisores-autómatas puede traducirse a otro como, trabajo intelectual-trabajo semejante al policial-trabajo administrativo-trabajo mecánico.

¿Alarco anticipa el modelo del capitalismo cognitivo del siglo XXI? Es el imperio del saber abstracto por sobre el trabajo material. La cuestión de las pantallas remite a las computadoras, ya conocidas en el período de escritura de la novela. En una parte se cuenta que hay pantallas que también sirven para capturar “voluntariamente” los pensamientos de quienes reflexionan y no pueden resolver cuestiones de diverso tipo: es en dichos dispositivos que los problemas matemáticos, acertijos, dilemas, etc., una vez que se proyectan en sus memorias maquínicas, estas las resuelven y las muestran en signos (Alarco 1952, 54). Que alguien proyecte sus ideas y problemas a ellas para que las resuelvan en poco tiempo, implica cómo los dispositivos de cálculo y procesamiento operan como los cerebros humanos al cualificarlos; nótese la diferencia sutil que Alarco señala en su novela, entre “pantallas” y “máquinas”, es decir, sistemas de procesamiento y control, y sistemas de producción más no de creación. En tal diferencia entre el trabajo abstracto y el material, donde el primero está en la punta del

sistema, aparece otra forma de capital donde los que participaron del proceso selectivo darwinista (el jugueteo para aprender), los que merecieron trabajar, pueden conseguir frutos de forma individual, ya que programan y operan máquinas, es decir, trabajadores maquínicos esclavos. La riqueza está en el trabajo creativo o abstracto y es allá donde se queda tal capital, aunque la producción abundante es entregada a la población que, en el caso de la novela, es una multitud deseante¹⁹ improductiva pero no por ello inútil. Para la gestión de tal trabajo está el control “tecnopolicial” y el poder de los Paradigmas que controlan a los trabajadores-esclavos y a la multitud, aunque esta última también puede ejercer cierta presión sobre las autoridades.

Para justificar mejor lo que se percibe en el corazón de la novela, en cuanto a su proyección de un sistema capitalista cognitivo, señalo algunas categorías. En *La magia de los mundos* la gente se sirve de todo lo que provee el sistema. Virno dice que para Aristóteles el fin de la producción no era la producción misma, sino el “buen vivir” (2003, 93); en general, la sociedad que esboza Alarco cumple con este postulado, donde la producción material no debe tener funciones de acumulación, sino de disfrute social.

Pero habría que preguntarse: ¿quién es el que está preocupado por tal tipo de producción que, en la actualidad, tendría que generar un capital, en la medida que el buen vivir es más bien un efecto de carácter existencial? Virno nos dice que tal modelo de producción se entronca con un tipo de práctica política, es decir, la actividad intencionada y moral orientada a la dicha de una comunidad. El problema radica en que, en la actualidad, tal intención es solo un deseo insostenible toda vez que la Modernidad despegó más bien sus potencialidades transformadoras con el capitalismo industrial (B. Echeverría 1991, 82), el cual se complejizó, desde mediados del XX, hacia otras formas de capitalismo donde lo político no es el objetivo, sino su instrumento. Una forma del capitalismo de posguerra es el trabajo inmaterial, intelectual, creativo, con una “organización productiva posfordista, [donde] la actividad sin obra deviene, del caso particular y problemático que es, el prototipo del trabajo asalariado en general” (Virno

¹⁹ Žižek dice que una cosa siempre “está inscrita en la red de relaciones que establece con otros. En el marxismo, ‘el fetichismo de las mercancías’ proporciona las coordenadas del modo en el que las mercancías se presentan ante los sujetos y esta apariencia determina su status social objetivo; en el psicoanálisis, la ‘fantasía’ proporciona el marco dentro del cual los objetos se presentan al sujeto deseante y este marco compone las coordenadas de lo que el sujeto experimenta como ‘realidad’” (2004, 27). De modo análogo postulo la idea de una multitud deseante en sentido que la producción del capital establece su propia red que es llenada por el sujeto, en este caso, la multitud. En la obra de Alarco los pobladores del mundo posible “disfrutan” de la producción, la cual sirve para hacer su propia fantasía de libertad.

2003, 94). Fuera que la producción pueda tener un fin moral (aunque no es su prioridad), esta conlleva un nuevo concepto de generación de capital. Dicho concepto se basa, si bien en “la vigilancia y coordinación, [también] en modular [...] la cooperación social, es decir el conjunto de relaciones y de conexiones sistemáticas que constituyen ahora el auténtico pilar principal de la producción y la riqueza” (2003, 94).

El aseguramiento de un creativo, de un trabajador intelectual implica en un tipo de coordinación entre quienes administran y quienes consumen, haciéndolos a estos partícipes del proceso productivo, quienes, en definitiva, entregan valor y significación para la regeneración de una producción. El trabajo robot escondido no importa tanto, sino la satisfacción de la multitud deseante en la novela, multitud que es colaborativa para que los fluidos siempre estén en alto grado de calidad y comodidad, según sus deseos y exigencias. Por eso Ángel queda en ridículo al ofrecerse para trabajar, porque aún piensa en la labor material, en la producción orientada a fines tanto morales (satisfacción social) como materiales (capitalismo primario).

Virno dice que hay una “intelectualidad-masa” (2003, 94), la multitud deseante; a esta en la novela se le llama los “grandes”; su objeto es la felicidad (Alarco 1952, 117) y su cumplimiento es eso, en amar la felicidad y, como tal, la vida. Su saber es solo el de la felicidad, por lo que, su intelecto, su vagar en los bosques, su ir y venir jugando, aprendiendo de la vida, en términos de Virno es una especie de partitura del trabajo posfordista; tal partitura se designa “*general intellect*” o “intelecto público”, un saber social común (2003, 95), que fluye en términos de cooperación. Desde ella habría una “repartición [...] de actitudes comunicativas y cognitivas” (2003, 97): la multitud deseante provee de los índices necesarios para que el poder cumpla con la función de “administrar”, con el corolario de que ya no existe una política o “la Política” (la *politeia* aristoteliana), logrando que la comunidad política tampoco ahora tenga consistencia, porque todo estaría en manos de la administración, cuya misión es cumplir con la satisfacción de esa masa “intelectual”; por el contrario, de la misma multitud son escogidos los que deben trabajar porque su mente implica “disciplina” (Alarco 1952, 117). El Estado-nación estético, con ello, involucra a quienes tienen los dotes, pero deja en ellos la capacidad de desarrollo de su propio cuerpo; Virno le llama entonces a todo este sistema un “trabajo servil universal” (2003, 98); lo curioso de este sistema es que el “producto es inseparable del acto de producción, [donde...] el acto invoca la persona

del que lo lleva a cabo y, sobre todo, la relación entre esta y la persona del que se lo ha mandado o a la que se dirige” (2003, 98). Lo que se diseña y crea en el mundo posible de *La magia de los mundos* es el “jugo de la vida” (Alarco 1952, 124) que garantiza la inmortalidad; tal jugo es solo detentado por los trabajadores intelectuales, asegurada por los administradores o Paradigmas, a la población: el producto-vida es inseparable del proceso de producción del producto-jugo-de-la vida, es decir, un trabajador-de-vida permite que la producción-de-vida sea dependiente de su propio acto.

Los que dominan el trabajo intelectual extraen la energía de la Tierra y la convierten en energía vital, flujo de vida, depositada en inmensos “lagos de la vida”, cuya “agua” es semejante a la sangre, con sus nutrientes específicos y necesarios (Alarco 1952, 126); la tarea de un Paradigma, como es el caso de Calicles, es hacer que el trabajo inmaterial se torne en producción tangible (1952, 123) a cualquier costo. Las máquinas sirven para la transformación de lo vital en materia consumible; ellas esclavizadas al mismo tiempo están operadas por simios²⁰ (1952, 121 y 122).

En síntesis, un orden jerárquico, el trabajo inmaterial, de diseño, es el que hace posible que la naturaleza esté domeñada y se le extraiga sus fuerzas vitales para convertirlas en flujos del capital; las máquinas y sus robots o las máquinas-robots o los cuerpos-robots simiescos son los engranajes que transforman lo inmaterial en materia; quienes aseguran el proceso son dirigentes con poder y agentes de vigilancia: “¿cómo crees que podría dirigirse sin perfección ni estrictez lo que debe ser perfecto y estricto” (1952, 123), le dice Calicles a Néstor para justificar el funcionamiento de todo el sistema del cual aquel está a cargo. En dicho sistema, un trabajador manual, con criterio, como Ángel (o Néstor), no tiene cabida. Calicles siente que ambos son una amenaza al sistema de los inmortales y se lo dice a Néstor: “¿Vas comprendiendo ahora por qué sostengo que debes desaparecer?” (1952, 123). Desde ya, esta declaración encierra otra: pues ambos hombres pertenecen a un mundo antiguo, a una forma de socialidad basada en lo material y en el compartir de la materia, una que además ha construido el mundo a fuerza de mano de obra, una que no ha formado parte de una nación, sino que ha sido empleada por ella, vía la exploración del espacio (la minería); para el nuevo mundo, es la huella de una socialidad que se hacía representar, una que

²⁰ El simio como parte del sistema esclavo remite a la novela de Wells *The Island of Dr. Moreau*, (1896). *La magia de los mundos* estructuralmente le hace honor al modelar un mundo de experimentación y manipulación genética, un paraíso donde, pese al libre albedrío, todos son controlados.

ahora es irrepresentable. Virno nos apunta cuando explica la constitución del espacio político del trabajo intelectual y su relación con el poder:

se trata de tomar acta del advenimiento de la estatización del Intelecto. La antigua expresión ‘razón de Estado’ adquiere por primera vez un sentido no metafórico. Si Hobbes y los demás grandes teóricos de la ‘unidad política’ veían el principio de legitimación del poder absoluto en el traspaso del derecho natural de cada individuo en la persona del soberano, habría que hablar ahora, por el contrario, de un traspaso del Intelecto o, mejor aún, de su inmediato e irreductible carácter público, en la Administración del Estado. (2003, 98)

La nueva comunidad intencional política detallada, entonces, es un Estado-nación, exclusivo y excluyente, estructurado por el trabajo intelectual en lugar del trabajo manual, que toma para sí toda la naturaleza y la convierte en fluido vital para la multitud de la cual extrae sus recursos de mantenimiento del sistema político. Súmese a esto la manipulación genética. Se debe decir que sus científicos experimentan con seres humanos “desechables”, “monstruosos”, que para Crisálida, son seres vivientes frescos, conservados, de quienes se extrae lo que sirve como piezas de reemplazo para otros cuerpos y seres humanos (1952, 131). ¿Es la metáfora transformacional del indeseado, del pueblo que es integrado a la fuerza al esquema de poder y del gobierno liberal, aquel que Arendt (2004, 217) indicó como el subproducto de la burguesía, el que, aunque inseparable, al mismo tiempo es considerado “desechable”?

Es evidente que en este mundo ficcional la tecnociencia es la productora de la inmortalidad. Este ideologema conflictúa las relaciones entre humanos antiguos (Néstor y Ángel) y humanos nuevos (los Paradigmas como Calicles). La inmortalidad es la medida con la que ha derrotado a Dios, igualándolo (Ortiz Quezada 2005, 182); es además la expresión de la continuidad trascendiendo a la muerte (2005, 169). Significa la capacidad de la comunidad intencional política de extender su estado de vida, de generalizar su cuerpo venciendo a la vejez, al pasado histórico; es incluso un bloqueo de la historicidad o futuricidad: la posibilidad de un mundo futuro soñado o deseado, un mundo alternativo (Jameson 2009, 279), ahora gracias a la ciencia médica y sus tecnologías de manipulación biológica. Esta cesura no es nueva en la ciencia ficción, pues ya se había manifestado con otras voces, la del progreso y la de la revolución tecnológica (2009, 274) en los mundos ideados en las novelas prospectivas utopistas.

Comparando *La magia de los mundos* con *Barranquilla 2132* es claro que quienes llegan a las sociedades futuras se topan con otra realidad que, a pesar de que sus

interlocutores las pintan perfectas, no son tales. En ambas, los cambios son radicales en la formación social, donde la tecnociencia es decisiva y, en el caso de la peruana, incluso impera la biotecnología. El contexto de la segunda es evidente, son las marcas del nazismo. Por otro lado, la novela fue publicada, si bien en Argentina, en una época donde tanto en este país como en Perú gobernaban militares populistas como Juan Domingo Perón, en un caso, y Manuel A. Odría, en el otro; en sus gobiernos las premisas liberales permitieron un amplio desarrollo de sus países. No quiero decir con ello que la novela de Alarco sea un reflejo del período político, pues no se conoce que su autor haya tenido filiación política, como es el caso de Osorio Lizarazo, este con el Partido Liberal, pero la atmósfera de su tiempo sirve para comprenderla: un régimen militar, nacionalista, donde el opositor es muerto o desterrado y donde se reafirma la voluntad política de una patria peruana exenta de ideologías como el comunismo.

La tecnociencia de Cronn también es determinante: ella crea un mundo autosuficiente. Por el carácter orgánico-organicista de la vida de Cronn (ciudad sensitiva, autopoiesis del sistema, etc.), donde los cronnios emiten ondas electromagnéticas, gracias a un “fluido de identidad” que se les inyecta, por los que se conectan o son acoplados por el cuerpo biomecánico del sistema planetario por medio de las “pieles” de calles y edificios, de pronto nos percatamos que observamos una colmena. La descripción de la ciudad-mundo como orgánico lleva a esa representación.

En ella, algo dirige, la hace vivir. El narrador dice: “Bajo el corazón, la Mente. La Mente regula. La Mente vigila. La Mente dirige toda la ciudad. Cada edificio reclama sus provisiones antes que se le terminen: el tubo se las lleva. Desde el subsuelo de aquellos, otro sistema distribuye a cada uno de los departamentos” (Correa 1983, 95). ¿Los tubos que proveen se parecen a los de *La magia de los mundos*? Hay algo más, pues en la enunciación hay tres verbos de ordenamiento (regular, vigilar, dirigir) que aluden al disciplinamiento, a la seguridad y al gobierno; es decir, ley, policía y administración estatal, u orden, control y soberanía. Los tres son operadores de la vida dentro de la colmena distribuidos por un mecanismo. Y uno se pregunta: ¿Por qué ese híper sistema biomecánico alimenta y provee? ¿Qué hace la población cronniiana en ese entorno eficientemente administrado, vigilado y normado? La Mente está por sobre todo el mundo posible de Cronn como ecosistema biotécnico y mecánico de proporciones. Tal Mente es una entidad maquínica al modo de una reina del hormiguero.

El sistema colmena-biomecánico tiene para sí un pueblo autómatas, cautivo. Lo admite X-Varela: “constituimos una colonia de autómatas. En lugar de maquinarias e instrumentos, llevamos órganos que vibran con el flujo de la sangre caliente. No usamos lubricantes, sino ese fluido que se llama sangre. Aquí se lucha con muy poco entusiasmo por la supervivencia, frente a la más absoluta de las tiranías” (Correa 1983, 233). Los cronios creen vivir en paz y tranquilidad, con una supuesta felicidad porque son libres para moverse y disponer lo que quieran, aunque en el fondo se sometieron al control de tales “conquistas”: vendría a ser otra versión de la multitud deseante.

Si en una colmena las hormigas cumplen funciones de recolectar alimentos para procesarlos (trabajo-robot), además teniendo colonias de otros insectos a los cuales les extraen sus fluidos, su finalidad es alimentar a la reina-madre, quien proveerá de más hormigas. De hecho, en Dnak (¿no es un anagrama que suena a “cadena”?), lugar donde se hallan los museos, la memoria, están también las “nodrizas”, trabajadoras/es que se dedican a velar/perfeccionar por los nacimientos. Si hay una Mente y unas nodrizas, el sistema colmenar es claro. El narrador-X lo indica añadiendo un factor: “Estoy bajo una enorme cúpula rojiza, [...veo] varias personas. Siempre los ojos fijos” (1983, 96). Está dentro del sistema biomecánico, una colmena, cuyos habitantes tienen “los ojos fijos”.

Una comunidad autómatas sojuzgada por una mente-cuerpo superior a ellos tiene sus efectos. L le dice a X: “—Siempre estamos esclavizados a algo o a alguien. El hombre nació para ser sojuzgado. La curiosidad es su peor maldición. Algún día lo comprenderá” (Correa 1983, 58). La certeza de tal modelo de sociedad, cuyo cimiento es el ciudadano sometido o esclavo, sirve para la constitución del amo, la autoridad. Hegel desarrolló este postulado, el de la dialéctica del amo y del esclavo. Buck-Morss explica tal dialéctica así: el amo tiene para sí una sobreabundancia de necesidades que no tiene el esclavo, hecho que hace que el amo sea independiente para sí, en tanto el otro, sea dependiente y entregue su vida al amo; tal condición supone que el amo le reconozca como “cosa” y, en la medida se desarrolla tal proceso, el amo se da cuenta que él más bien es dependiente del esclavo, por la necesidad de su posesión; en este marco, “la clase poseedora de esclavos es totalmente dependiente de la institución de la esclavitud para la ‘superabundancia’ que constituye su riqueza” (2005, 66). Existe poder del amo si hay seres sojuzgados cuya autoconciencia convalida tal necesidad de poder

de la que ellos también dependen. Por algo el tándem en la novela: ley, policía y administración estatal; como se dijo: orden, control y soberanía.

Una sociedad ideal requeriría de un orden superior, de una súper vigilancia y de un gobierno que domine la violencia, el poder sobre el pueblo quien le habría delegado su ejercicio. ¿Es la predicción paradójica del modelo liberal en el siglo XX futurizado? Recordemos acá a Weber y su definición del Estado: “Una relación de dominación del hombre sobre el hombre fundada en la violencia legítima (es decir, en la violencia que es considerada como legítima)” (cit. por Ricoeur 2006, n. 34). Quiere decir que el gobierno del Estado se erige para dominar el individuo ya que le ha sido delegada y transferida la aplicación de la violencia de forma legítima; el resultado es la observancia ciega a la ley, al orden, al control concienciado, porque hay un gobierno que ejerce el poder sobre el cuerpo y lo sensible, y porque el ciudadano, para su seguridad, requeriría que exista tal ejecución del poder, como es el caso de la novela analizada.

Gracias a tal determinación, los cronianos son obedientes y trabajadores. En la novela no hay descripción de las formas de trabajo, pero se sabe que todo el mundo está ocupado en alguna tarea o profesión. A (la mujer con quien Varela quiere tener una relación amorosa, la cual fracasa porque ella cumple el designio social de la desafección social) reconoce que “trabajamos duramente. No hay tiempo para el amor, solo para convivir” (Correa 1983, 104). El trabajo es funcional al mantenimiento del sistema-colmena lo que les aleja de las relaciones afectivas donde el sexo es solo para lograr una convivencia utilitaria. X-Varela trata de poner en conflicto a A al preguntarle, si todo es automático, para qué se trabaja; la respuesta es: “La verdad es que todo el mundo podría descansar en Cronn [...]. Sería posible vivir sin trabajar. Pero la colectividad, temerosa de la corrupción, ha limitado el automatismo. Además de protegerlos contra la degradación, la fuerte disciplina a que se encuentran sometidos los cronios impiden que el progreso se estanque” (1983, 105). Es un régimen disciplinario y colectivista donde “no existe la propiedad privada ni el dinero [y] todo es patrimonio de la colectividad” (1983, 80), donde el trabajo ordena la vida y las relaciones sociales. La obligación de trabajar permite el sostenimiento de la salud de la ciudad para evitar la corrupción de los cuerpos, donde incluso el amor es una forma de corrupción. La finalidad es el “progreso” que, en este caso, debe interpretarse, como la perfección de la sociedad. Por ello, ligado al trabajo está lo que se denomina la “evolución cerebral”, es

decir, una sociedad “con un nivel intelectual cada día más alto” (1983, 116). En función de ello, el trabajo es algo que se cultiva y que no se descuida de ninguna manera. La ciudadanía, por su intelecto se considera “aristócrata del talento” (1983, 116), una “clase media” y una masa igualadas, sin límites sociales, estereotipos ni diferencias, etc.

La naturaleza de la población, al tener obligación con el trabajo, vendría a ser un dinamismo puro: su movimiento es energía vital que permite el funcionamiento del sistema que les provee. Vemos un capitalismo global si a este le entiende como una forma imperialista del capitalismo que copa todo, volviéndose planetario. Soros dice que este “imperio” como “sistema gobierna toda una civilización” (cit. por Regnasco 2000, 27), es desterritorializado y si se expande, lo hace, no para copar territorios, sino su dominio cultural, político y educativo, implementando una economía distributiva, donde circula el capital, la información y el emprendimiento en forma de irradiación desde un centro hacia la periferia (Regnasco 2000, 28-29). En la novela de Correa el modelo de sistema social es planetario, asumido como destino histórico: todos trabajan y deben ocuparse, se movilizan por las ciudades, la mirada de sus habitantes es vacía.

De ahí que la economía de Cronn, sin moneda y sin propiedad privada, es colectivista, comunitarista: pese a la competencia entre cronnios su interrelación es desafectada; todos comparten los valores y la supuesta felicidad social. Gracias a que el sistema-Cronn es como una gran nave que viaja por medio del universo, coloniza los planetas en forma subterránea (como en la Tierra). Desde esta meseta, X-Varela vendría a ser un “recurso”; sirve como pieza de recambio en una economía funcional.

Respecto al fluido con el que son controlados, L le advierte a X-Varela que, aunque quiera escapar a donde sea, él que está inoculado por tal fluido: “[...] nos permitiría encontrarlo rápidamente. No solo eso. El líquido lo ha transformado a usted en un receptor de ondas electromagnéticas. Podemos provocarle un golpe que le sumiría en un estado cataléptico. Y a cualquiera distancia” (Correa 1983, 61). Tal reactivo hace que el cuerpo de todo cronniano sea también parte del cuerpo del gran sistema Cronn. Por ello la ciudad “siente”; quienes transitan por sus calles piensan que están encima de una piel, siendo ellos mismos parte de dicha piel urbana. Al modo de un hormiguero, todos están dominados por el sistema, son productores de bienestar en forma distribuida, traen y llevan recursos y los ceban para que funcionen dentro del mundo al que pertenecen. Si las hormigas riegan feromonas para comunicarse entre sí, tales

fluidos son también la parte sensible del hormiguero. En la novela, el reactivo inoculado permite que los portadores siempre estén emitiendo ondas electromagnéticas que son registradas y memorizadas por “máquinas ultrasensibles” que rastrean sus trayectorias. A justifica eso: “¿Por qué una vigilancia tan rigurosa? Porque la organización de la subtierra es compleja, dada su inmensidad territorial y poblacional. Cronn es un pueblo de trabajo y nadie puede eludir sus labores” (Correa 1983, 79). El trabajo en función de la sobreabundancia vendría a ser el objetivo de tal modelo económico-social.

Correa deconstruye un modelo de sociedad política occidental totalitarista y, como tal, antiutópica. La asunción de que hace una metalectura del comunismo podría ser cierta,²¹ pero no es correcta. En la descripción infraestructural de la ciudad, de la *polis*, Correa habla de un tipo de sociedad que por efecto de sobreabundancia de riqueza, revela a su grupo de poder, los cronnianos que vigilan el sistema, al que obligan a X-Varela a sumarse, como representante de una formación social “incapaz de ser agente de progreso histórico sin aniquilar su propia existencia” (Buck-Morss 2005, 66). Si en Hegel, el esclavo, por esa relación de dependencia y de autoconciencia de libertad, se vuelve agente transformador y muere para lograrlo, veremos pronto que el periplo de X-Varela es también el de la asunción de tal espíritu.

Precisemos entonces al esquema de la sociedad cronniana: orden, control y soberanía. Partamos del gobierno, es decir, del ejercicio de la soberanía por delegación. X-Varela encuentra en un restaurante, donde todos los comensales hablan en voz baja y casi hay silencio, a un hombre con un traje gris que tiene una placa en el que está inscrito la palabra “Técnico”. Él se pregunta si es un policía; luego pregunta a la mujer A, quiénes son los “técnicos” y la respuesta es: “—Los que dirigen Cronn, señor. [Es decir,] las ciudades, las máquinas, todo” (Correa 1983, 98). La respuesta es contundente, pues evidencia la presencia de un grupo de cronnianos que tienen para sí la tarea de la administración o del gobierno del sistema planetario, incluso la definición del itinerario que seguirá Cronn en el espacio (1983, 149). La misma A asegura, en otra parte de la novela, que tales técnicos “tienen la responsabilidad del funcionamiento

²¹ Correa parece que no tenía ese propósito. Él declaró en 1973, en la revista *Qué pasa*, recogida por Hernández, lo siguiente: “En general mi obra ha sido recibida fríamente, tanto por gente de derecha como de izquierda. Después de *Los Altísimos* los comunistas no me pueden ver. Y los de derecha... bueno, pienso que no están muy al tanto de la literatura moderna” (cit. por Hernández 2015).

automático de Cronn. Reciben una educación especial, sometidos a una férrea disciplina. De ahí su curioso aspecto” (1983, 102). Se trataría de una casta militar.

Debajo de ellos estarían los “vigilantes”. Desde ya, una vez que X-Varela se siente “libre” en Ernn y va por la ciudad y cuando se encuentra con A, ella le reconoce como “vigía”. Vigía o vigilante son palabras sinónimas y su inscripción en la novela es esencial. Se nombran dos tipos de centinelas/guardianes: los “vigilantes autómatas” y los “vigías”, ambos aseguran, el funcionamiento mecánico del sistema.

X-Varela, pronto sabrá que fue “educado” para ser vigía (Correa 1983, 152). Ser vigía es controlar que todo el sistema-reloj esté en funcionamiento. Para ello, los vigías se ubican en los centros de observación o “habitaciones de los Ojos” (1983, 172), cuyo objetivo es la inspección de lo interno y externo. Ellos usan pantallas con los que pueden hacer aproximaciones y angulaciones a los planetas exteriores, a otros mundos, al igual que a las ciudades de Cronn. Llama la atención, cuando X-Varela y L están examinando el funcionamiento de una de las pantallas, aquel ve en una explanada, tras unas montañas, un mundo distante, como si fuera un paisaje del Bosco (1983, 173). El control del entorno exterior “monstrifica”²² lo que aparece ante los ojos eléctrico-mecánicos. La labor del vigía es identificar la anomalía, al extraño, al peligroso del sistema. Aunque tal tarea es más concreta y objetivada dentro de Cronn, de cara al exterior, los vigías se coordinan con los “vigilantes autómatas”, quienes están en la Cáscara de cada anillo del sistema planetario: son los “Máximos”, robots gigantes, con inteligencia artificial, inmortales, autoreplicantes antropomorfizados (1983, 160). Digamos que son trabajadores autómatas o cibernéticos destinados a la parte fronteriza, superhombres hechos con base en “células germinales humanas” (Correa 1983, 159), fruto de la manipulación genética y el ensayo biotecnológico con máquinas; su meta es la defensa del sistema planetario de los embates del exterior. Dado que tienen poderes propios, también operan como una fuerza reorganizadora sobre todo en cuanto a que están destinados a terraformar (1983, 163). Si precisamos: la policía o control específico

²² Foucault sugiere que los cuadros del Bosco (Hieronymus Bosch) en sí reflejan las visiones de su autor respecto a la locura humana (2002a, I:30); pero, para connotarle, parte de ser espectador de la locura donde estaba implicado y de la que veía emerger a su alrededor (2002a, I:46). Tratando de metaforizar la locura en la Modernidad, se podría decir con Agamben que en la obra del Bosco aparece representada la transfiguración fantástica del universo de la mercancía, donde la naturaleza se mezcla, del mismo modo que sus personajes, como para ser expuestas en una gran feria (2001a, 89-90). La monstrificación por mí planteada supone que esos cuerpos y paisajes de locura son, a su vez, cosas transformadas por la máquina de la visión, como si se quisiera tapar la “locura” interna de Cronn, haciéndola aparecer fantástica, frente a la otra, a la exterior, de algún planeta donde ha primado la locura como tal.

del sistema está en manos de los “vigías” y de los “vigilantes autómatas”, donde X-Varela es preparado para ser parte de un entorno de observación, de seguimiento y mantenimiento del sistema, su tarea es tanto adentro como afuera de todo Cronn, pero la relación de ambas fuerzas prueba el poder policial imperante.

Tomando en cuenta el esquema: ley, policía y administración estatal, es decir, orden, control y soberanía, habría que decir ahora que la ley u orden está dado por la Mente, entidad omnisciente cuyo ejercicio es el gobierno general y la asimilación del poder en los cronnios-hormigas mediante las ondas electromagnéticas forjadas por sus movimientos y acciones, por sus conductas y por sus deseos. El deseo del trabajo está ya incorporado en su modo de vida al cual no pueden renunciar. En esto hay una diferencia con el modelo de trabajo de los habitantes del futuro de *La magia de los mundos*, pero es semejante a la labor colectivista industrial de *Barranquilla 2132*. En uno el trabajo es inútil para la población y solo para un sector intelectual, en tanto, en el otro sirve para el sostenimiento de la sociedad cuyo fundamento es la productividad capitalista industrial de bienes y excedentes; si en *Los Altísimos* el trabajo es una obligación y, como tal, un peso, en *Barranquilla 2132* es un deber o un contrato.

La parte de gestión del gobierno total está a cargo de los “técnicos”. Este sector es privilegiado al tomar decisiones, determinar el curso del viaje y el funcionamiento de Cronn, de conectarse con la Mente y con los Máximos, de dar órdenes, etc. Puesto que fijan el curso de curso de cómo orbitará el sistema planetario, prescriben al sistema y controlan todas las maquinarias. Su tarea de control es más amplia que la de los vigías y en conexión con el sentir del cuerpo biomecánico de la Mente, además obedecen el destino designado por los Altísimos (Correa 1983, 197). Los “técnicos” son el ejemplo del ejercicio de la soberanía plena. X-Varela conoce a uno de ellos y le parece un individuo aterrador. La sola mención de este dato significa a un tipo de poder silencioso y omnipresente, un poder cuya presencia se disemina con el acatamiento de sus normas y de su presencia en el contexto de la vida social cotidiana de las ciudades de Cronn.

Aunque el tipo de sociedad futurista de Cronn se declara colectivista, es evidente que hay niveles jerárquicos y funciones determinadas tal como se ha demostrado. Lo curioso es que todo ello se percibe desde “abajo”, desde el emplazamiento ciudadano. En tal sentido, los cronnios vendrían a ser una gran formación social colmenar que ha asumido ciegamente su destino histórico y, como tal, se les ha quitado su futuricidad: el

futuro imaginado, un futuro alternativo, según lo dije tomando en cuenta a Jameson (2009, 279), ya que viven en supuesta plenitud el imperio de la máquina y de lo llamaremos, la cibernética. En este Estado-nación colectiva todos se asumen y son inscritos dentro de un solo esquema, borrándose la diferencia. El que el futuro se presentifica se prueba en la estructura narrativa desde el inicio: la novela arranca en el presente, en 1951, siendo el viaje a Cronn simultáneo, en el mismo período. Si se debe hablar de una ciencia ficción que ve el futuro, en *Los Altísimos* el encuentro de Cronn supone la constatación de una sociedad tecnológicamente superior, autofuturizada, perfecta en sí misma, autoorganizada y eficiente, detenida en sí misma.

Una vez definido el tipo de sociedad vigente en Cronn, enfatizo a continuación la cuestión tecnocientífica que la organiza, porque organización social y tecnociencia están imbricados, pues tal sociedad maquina, colmenar, biomecánica está relacionada con su diseño, el cual depende de su carácter tecnocientífico: el Estado estético al que hacía alusión antes se configura por imposición, en un régimen de igualdad donde la subjetividad individual es dominada y más bien pasa al control del Estado mismo, quien además construye un marco de normas para que todos crean que viven en acuerdo con tal régimen (Déotte 2013, 17). El factor tecnológico es determinante y concluyente para comprender la naturaleza de Cronn como planeta y como cultura.

El carácter orgánico-organicista de la vida de Cronn, donde los cronnios emiten ondas electromagnéticas y se conectan o son acoplados por el cuerpo biomecánico del sistema planetario por medio de las calles y edificios que funcionan como pieles y como células del macroorganismo, significa una configuración cibernética. Así L define a los cronnios: “Son verdaderos autómatas. Un milagro de la cibernética, que podría enorgullecer a sus creadores” (Correa 1983, 160). La cibernética como clave científica de la vida de Cronn justifica cómo ha evolucionado su sociedad y cultura, donde las máquinas son distintas a sus predecesoras. Cronn en realidad logró que la máquina sea inteligente, sea sensible, se asimile a la vida cronniana como un ser semejante; se trata de una “especie”, aunque no todas las máquinas en Cronn son antropomorfizadas, salvo los Máximos (y también los Mínimos, otra generación de seres maquinales, la falla de la creación de los Máximos). Para tal logro, L dice que las máquinas tienen “espíritu”:

Los ingenios mecánicos son limitados, porque es imposible dotarlos de espíritu. Y es evidente que la última etapa de toda civilización es la del predominio del espíritu sobre la materia. Pero para lograr la es indispensable pasar por muchos períodos, uno de los

cuales es el maquinismo. Sin duda han existido razas que se quedaron en él. El perfeccionamiento de la cibernética, al transformar las máquinas en servidoras que satisfacen todas las necesidades, empuja al hombre a la corrupción. Pero la raza capaz de sortear el problema queda en óptimas condiciones para enfrentar el asalto final. (Correa 1983, 136)

En 1948 Wiener publicó *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. El título define a la cibernética, una ciencia que aúna la teoría sistémica, el cálculo matemático y la reflexión sobre el control. Esta última palabra resuena: la cibernética es el control y la comunicación en animales y máquinas, donde “control y comunicación” quiere decir “pensamiento” (1974, 92); es decir, comprender cómo “piensan” los animales y las máquinas. Este planteamiento supone un cambio de paradigma puesto que se direcciona a la agencia que pueden tener aquellos. Pero, por paradójico que suene, la cibernética observa, reflexiona, sistematiza y concluye con una perspectiva nueva sobre lo que en la actualidad harían las máquinas, asimiladas como organismos vivos con una lógica en su interior: “la cibernética pretende encontrar los elementos comunes al funcionamiento de las máquinas automáticas y al sistema nervioso de los seres humanos y desarrollar una teoría que sea capaz de abarcar todo el campo del control y la comunicación en las máquinas y los organismos vivientes” (1974, 92). Las máquinas modernas incorporan virtualmente partes inherentes a los seres orgánicos vivientes y supuestamente están diseñadas para reproducirlas.

Se pasa del orden maquínico, como campo de servicio, a la interacción con las tecnologías para hacerlas, si bien funcionales, además integradas al quehacer humano. Wiener, aludiendo a los trabajos de Turing, ya postulaba que “los expertos han llegado tan lejos en la confección de tales máquinas que podemos decir que el cerebro humano se comporta de un modo muy parecido a ellas. La construcción de mecanismos cada vez más complicados está contribuyendo, además, al conocimiento de la forma de funcionamiento del cerebro” (1974, 92). Las tecnologías empiezan a superar a los seres humanos, hasta modificarles; esto lo reconoce L cuando explica a X-Varela que los cronios superaron el maquinismo (las revoluciones industrial y tecnológica), su cultura y sociedad fue transformada por la tecnología, es decir, la revolución cibernética.

El problema que plantea además L es que, si se logra solo el servicio de la máquina, el ser humano cae en corrupción. Se refiere a que la máquina reemplaza la mano de obra y, con ello, un tipo de capitalismo salvaje que lleva a que el ser humano

empiece a buscar otras maneras de subsistencia. De lo que se trata es que no se pierda la dimensión del trabajo, tal como se ha dicho antes. Wiener explica:

cibernética procede de la palabra griega *kybernetes*, que quiere decir gobernante (timonel). De la misma palabra griega, a través de la corrupción latina *gubernator*, procede el término inglés *governor* (regulador), que ha venido utilizándose durante mucho tiempo para designar un cierto tipo de mecanismo de control y que fue el título de un brillante estudio escrito por el físico escocés [J.C.] Maxwell hace ochenta años. El concepto básico de Maxwell y los investigadores de la cibernética querían simbolizar al elegir este término era el de mecanismo de realimentación (*feedback*), del que el servomotor del timón de un barco nos proporciona un excelente ejemplo. (1974, 92-93)

El dominio de la cibernética lleva a entender el funcionamiento de máquinas y seres orgánicos y, a partir de ello, gobernarlos. Es sugestivo pensar que, en el modelo de la sociedad cronnia, la interacción/integración hombre-máquina hace de ellos los timones a los cuales es más fácil dirigir y controlar para el mantenimiento del sistema social y político imperante (el mundo Cronn).

La idea de que Cronn es un inconmensurable cuerpo biotecnológico se entronca con la idea de ser este una astronave (Correa 1983, 193). X-Varela es consciente de ello cuando dice, además, que “Cronn, más que un planeta o un sistema planetario, es una insuperable astronave. Segura, veloz e indestructible. Capaz de viajar durante millones de años con los recursos frescos y siempre renovados de dieciséis mundos. Con océanos insondables y continentes casi inexplorados que proveen de agua y alimentos” (1983, 146). Los técnicos y los vigías conducen tal astronave donde sus habitantes vienen a ser los timones: pues su dinámica, su energía productiva, el capital que generan y que es deseo, hace que tal nave se desplace perpetuamente, sin variación de tiempo en su interior. Maquínicamente es la constitución de un modelo de Estado-nación que sigue un patrón diseñado/formateado por una mente superior, ¿un modelo ideológico?, cuya premisa es el progreso/desarrollo social como direccionamiento. Es la máquina-Estado, el Leviatán, de Hobbes, “un hombre artificial, [con una] estatura y fuerza superiores a las del natural, para cuya protección y defensa fue pensado” (2011, 39). Según esta definición, el ser humano, el ciudadano estaría ahora pensado para proteger y defender al Leviatán, el Estado moderno, un ente superior que le determina. Los cronnios dirigirían su Leviatán, siendo ellos el combustible por medio del universo.

Este mundo maquínico, esta colmena regida por el ímpetu de las fuerzas sociales que están en su seno, fuerzas que además el Leviatán siente y a las que dota de todo lo

necesario para su vida, tiene otras determinaciones maquínicas. Es una gigante colmena-fábrica con una máquina reproductiva que emplea partes orgánicas (los propios cronnios como cuerpos-hormigas) con el diseño maquínico-cibernético, que crea seres incapaces de todo problema que les pueda afectar a la vida social en general. Es evidente que el proceso se hace en conjunción con la Mente, en cuyo poder está la “eugenesia y la eutanasia” (Correa 1983, 118) y el control de la población (pues hace estadísticas y con ello también decide la vida de los habitantes): tal Mente administra la muerte (1983, 119), del mismo modo que controla que las células más fuertes, conduzcan a seres a los que se los vuelve superiores, justamente para los oficios de vigías. Esta forma de gestión de la vida, en todo caso, supone que la máquina social, la máquina estatal-nacional seleccione a los más productivos y elimine a los más débiles, todo en bien de la Colectividad, ese sistema maquínico colmenar cuyo funcionamiento tiene contiene la paradoja de la esclavitud.

Es posible identificar rasgos similares y nuevos en *Zarkistán*. En ella, llama la atención la descripción que hacen de sí los zarkistanos respecto a una “inteligencia estratificada” o programada, como si fuera el de una computadora. Gracias a esta los zarkistanos dicen que su inteligencia (¿el *general intellect*?) guarda la experiencia y la transmite a otra generación, de tal modo, que los niños ya nacen sabiendo (Viteri Durand 1979, 37) o que las formas culturales se heredan genéticamente (1979, 40). La transmisión cultural sin perder el patrón original de conocimiento es sugerente ya que implica la idea de la enculturación donde la sociedad se asegura de que las nuevas generaciones adquieran forzosamente, mediante el inconsciente, los valores culturales y, con ello, la identificación y la defensa inherente del sistema social y político. Todo esto está ligado también a una política de uniones entre parejas y el control de los nacimientos por medios artificiales, “porque no permitimos que aparezcan tipos degenerativos y, a fin de no confrontar problemas morales, evitamos la existencia de ciertos seres” (1979, 38). Tal sociedad elimina la perturbación desde el instante de su gestación, lo que implica que solo los mejores sobreviven. El darwinismo social, en su dimensión eugenésica, se aplica desde generaciones pasadas y se replica en dirección al futuro en forma programada, hecho que ahora ya es una política asumida.

La presentación de un planeta especial dominado en su naturaleza sugiere que su sociedad se ha “perfeccionado” porque asumió el control como parte de su vida política.

Es ahí donde los zarkistanos se ven como un “solo Planeta, una sola humanidad zarkistana, [donde] no existe poder alguno sobre nosotros” (Viteri Durand 1979, 39). Es un sistema social autosuficiente, donde cada individuo se refleja en el modelo de la colectividad. Si en la antigüedad vivieron un régimen donde había trabajo asalariado, hecho que derivó en una amplia división y desórdenes, los zarkistanos en ese presente-futuro narrado por Hipólito, el trabajo se ha tornado en beneficio de su sociedad, controlado por el Estado, eliminándose la economía y con ello, un gobierno central, esto porque los pueblos de Zarkistán empezaron a dominar la técnica y la educación, además de lo pulsional y las pasiones de los seres racionales (1979, 74). Como en *Los Altísimos* y *La magia de los mundos*, se nota la constitución de un colectivo autoerigido en un Estado-nación afín con sus propios propósitos y destino histórico autodeterminado. De ahí que la idea de un solo planeta y una sola humanidad es la mancomunidad de intereses y un estado de diálogo ideal en la que todos han renunciado a su bienestar, incluido el ejercicio de la violencia. Por eso, la guerra no cabe, porque además se controlaron los sentimientos y la alteración genética con efectos en lo sensible. Igual que *Los Altísimos*, digamos que estamos ante un modelo enjambre, en una sociedad de tipo hormiguero, definida como “humanidad zarkistana casi homogénea y hermosa, y apta para sobrellevar todo género de contingencias” (1979, 40).

Tal sociedad tiene rutinas específicas como ser obrar algo dentro de ciertas horas específicas, para luego destinar el tiempo libre al arte y a la investigación (Viteri Durand 1979, 39). El trabajo es el marco de acción de esta sociedad colectivista. El trabajo se supedita a un tiempo fijo normado; se da dentro de un marco de relaciones telepáticas, lo que asegura la “conectividad” entre todos, al modo de una inteligencia colectiva o una inteligencia enjambrada; es decir, el trabajo es alienado, donde todos están cosificados, en sentido que son entes que sirven a un sistema y su existencia se justifica porque son conscientes de que sirven y se sienten productivos. Por ello, luego del trabajo, como un efecto de la alienación, direccionan su “energía” productiva al arte, comprendida en su sentido originario griego, de *techné*, es decir, al cultivo de una cierta técnica (Toulmin 2001, 264), además de la investigación, o sea, la observación y la deducción. Pero el trabajo es alienado. Dice Agamben (interpretando a K. Marx), si en el trabajo se objetiva la vida humana como una cualidad universal, en el trabajo alienado, se le arranca al ser humano el objeto mismo de su producción y, con ello,

también su vida de género humano (2005, 129). El trabajo alienado, en la novela, sería una forma de despersonalización, donde todos están conectados y controlados mentalmente; el modo social de salir de ello vendría a ser la sublimación por el arte. Pero, con vista a que todos los zarkistanos están convencidos de su utopía, tal desplazamiento, tal sublimación no será, si consideramos a Bachelard, una negación de un deseo, sino más bien, la reafirmación de un ideal (2005, 38), precisamente el ideal de su propia condición de sociedad altamente civilizada, espiritualizada.

La idea del control mental se extiende ahora al caso de la conexión con Hipólito. El experimento supone disponer de otras fuerzas, en este caso, humanas. Pronto descubrimos que, tras los experimentadores extraterrestres que investigan la conducta de Hipólito, está el “Profesor”. Es un controlador social; como él habría otros que detrás de los experimentos de sometimiento mental local y extralocal. Es decir, el modelo de Estado unido de Zarkistán es, como su inteligencia, estratificada, una especie de hormiguero, donde la amplia comunidad de zarkistanos saben de sus funciones dentro del sistema, cuyo control ha sido naturalizado y dispuesto en manos de los profesores, si se entiende a estos como expertos en las ciencias (Gómez de Silva 2001, 567).

En el modelo de gobierno, al no haber un poder determinativo y determinante, deposita en la comunidad zarkistana el manejo de su destino y de su vida. Dice el interlocutor a Hipólito: “—Nuestra moralidad se ha convertido en instinto de modo que nos queda poco espacio para problemas de esta índole. En cuanto a las leyes, no las necesitamos ya, porque todos saben lo que tienen que hacer” (Viteri Durand 1979, 44). La divergencia o la criminalidad, si es que se da, según el zarkistiano, es castigado con la modificación de algún individuo; esto es, interviniendo radicalmente en su cuerpo hasta volverlo en otro tipo de ser. ¿Es la insinuación a la castración operada de forma administrativa? ¿O es la imposición de otro cuerpo, uno normalizado, reemplazando en la parte del cuerpo maligno lo benigno? En cuanto a la primera, en la utopía zarkistana se anticipa al imaginario negativo (Jameson 2009, 364) con la breve insinuación (y es así como se lo lee) de su solución. Y esto puede conectarse con la otra pregunta, la cual se puede responder con Esposito quien nos dirá que la cirugía corporal es la aplicación de una prótesis, de la construcción operativa de otro tipo de sujeto, el reemplazo de/dentro un sujeto que no tiene vida, por otro que le permite conservar la vida (2005, 210-11), por paradójico que sea. Lo interesante en este esquema, es que, si todos los

individuos de la comunidad saben sus funciones, prescinden de las leyes y más bien descansan sus interrelaciones en lo moral, es decir, en la confianza de que sus semejantes obrarán con integridad y responsabilidad asumida. Es la cuestión de lo moral lo que prevalecería para que las relaciones sociales y políticas operen en armonía.

Zarkistán, por lo expuesto, es un emplazamiento en el que se ha llegado a un estado de existencia espiritual ideal. Sus condiciones de vida implican la aceptación de las determinaciones que todo el sistema se ha impuesto. Habría un orden moral, por lo que estamos ante una sociedad donde el comportamiento común es esencial, donde común implica que todos colaboran al mantenimiento de la comunidad, donde las tareas son compartidas y al mismo tiempo asumidas, donde todos, además que, si no son regidos por un poder superior, asumen que hay “profesores” o maestros que les vigilan. Igualmente, Zarkistán como comunidad intencional política global es científica. Su modo de vida y gobierno se dan con base en el conocimiento. Tal comunidad domina la telepatía como forma de conexión, relacionamiento o de comunicación; tienen, además, máquinas de control cerebral, con las que extienden su capacidad telepática (con proyección o trasposición de imágenes mentales) a otros universos, como es el caso del contacto con Hipólito en la Tierra. Para reproducirse usan medios artificiales y, como tal, la intervención genética para mejorar sus condiciones de vida (alargando los años de existencia) y la propia raza, de la cual están orgullosos. Intervenir genéticamente en sus cuerpos en la gestación y nacimiento ha hecho de ellos seres que vean los sentimientos como algo distante y secundario; inclusive dominaron los instintos, como factores hereditarios, para evitar problemas como la delincuencia o la propia guerra (Viteri Durand 1979, 38). Por otro lado, el dominio de la naturaleza los llevó a terraformar su mundo, creando especies mejoradas para consumo.

Por su parte, *Víctima de los siglos* muestra un emplazamiento tecnocientífico en el que el modelo del enjambre es igualmente objetivable. Sugerí que el hábitat de La Paz futurista se ha reconfigurado. En aquel, cuenta el narrador, viven los bolivianos formando un “enjambre [...] vuelan de un lado para otro” (Montenegro 1955, 111), usando para el caso “sillas voladoras”. Tal enjambre forma una colectividad, siendo sus componentes iguales. El ideologema del enjambre es similar a la de colmena u hormiguero en *Los Altísimos* y en *Zarkistán*, y también de la multitud deseante en *La magia de los mundos*. Notamos que una sociedad enjambrada supone una máquina

cohesionada, uniforme y proactiva. El hecho de que además “vuelen” alude a un enjambre de avispas o de abejas cuyo centro de congregación es la colonia. Por fin digamos, enjambre es un entorno autoorganizado donde la conducta de los individuos, si bien autónoma, además es interrelacionada: allá se da un comportamiento emergente donde “los agentes individuales en el sistema prestan atención a sus vecinos inmediatos antes que esperar las órdenes de arriba. Ellos piensan localmente y actúan localmente, pero su acción colectiva produce un comportamiento global” (Johnson 2001, 74).

En tal sistema se nota una forma organizativa. Aunque es observable el conjunto de la sociedad, el enjambre, nos damos cuenta de que está sobre este un grupo de “sabios” que a su vez son científicos especializados; ellos, en general, son médicos que observan todos los comportamientos y las reacciones nerviosas; realizan experimentos y estudios a escala psicológica y mental, además de controlar que la salud de los habitantes esté en condiciones adecuadas; tal trabajo se realiza en forma oculta; los sabios no se hacen presentes (Montenegro 1955, 139-40). El modo de control clínico y sanitario reafirma la idea de un mundo higienizado y un régimen de tipo médico como en *Barranquilla 2132*. El caso es que los sabios médicos observan, estudian y experimentan, sin que Franz se dé cuenta, con su cuerpo y su psiquis, y cuando han completado el proceso de sanación (similar a los astronautas de *La magia de los mundos*), autorizan al individuo a salir a la ciudad y, como tal, involucrarse con la vida de los bolivianos del futuro. El hecho médico tal como se describe involucra un factor que Foucault apuntaba como clave para referirse a la clínica y al discurso médico desde una dimensión política: la mirada (1978, 1). Dicha mirada, meticulosa, atenta, supone la vigilancia de lo externo y lo interno, donde la mirada se objetiva sobre todo a lo invisible, porque se descubre que la verdad no está en el mismo cuerpo sino en lo que este esconde, pero sobre todo cuando se comienza a hablar de lo escondido (1978, 7).

En *Víctima de los siglos* prevalece un régimen escópico que ausculta, que determina los movimientos de los individuos, bajo la premisa de la buena salud. En su modo experimental, tal régimen escópico, además se interioriza en lo sensible y en lo mental o lo racional; su área de interés es lo psicológico y su aplicación en la psicología clínica o, si se quiere, lo anímico-sensible y la medicalización, logrando que los individuos asuman el comportamiento de enjambre. Un hecho particular que hay que notar es que si en su vida anterior, en el siglo XX, Franz era un enfermo social (por sus

condiciones socioeconómicas, su asunción del racismo que le lleva a blanquearse, etc.), en la actualidad del futuro que se narra, él es curado por haber absorbido el gas longevina que, además, y según el médico que le acompaña, es propiedad del Estado, “único poder de la Tierra que explota aquella linfa de la vida, [la cual es administrada por este, y que] cumplidos los doscientos años nos priva de ella y en dos semanas nuestra destrucción es total, por cierto sin las escenas trágicas de la muerte antigua, sin entierros solemnes, sin duelos duraderos y sin la melodramática aflicción de los deudos” (Montenegro 1955, 126). Tal medicina permite la subsistencia larga de los ciudadanos, la cual es dada a todos y quitada del mismo modo. Tal régimen escópico, soberano, entonces, gestiona la vida y la muerte y la sociedad es consciente de que, no obstante, su período de vida es larga y saludable, al cabo de un tiempo calendario, deben morir. Como en *Zarkistán*, el mundo posible en Bolivia maneja a voluntad la muerte, dominando “esa fuerza creadora que aleja a la muerte” (1955, 125). Incluso se la legisla no porque la Tierra se haya superpoblado en el 6943, sino por el control biopolítico de la población se calcula y se permite la vida.

Relativo a la administración de la longevina además hay otro factor. Pues se le equipara con el antiguo petróleo (Montenegro 1955, 125). La longevina es un recurso energético que sirve para vivir. Si en el siglo XX el petróleo era un energético ligado a la productividad de las máquinas, se percibe que en el siglo LXIX es el cuerpo que, energizado por la longevina, es productivo: en la sociedad futurista boliviana, lo que se concibe son biocuerpos maquínicos. Para aprovechar su fuerza y mantener tal energía, además reciben unas pastillas como alimentos concentrados y sintéticos que deben tomarlos en las horas que antes habitualmente se comía. De ser así, no existen espacios de socialización, comida o compartimiento diario (igual caso en *Barranquilla 2132*) lo que derivaría en que los seres humanos están dedicados exclusivamente al trabajo, el cual se reparte en dos órdenes: el industrial y el comercial (1955, 206).

Puesto que se vencieron los problemas generados por el propio ser humano, al erradicarse la guerra, la polución, el desempleo, la delincuencia (Montenegro 1955, 148), la Tierra es una gran comunidad intencional global abocada a un crecimiento programado. La naturaleza incluso se ha vuelto fértil. En palabras de Axi, aquella es “la madre generosa del hombre actual” (1955, 207) y atiende a la población entera. Nuevamente se halla un esquema presente en *Los Altísimos* o en *La magia de los*

mundos: la supervivencia del enjambre/colonia/multitud depende de la productividad de sus componentes y su alimentación. Un círculo determinante se establece con esta operación, pues el trabajo no genera riqueza sino valor productivo que redundará en la calidad de vida de la sociedad. El comercio es apenas para el intercambio de materia prima para recargar la industria; dicho de otro modo, al no existir moneda de cambio (1955, 148), lo que se comercia no tiene el sentido de enriquecimiento ni de acumulación interesada, por el contrario, en el intercambio de materia (que se da en ciertos lugares de la Tierra ya predefinidos), está el contrato de su devolución en producto para sostenimiento de la vida urbana. Según este modelo, se habría descartado el capitalismo y, como tal, la prevalencia de ricos y pobres (1955, 148). La vida social supone que todos tienen los mismos bienes y nadie desea lo que otros tienen.

Hay a continuación un curioso apunte a querer comparar, por parte de Franz, el modelo de vida y de sociedad con el comunismo del siglo XX. Axi responde:

—Si Uds. entendían tal escuela, del mismo modo como la practicamos nosotros, bien puede ser así. Empero tengo mis dudas sobre los comunistas del siglo XX. Sé bien que este postulado político fue cruel y poco sincero en su lugar por llegar al gobierno. Asesinos, mentirosos y serviles, me parece que los comunistas de su tiempo fueron solamente el producto de una locura colectiva de la que se sirvieron unos cuantos hombres o grupos de hombres para manejar y utilizar en bien propio, las muchedumbres de aquellos tremendos días. Al final el hombre resultó diferente uno de otro como antes. Había amos y esclavos. Ricos y pobres. Poderosos y humildes. (Montenegro 1955, 148)

La sociedad boliviana futurista no se compara con la comunista, en la medida en que tal postura ideológica, reproduciendo lo mismo que prevalece hasta hoy en el capitalismo, al viabilizarse en un régimen y forma de gobierno, se convirtió en una forma de salvajismo que estableció diferencias y problemas. Amin, en un examen de cómo el capitalismo se afianzó más en el período de análisis objeto de este capítulo, señala que el régimen soviético, al querer construir el socialismo de Estado, hizo el mismo juego del capitalismo, al tomar su lógica, aunque sin capitalistas (1999, 26).

La opinión de Axi en la novela se anticipa a la presunción de Amin porque pone de manifiesto que el comunismo no era más que otro modo de capitalismo encubierto dentro de la estructura de Estado basado en el colectivismo. Entonces, lo que trata de exponer el boliviano, respecto al modelo de Estado y régimen en su región, es que allá la sociedad más bien se inscribe bajo un ideario de “política social” (Montenegro 1955, 149), con un Estado invisible, simbólico, regentado por convenio moral, “por una

agrupación de hombres que maneja la estructura social de la masa humana y cuya educación resulta especial para este servicio” (1955, 210).

En consecuencia, si tenemos una masa enjambrada y unos “sabios”, estos serían de dos órdenes: los médicos y los que saben administrar la sociedad. La clave de este tipo de sociedad es que ellos controlan y ayudan al desarrollo de la productividad dada por todos los individuos, no intervienen, sino que dejan amplia libertad de movimiento y acción a todos. Puesto que tal comunidad se autorregula, se autodetermina, el Estado es un aparato necesario, pero sin el peso de los modelos políticos autoritarios e incluso democráticos. Por ello, Axi resalta el hecho que el Estado existe solo por tradición, incluso tampoco es autoridad suprema; en este marco de acción, el boliviano del futuro más bien “coopera” con aquel trabajando, no como obligación, sino como un deber moral que supuestamente nace desde lo más profundo del alma (Montenegro 1955, 211). Se deduce que la autoridad es de la ciudadanía, gracias a su voluntad moral, la misma que es reconocida y fomentada por el aparato estatal. Lo curioso, a diferencia de otras novelas, donde se postula el laicismo, Axi declara que tal voluntad y obrar moral de la ciudadanía, se basa en el reconocimiento del gobierno espiritual de Jesucristo como “dueño absoluto de nuestra vida interior” (1955, 212).

Dado que el Estado es apenas una entidad simbólica, tampoco tiene policía. La premisa es que todos mantienen una moral pública y con ello se aseguran que la propiedad privada sea invulnerable, del mismo modo que, ellos cuidan, gracias a su compromiso moral, que exista orden (Montenegro 1955, 203). Si la policía es el correlato de la política, en el modelo expuesto de la novela, al no existir Estado-poder, tampoco existe una ideología política necesaria y, como tal, un orden policial; por algo Foucault señala: “Sin delincuencia, no hay policía. ¿Qué es lo que, para una población, hace tolerable la presencia de la policía, el control policial, si no es el miedo al delincuente?” (2010c, 605). El compromiso, mediante el trabajo y la especialización, hace que grupos de individuos velen por asuntos inherentes a la vida urbana, al cuidado de la urbe, a prevenir accidentes y, sobre todo, a la salubridad y la higiene (Montenegro 1955, 104); todo ello evita que nadie se desvíe de su curso y no ambicione nada.

Pero un hecho que sí Axi reconoce es que, aunque se desterraron las enfermedades, aún prevalecen las mentales, esta vez por efecto del trabajo. Franz virtualmente fue curado en lo mental, metáfora de haber sido reconocido como mestizo,

sin menosprecio de sus cualidades; esto se dio, como se dijo, de forma oculta. Axi dice que los sabios-médicos curan los males cerebrales desde sus gabinetes mediante el control mental y la telepatía (Montenegro 1955, 205).

Otra constatación de la pervivencia de la sociedad futurizada boliviana es, según lo indicado, tal control mental aunque no se ha descartado el lenguaje hablado con un idioma que ahora es universal y sintético,²³ es decir, tal lengua tiene las palabras o términos necesarios para la comunicación funcional (Montenegro 1955, 181).

Se nota que esta comunidad ha explorado la ciencia y la tecnología para bien común. El hecho de que sus sabios sean científicos y sepan administrar los recursos de la tierra para curar y para lograr mejor desempeño corporal, representa también a una sociedad biopolítica consciente del aprovechamiento productivo de sus recursos sociales y naturales, sin que se deterioren tal como sucede en el capitalismo moderno.

5.2. Proyectos de vida (no) futura

Según lo puntualizado, ¿qué tipo de proyecto de futuro/desfuturo inscribe la ciencia ficción escéptica metafísica? Diremos que *Barranquilla 2132* expone un proyecto con base en un régimen médico-policial. Es un liberalismo futurista biopolítico en la medida que controla a la población, sobre todo en su reproducción vigilada. *La magia de los mundos* se erige sobre un régimen biopolítico de control de la muerte; en la medida que la garantía de la vida sirve para mantener en vilo el sistema imperante. *Los Altísimos* representa un régimen de control médico-policial que determina la vida de los individuos, en tal sentido, su proyecto es totalitarista, el de un liberalismo controlado. *Zarkistán* es un proyecto imperialista para lo cual estudia a otras formas culturales. La perspectiva de *Víctima de los siglos* es médica; con ella se controla la vida de las personas y se incita a que ellas tomen la decisión de acabar con sus vidas; el proyecto se sustenta en virtud de los acuerdos ético-morales.

Consideremos a Foucault para referirnos al régimen médico expuesto en las novelas. Tal régimen supone un poder “productor de verdad, en un espacio organizado para esta producción permanezca siempre adecuada a este poder” (1996, 56). Una cosa

²³ Incluso se discute la diversidad idiomática que existe en Bolivia y Latinoamérica. En la novela, al establecerse un idioma universal, se desterraron todos los idiomas minoritarios porque, en opinión de Axi, eran peligrosos ya que contribuían a la falta de entendimiento nacional. La institucionalización de un solo idioma para él es la retoma de la idea de nación y su psicología (Montenegro 1955, 187-88).

era el régimen estético de Rancière, por el cual el sueño de lo real, de una utopía, se volvía en “el sueño del trastorno de la relación entre lo visible y lo decible, y lo pensable sin tener que usar los términos de un mensaje como vehículo” (cit. por Yúdice 2012, 226), es decir, se transformaba en otra cosa a la soñada, gracias a que en tal régimen estético prevalecía “el sistema de formas de lo que se da a sentir” (cit. por Martín Barbero 2012, 188). La paradoja de la sublimación de un deseo en otro producía una verdad literaria: el desplazamiento de una realidad a otra mejor, en el caso de las novelas analizadas, tiene que ver con el hecho de que cuando los personajes van a ese otro mundo posible, van cotejando lo que vivieron, lo que dejaron atrás, y como ya vienen “muertos”, su estado de revividos los torna en especie de enfermos, similares a los que el mundo posutópico evita o ha tratado de eliminar de su memoria. Otra es, con base en lo anterior, tratarlos, una vez que renacen, una vez que son “curados”, como niños-adultos que deben reaprender las normas de la nueva sociedad. La producción de verdad es hacerles reconocer que su enfermedad, parangonable con la enfermedad de la antigua comunidad, es una huella, pero a su vez, deben testimoniar del poder que ha permitido que no mueran; lo contrario sería su eliminación.

Han dice que la verdad parte de “una negatividad en cuanto se pone e impone declarando falso todo lo *otro*” (2016b, 23). Si la voluntad de verdad es institucionalizada, lo médico aparece como el medio para una “transparentación”. Un régimen médico es el de la biopolítica; pero hay que tener en cuenta que tal noción, si bien remite a la idea de cuidar la vida porque esta es productiva para el orden del Estado (concepto más anclado dentro de la revolución industrial y el positivismo), en el siglo XX, en el período de crisis de entreguerras, tal noción cambia su sentido en relación con la inmunización, tal como nos dice Esposito, y con arreglo a sus postulados: si la biopolítica del XIX estaba articulándose para consolidar la *communitas*, es decir, la comunidad con base en la deuda o al deber, para lo cual los individuos debían ser organizados para restituir una deuda o una obligación, porque una vez constituidos en naciones y en Estados que los representaren, tendrían que donar sus esfuerzos para consolidarles (2003, 29), la del XX se da en función de la *immunitas* o la necesidad de proteger la comunidad de los peligros o de las enfermedades exteriores.

En la *communitas* emergen portadores que ponen en riesgo a la nación, por lo cual es necesario la particularización de los individuos y su sometimiento (2005, 15). La

pregunta de la que parte Esposito es: “¿Por qué, al menos hasta hoy, una política de vida amenaza siempre con volverse acción de muerte?” (2011, 16). El interés anterior era la ciudadanía en cuanto a la productividad del Estado-nación, en la nueva configuración aparece que dicho Estado está siendo amenazado: por ello la idea de que una “política de vida” se convierta en “acción de muerte”; no sería la política interna de cuidado de la vida, sino otra que amenaza desde lo exterior;²⁴ la metáfora es la del virus que se presiente e ingresa, que interfiere en la vida del Estado-nación, si se ha entendido que en ella están integradas la nación dominante y el pueblo en su estado de subsunción. Al respecto, pensemos en que las representaciones literarias de la ciencia ficción andina de la época estudiada, presenta a la sociedad, a su aparato subestructural, como el de un organismo vivo, como el de un cuerpo biomecánico donde el común está allá, como carne o músculo, aunque quienes lo organizan, lo determinan, lo segmentan en parcelas productivas, son dirigentes, individuos, ya no industriales (modelo utopista antiguo), sino intelectos (una Mente, unas mentes) que tienen para sí la estrategia de la cibernética para el gobierno de dicho cuerpo orgánico, de dicho cuerpo social.

La biopolítica, cuando toma para sí la vida de la comunidad (ya no es el trabajo material), lo que produce es la aparición del rostro del gobierno, rostro que, mimetizado en alguna disciplina (por ejemplo, el periodismo en *Barranquilla 2132*), tiene los rasgos de lo policial. Si se hace cargo de la vida, su control, lo que le define es identificar y separar lo enfermo, lo parasitario: el mal “exterior” incrustado en el cuerpo de la nación. Esto lo comprendemos de Esposito para quien la biopolítica ahora tendría que ver con la “protección negativa de la vida” que implica la inmunidad (*immunitas*):

acaso la dimensión a la vez más general y más intensa de esta deconstrucción constructiva incumba a ese paradigma inmunitario, que constituye el modo peculiar en que hasta ahora se ha presentado la biopolítica. No hay otro caso en el que su semántica (la protección negativa de la vida) revele a tal punto una íntima relación con su opuesto comunitario. (2011, 22)

La protección negativa de la vida es el énfasis de la biopolítica del siglo XX; es la manera por la cual se pretende salvar o, en su caso, refundar al cuerpo estatal-social.

²⁴ Hay que anotar que Rogers es testigo también de que la Barranquilla de 2132 cambiada está además está amenazada (como el mundo entero) por un desquiciado científico, quien pretende convertirse en dictador, quien sobrevuela la Tierra en un aerostato y lanza bombas (Osorio Lizarazo 2014, 89 y sigs.). Desde el inicio de la novela, se postula que la sociedad y la comunidad intencional política del futuro tampoco vive del todo estable: el modelo liberal ahora tiene un peligro mayor, una dictadura externa.

Inscribamos algunos indicadores de lo dicho en las novelas de ciencia ficción escéptico metafísicas andinas: a) Sus personajes van a otro mundo a ver y por ese efecto se convierten o son llamados a testimoniar de ese nuevo mundo; la función de testimoniar que antes señalé con Valéry-Agamben se complica ahora porque no solo se trata de ponerse en lugar del otro, sino también estar en el límite de un mundo (2008, 126); es curioso que los personajes que “viajan” de un mundo consolidado a otro posible, deban ponerse, o se los coloca en el límite si se piensa en este término también como lo “liminar”, el umbral de algo, o lo *liminal*; su estado es de suspensión para ser integrados, dentro de un ritual, en la comunidad nueva;²⁵ ¿acaso esto es el efecto, igualmente, del distanciamiento cognitivo de la ciencia ficción, que lleva a que el lector se haga una representación producto de ese proceso de testimoniar? Tal representación también sería liminal, inestable y fronteriza, porque, aunque pretendemos maravillarnos del mundo andino futurista, percibimos que en él hay algo de negatividad, lo mismo que los personajes observan. b) En todo caso, en tal estado supondría considerar a dichos personajes como “monstruos políticos” (Giorgi 2009, 323) de la vieja nación cuya presencia altera y problematiza (habría que ver los papeles de Néstor y Ángel en *La magia de los mundos*); ellos aparecen en una brecha dentro del territorio futurista, en el umbral de un espacio-tiempo, en un agujero de ese mundo posible; por tal motivo, sus estados de “monstruos liminales”, como dice Turner, les hace personajes ambiguos y, por ello reconocibles gracias a sus rasgos familiares (son seres humanos provenientes de naciones liberales que aún-no se han concretado, son seres que se han “sacrificado”), al mismo tiempo que desconocidos por los rasgos no familiares (vienen de un pasado del cual las comunidades futuristas tienen historias/noticias terribles, tienen hábitos en desuso, además considerados de perniciosos, se les ve como excéntricos); por eso mismo son metáforas (1974, 31) de alguna historia la cual no se puede borrar. c) La idea de que aparecen y se sitúan en umbrales, hace pensar que penetran en un intersticio de la comunidad intencional política, en la brecha de la aparente sociedad ideal; aunque se

²⁵ El concepto de liminalidad fue elaborado por el antropólogo Turner. Él lo define así: un estado o situación donde los individuos “no se sitúan ni aquí ni allá; están en medio o entre las posiciones atribuidas y ordenadas por la ley, las costumbres, las convenciones y los ceremoniales. Sus atributos ambiguos e indeterminados se experimentan por una rica variedad de símbolos en aquellas sociedades que ritualizan las transiciones sociales y culturales” (2011, 95). Es un espacio de frontera que incluye y excluye, un espacio que es de indeterminación, algo que puede también ser calificado como de suspensión. El hecho de que se esté “fuera o en la periferia de la vida cotidiana” (1974, 47) es la colocación de alguien en estado de “muerte simbólica”.

quiera ver su introducción como un hecho providencial, gracias a que traen noticias del pasado, desde ya habría que indicar que tales personajes liminales entran en alguna fisura de ese mundo ideal; esto quiere decir que las sociedades futuristas andinas no son “perfectas”, sino al contrario, tienen pliegues, por los cuales el viajero del tiempo también ingresa. d) Habría que ponderar acerca de lo que ellos ven y son obligados (aunque esto se puede ver, a la par, como un acto “voluntario”) a testificar; son mundos donde el mal está presente, pero que el poder trata de simularlo con un régimen estético; tal régimen sería el sostén de otro, el del régimen médico con base en la biopolítica.

Esposito, tomando en cuenta a uno de los precursores de la noción de biopolítica, J. von Uexhüll, señala que para este habría que “formar un estrato de médicos de Estado, o conferir al Estado mismo una competencia médica, capaz de regresarlo a la salud mediante la remoción de las causas del mal y la expulsión de sus gérmenes transmisores” (2011, 30). En *Víctima de los siglos* probamos tal Estado con su estrato de médicos, o el mismo Estado-nación que “medica” y cura al enfermo social, al mestizo blanqueado, quien esconde su condición de relegado mediante las drogas; y esto se lo hace desde una dimensión superior, desde los gabinetes invisibles de médicos quienes, además usan la telepatía y la mente. Lo propio en *Zarkistán* (con los experimentadores) ni qué decir de *La magia de los mundos*. La competencia médica en los modelos de sociedad descritos se representa mostrando a los emplazamientos urbanos como laboratorios o ciudades-sanatorios. Lo más explícito son los laboratorios volantes en *Barranquilla 2132*, o las casas transparentes de *Víctima de los siglos*.

Dice Latour que “los laboratorios son lugares excelentes para comprender la producción de la certeza. [...En ellos] hay siempre un universo preconstruido que es milagrosamente al de las ciencias” (2001, 45). A la vista de un científico, en aquellos se produce lo que es seguro para la sociedad, sobre la base de un mundo de conocimientos ya probados. Tal tesis da la razón a Foucault cuando decía que la medicina, el poder médico, era el espacio de producción de cierta verdad. En Foucault la verdad es: “un conjunto de procedimientos reglados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados. [Aquella] está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que le acompañan, al ‘régimen’ de verdad” (2010g, 390-91). Implica un discurso ya determinado, consensuado, producido por el poder al que los

individuos/comunidades se sujetan y le corresponden al ser fruto de sus determinaciones. Produce la relación con el poder (en el sentido de la tesis del amo y del esclavo hegeliano), su reconocimiento y su régimen de sujeción. Según esto,

Cada sociedad posee su régimen de verdad, su 'política general de la verdad': es decir, define los tipos de discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar a unos y a otros; las técnicas y los procedimientos que son valorados en orden a la obtención de la verdad, el estatuto de quienes se encargan de decir qué es lo que funciona como verdadero. En sociedades como las nuestras la 'economía política' de la verdad se caracteriza por cinco rasgos históricamente importantes: la 'verdad' se centra en la forma del discurso científico y en las instituciones que lo producen; está sometida a una constante incitación económica y política (necesidad de verdad tanto para la producción económica como para el poder político); es objeto, bajo formas diversas, de una inmensa difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social, pese a ciertas limitaciones estrictas); es producida y transmitida bajo el control, no exclusivo pero sí dominante, de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación); en fin, constituye el núcleo de todo un debate político, y de toda una serie de enfrentamientos sociales (luchas 'ideológicas'). (Foucault 2010g, 389-90).

En las novelas de ciencia ficción escéptico metafísicas andinas los diseños de sociedades/comunidades políticas tienen sus políticas de la verdad: en *Los Altísimos* y en *Zarkistán*, mediante dispositivos obligan a los personajes a adquirir el lenguaje, es decir, la ideología (Adorno 1971); o se articulan lenguajes económicos con los que se comunican/transaccionan (*Barranquilla 2132*, *Los Altísimos*, *Zarkistán*); se hacen imperativos discursos sobre la limpieza, la transparencia, la salubridad. La sanción de otros discursos está implícita en las políticas del silencio, del aislamiento de los cuerpos, de la separación de las casas, del trabajo colectivista sin reclamo alguno. Contra la presunción de que las novelas estarían representando el totalitarismo de los regímenes socialistas o comunistas de mediados del siglo XX, más bien son imaginaciones de mundos futuros posibles de proyectos políticos liberales/neoliberales que igualmente adquieren el carácter totalitarista y/o dictatorial. Foucault lo reafirma:

El liberalismo, el nuevo arte del gobierno conformado en el siglo XVIII, implica en su esencia una relación de producción/destrucción con la libertad. [...] Es preciso, por un lado, producir la libertad, pero este mismo gesto implica que, por otro, se establezcan limitaciones, controles, coerciones, obligaciones apoyadas en amenazas, etc. (2007, 84)

Y es que estas representaciones de sociedades neoliberales parten de ese modelo médico preponderante y del control societal: se produce la verdad de la libertad (como

X-Varela en *Los Altísimos*, quien si se mueve en libertad, con el fluido de identidad es controlado por el biomecanismo de Cronn), del mismo modo que se hace reconocer otra verdad, la del poder mismo que limita (como las políticas de desaparición de los sujetos disfuncionales en *Barranquilla 2132* o *La magia de los mundos*, donde los órganos de los desechables son piezas para rearmar otros cuerpos).

Pensemos en la ciudad como el gigantesco laboratorio de ese sistema-régimen biopolítico: el laboratorio de experimentación y de experiencia médica. Si se coloca en este, si todos en la *polis* están dispuestos como monstruos políticos liminales, siguiendo a Turner (1974, 31), donde la vida cotidiana está en suspensión constante (el *inmunitas*), percibimos que la atmósfera de las supuestas utopías del siglo XX, es la de control, de algo que está sobre todos, como una pesadez que no se siente (son los tubos-ojos de *Barranquilla 2132* o las pantallas de observación de *La magia de los mundos*, etc.), lo que prevalece es más bien un aire de muerte, porque la amenaza del mal es básica.

En un ámbito así el ejercicio del biopoder es notorio. Para Cavalleti tal biopoder, su imposición, tiene que ver con la “espacialización” de la población (2010, 18). La espacialización conlleva un diseño urbano para ubicar a los individuos en celdas, en retículos, donde “toda célula habitacional pertenece a [un] macroorganismo” (2010, 18). ¿Es una cárcel? Esto significa que todos los personajes y las representaciones discursivas que se hacen en las novelas de ciencia ficción andinas creen y están convencidos de su libertad, cuando en realidad esta no es más que algo constreñido, limitado, una ilusión; la libertad es solo sostén de la estructura de poder. Bloch nos lo advierte al referirse a *La República* de Platón, considerada erróneamente un texto político para el logro de una sociedad socialista o comunista:

Se trata de un equívoco productivo. [...] En su propio lugar, el Estado mejor de Platón tiene, desde luego, otro aspecto; lo que Platón soñaba y deseaba [...era] un reino eclesiástico, medieval e incluso clerical-militar. Y mucho antes de que la libertad encontrara su utopía política. *La República* de Platón había utopizado el orden. Un orden espartano acabado, con hombres como pedestales, muros, ventanas, en el cual cada uno es solo libre para su función sustentadora, protectora o iluminadora dentro de la arquitectura total. (1979, II:32)

La libertad se direcciona al orden; quien la tiene para sí debe estar consciente que es poseedor de un ladrillo que sustenta la arquitectura del poder. Pero pensemos que el poder tampoco es algo evanescente, sino la misma acción del Estado-nación, de quienes están en su seno (la comunidad), contra aquellos que ahora son ahora puestos

en estado de inmunidad, en estado de liminalidad (los mismos de la comunidad). La libertad vendría a ser además la feromona que une al común y que individualiza al sujeto de control (como en *Los Altísimos* o *La víctima de los siglos*).

El escenario es de sociedades futuristas donde todos son hormigas trabajando mansamente en enjambre. Viven la experiencia despreocupada de la colectividad: es la ilusión del paraíso terrenal. El problema está en que el estado de letargo colectivista sirve al poder. La experiencia del laboratorio, desde el punto de vista del científico observador, del ojo del poder, es corroborar hipótesis, definir mejor los comportamientos, estimular y recoger índices de impresiones (Mead 2009, 54). En los laboratorios se ejercita la economía política de la verdad, en el mismo sentido de Foucault, cuando señala que la producción de verdad es de las sociedades cuyas políticas se basan en discursos científicos y que, en el caso de las novelas estudiadas, implican, mediante discursos pseudo-científicos (porque para la construcción de los mundos posibles de la ciencia ficción se requiere de tales explicaciones), la demostración de sociedades/comunidades donde el ser humano se ha vuelto funcional. Mead plantea, desde el encuadre conductista que, “cuando llegamos a ser persona, alcanzamos cierta clase de conducta, cierto tipo de proceso social que involucra la interacción de distintos individuos, y que, al mismo tiempo, involucra a individuos ocupados en una suerte de actividad cooperativa” (2009, 148). Esto significa que, los individuos se constituyen en personas, en identidades, a las que les constriñe su medio ambiente y sociedad: “el medio controla al individuo en lugar de ser controlado por él” (2009, 202). Las metrópolis futuristas de las novelas de ciencia ficción escéptica metafísica, al ser macroorganismos, donde se concentran las fuerzas productivas, y cosmópolis, donde su dinámica se irradia hacia otros confines para buscar recursos, suponen formaciones sociales con libertad limitada, fijada/calculada por el entorno.

Por eso hay que decir, además, que las ciudades globales, las ciudades-planeta, están definidas por redes, tramas, tamices, donde la reticulación hace pervivir al macroorganismo, cuyos órganos, los ciudadanos, asisten a cuidar su estructura. Si importa en estos gigantescos laboratorios la productividad es porque con ella se alimenta al Leviatán. Para “sentir” el movimiento de sus habitantes, es que el biopoder de este macroorganismo espacializa o distribuye las fuerzas productivas. La biopolítica

es un régimen que se mimetiza con lo biológico (sentir y conformar un cuerpo social); rige con lo médico-político (observa y controla) (Cavalletti 2010, 18).

Para el caso, es primordial el modo de observar los comportamientos. Aludí a los regímenes de miradas panópticas y escópicas. Son las miradas que denotamos en las utopías fundacionales. Pero ahora el panoptismo y lo escópico están unidos a la idea del laboratorio: las miradas son siempre hacia la otredad “enferma” (al inmune, donde todos son inmunes) o hacia la otredad destructora de su entorno y de su sociedad (y acá el tema de la bomba atómica en el caso de *Víctima de los siglos* es un signo).

Echeverría decía, respecto al *Angelus Novus* de Benjamin, que el ángel de la Historia presentaba la fuerza indetenible del progreso (el utopismo de las ficciones fundacionales), cuyo paso dejaba en ruinas el pasado; él daba

la espalda al futuro, [sin mirarlo]. El futuro [vendría] sobre la Historia sin que ella lo vea; no es algo que pueda ser pre-visto. ¿Hacia dónde [estaba] dirigida su mirada? No hacia las generaciones futuras o hacia un futuro posiblemente luminoso; [estaba] dirigida al pasado, a lo vivido, a lo que le [era] máspreciado, al mundo en donde estuvo y que fue el escenario de su drama. (1998, 143-44)

¿Acaso importa en las novelas de ciencia ficción escéptico metafísicas el pasado? Los laboratorios-ciudad, una vez que presentifican la Modernidad, al progreso, asemejan a los ángeles de la Historia; pero el tema es que su mirada se detiene en el presente-contemporáneo; mientras los personajes añoran su vida anterior, las sociedades futuristas les insertan en su mundo y les reeducan, le inculcan una nueva mente por la fuerza/por el miedo a la muerte (pensemos en los fluidos de identidad o el ejercicio médico-telepático). No cabe dar la espalda al futuro, sino más bien al pasado. En los regímenes de observación-mirada panóptica/escópica tampoco hay pre-visión, pronóstico, sino más bien la seguridad de que en un Estado inmune todo esté seguro.

5.3. Versión de la realidad con base en el mal

Señalemos ahora que la versión es la coartada para validar que se vive en una realidad futura mejor, aunque ya comprobamos que esto no es así. La inversión es esta: el presente-futuro es mejor que el pasado-presente, aunque pronto surge el contrafáctico: “si esto sigue así...”. Por eso, distinto de las utopías fundacionales, en la ciencia ficción andina escéptico metafísica, en el modelo de sociedad y cultura nacional

fracasas, enfermas, cuya debacle, si bien ha impulsado a otro futuro, todavía el mal es una amenaza; la cura se da inoculando el antivirus que contiene ese mal.

5.3.1. *El cadáver del padre/de la Patria*

En conexión con el origen, afirmemos que la nación del XIX nace como entidad fracasada: la nación de origen, en las ficciones prospectivas utópicas, es casi un aborto; y ese “casi” implica que no nace del todo y que se prorrumpo al mismo tiempo. Tal entidad conoce una realidad, la suya, atrasada y se confronta a otra, la Modernidad europea, pujante, paisaje de maravillas tecnológicas y científicas. La nación como hija del europeo a quien le rechaza (durante el proceso independentista), reniega, en el caso de las utopías del positivismo del mundo andino de tal hecho y quiere volver abrazar al padre, el cual se piensa que ya no está en el pasado, sino en el futuro: no es la Patria de origen, sino la Patria deseada. Por eso en la temprana ciencia ficción se pone en evidencia un nuevo hecho de origen: se quiere saber cómo es el padre moderno (no el padre fundador): la nación futurista se identifica más con el padre moderno europeo. Un escenario distinto se prefigura en las novelas de ciencia ficción escéptico metafísicas.

En *Los Altísimos*, X-Varela pregunta quién construyó tal sistema planetario. Percibe que en las bases de muros están unas calaveras descomunales, semienterradas. L dice que “ellos”, los “Altísimos” (Correa 1983, 185), los edificadores de Cronn; tales seres, muertos hace milenios, “eran tan altos como un rascacielos de setenta pisos” (1983, 59). Ellos terraformaron la Tierra y Cronn, forjados según su propia inteligencia. Pero ¿quiénes eran “ellos”? Los Altísimos vivieron alguna vez en los inicios del universo, formando todo lo existente. Cronn y la Tierra (y otros mundos poblados) serían la manifestación de sus logros de ingeniería. Los Altísimos hicieron los mundos y pusieron en ellos a los seres humanos, a los cronnios, a los seres mortales como juguetes insignificantes (1983, 186) y los espacializaron, en términos de Cavalleti; la conciencia de la pequeñez humana estaría dada con la idea de la contemplación del espacio infinito, donde se quiere hallar, en la voz del narrador, a Dios (1983, 186). La cuestión es que el ser humano-cronnio olvidó a su padre formador y he ahí su miseria.

Advirtamos que los Altísimos, seres inconmensurables, no son deidades, sino ingenieros de todo el sistema-universo. Se extinguieron y dejaron su obra en los seres del tiempo para que estos los gobiernen. Sacaron a los cronnios de su planeta porque su

sol estaba por extinguirse y los conminaron a vivir en el sistema de Cronn, “un astro negro”; en él se les garantizaba “la supervivencia; sería la raza más poderosa de su cosmos. No había dónde elegir. Nuestro pueblo no tuvo otro remedio que agachar la cabeza” (Correa 1983, 192). El modo cómo L cuenta y asume el designio impuesto por los Altísimos connota una desazón, una cierta autoconciencia de un destino trazado.

Si bien los Altísimos se extinguieron como cuerpos (lo que se manifiesta en las calaveras que están en las bases de los muros del planeta), L tiene conciencia que ellos perviven en otra dimensión. De ahí que el planeta asemeja a un gran cuerpo orgánico, un ente biomecánico gobernado bajo ciertas determinaciones: “Su objetivo verdadero es desconocido. Cronn no es sino un ingenioso transmisor y receptor de enigmáticas ondas, probablemente mentales” (Correa 1983, 193). Uno es la orden de ese planeta-sistema y su actividad biomecánica y otra su naturaleza con los seres que la pueblan.

Lo que constatamos en esta parte de la novela es la memoria de los fundadores. A pesar de su desaparición, sus calaveras están allá como cimientos de la sociedad y planeta. Tal memoria nos remite a una serie de imágenes: a) el universo fue creado por entidades racionales, sin dada de divinidad; b) los creadores o fundadores usaron principios físicos y mecánicos, además de los biológicos y químicos; c) ellos instituyeron las normas de funcionamiento y los principios de convivencia, con jerarquías de comando, las cuales hicieron de aquellas sociedades “perfectas”, eficaces y perdurables, libres de males; d) la diversidad de generaciones, o fueron olvidando a sus creadores, o solo las constituyeron en monumentos que recuerdan su fundación.

Unas son las imágenes de “padres” enterrados y otras los viajeros en el tiempo, los “resucitados” en otro mundo, como huellas de esos padres fundadores.

Es claro que Rogers, X-Varela, Néstor y Ángel, Hipólito o Franz son las metáforas de naciones viejas y enfermas, o naciones que surgieron abortadas; incluso, son remisiones a los viejos liberalismos no concretados en Latinoamérica. Como huellas reaparecen en los cimientos de edificios modernos (*Barranquilla 2132*), en entidades financieras (*Víctima de los siglos*), en naves (*La magia de los mundos*). Serían las calaveras enormes de *Los Altísimos* las que, a su vez, nos ponen entre dos fronteras: la del recuerdo de los padres y la alegoría de que se venció a la muerte. Lo que conflictúa a los que viven en las tramas del tiempo futuro de las novelas es que tales calaveras

revivan, les hablen, les recuerden su estado de seres sociales que han subvertido a la primera forma de libertad, esa que podría crear, en definitiva, entidades futurizadoras.

Por ello, en *La magia de los tiempos*, Ángel es un excéntrico, es alguien que molesta, porque no se adapta al Estado paradisíaco. Es el recuerdo de las naciones primigenias trabajadoras, creadoras de utopías, aunque ellas hayan fracasado como en *Platonía* de Aguirre Achá. X-Varela, por su parte, es alguien que pregunta, asumiendo el dilema de Hamlet, porque ante sí tiene las calaveras de la Historia. Y esto también remite a otro hecho: puesto que tales naciones primigenias bebieron de otras naciones y de otros idearios, sus calaveras nos conectan también a dichas luces de la Modernidad. Derrida, leyendo a Válerly (y este a W. Shakespeare), nos dice que estar ante la calavera es enfrentar un saber, el de quien es dicho cuerpo y el lugar que ocupaba, así como de qué sarcófago ha emergido, porque su confusión haría que otros cuerpos, lugares y nichos sustituyan a lo irremplazable (1998, 23). Pues si es que habría que hablar de naciones, si es que habría que olvidarlas, el peso de sus historicidades no nos haría olvidar que con ellas están presentes aún espectros bien definidos.

Los padres fundadores acechan. Es la historicidad de la Modernidad que asedia. Y aunque los Estados-nación se esmeren en mostrar el mundo utópico que han fundado, donde, además, se refundaron a sí mismos sus habitantes como transhumanos, siempre estará, además de las calaveras, el museo. Dentro de los laboratorios-ciudad, el museo sirve para recordar a todos lo patrimonial, el cual, como dice Agamben, también opera como medio de dislocación, de acumulación para que el ser humano ya no se reconozca, para que lo visto le sea extraño (2005, 179), para que el conocimiento anterior sea rastro, mas no camino. La idea de lo patrimonial remite pronto a lo patrio: ¿la noción de Patria ya no tiene el significado de su origen? ¿A qué padre reconocer? Derrida habla de los espectros (Kant, Hegel, Leibniz...) de la Modernidad que asedian como los fundadores de un lenguaje (1998, 23); Anderson antes decía que “el censo, el mapa y el museo [...] engendraron dialécticamente la gramática de los nacionalismos” (2007, 14-15); estos ayudaron a imaginar los dominios de un Estado colonial: “la naturaleza de los seres humanos que gobernaba, la geografía de sus dominios y la legitimidad de su linaje” (2007, 228-29); nótese en esta última referencia que el museo nos pone en la cuestión del linaje, o si se quiere, de la supuesta “raza” de pertenencia.

Alarco, en *La magia de los mundos*, representa tal tensión con la defensa que hace Heliodoro de Néstor, señalando como este y Ángel llegaron: “Es el sarcófago que ha guardado y nos trae el lenguaje de la antigüedad. [...] Es el hombre” (1952, 92). Para los Paradigmas los astronautas, son la muerte; seguir en su compañía: “—Sería como ponernos un traje imperfecto, que de antemano sabemos nos ha de derribar. Para suicidas, con los mortales basta” (1952, 93). Es decir, el sarcófago, la nave de Néstor y Ángel es un museo de la muerte. El ser humano anterior al futuro presentificado es el lenguaje una Patria perdida a la cual ya no se desea, ni añora ni se busca.

En *Los Altísimos* hay otra alusión. La mujer A lleva a X-Varela a conocer un museo; esto en respuesta a la inquietud del chileno respecto a si hay policía. A le dice que no hay policías, pero sí una autoridad central, sobre la cual se puede conocer más en el museo (Correa 1983, 110). En esta parte nos enteramos que ella es una “inspectora”; ¿de qué? Ella fiscaliza que todos estén obrando para el bien de la colectividad y “disfruten” de su libertad ajustada (porque reconoce que los cronios son incapaces de usar su libertad (1983, 115)). Llevar al chileno al museo es para mostrarle lo suprimido y lo ganado: lo abolido es el amor, el afecto, lo sensible, las relaciones entre individuos, el matrimonio, etc.; lo ganado es la raza intelectualmente superior (1983, 116).

Y he aquí la dislocación, pues el nacionalismo y el racismo son como defensas ante el mal exterior; el laboratorio-museo de la ciencia ficción escéptico metafísica, mediante el distanciamiento cognitivo, nos ayuda a concienciar acerca de la amenaza del mal exterior, sobre el cual hay que actuar. Arendt, cuando analizaba la emergencia del nazismo, daba cuenta de que el nacionalismo alemán se identificaba con el antisemitismo y brotes de xenofobia, lo mismo que en el comunismo de la antigua Unión Soviética, el nacionalismo era usado para alimentar prejuicios de las masas; unos afirmaban la superioridad de la raza, los otros, el peligro de la amenaza exterior, patentizada por los burgueses desterrados (2004, 47 y sigs.).

Habría un miedo disimulado en la manifestación discursiva dentro de la ciencia ficción escéptico metafísica andina: la raza superior se declara inmortal, la que ha dominado a la muerte (si no la ha vencido); proclama (alguna tesis nacionalismo de por medio) que la exterioridad es la que contaminará y envenenará su atmósfera y cuerpo, supone admitir incluso ese mundo futuro-presentificado es un mundo débil, es un

mundo también enfermo. Aunque se quiera olvidar la calavera (“la caducidad de la existencia” (2005, 122), nos recuerda Cirlot es su simbolismo), ella está ahí.

Raza y nacionalismo son dos ideologemas con los que se tapa el pasado o la calavera ominosa. De hecho, el ejercicio del mal en nombre de la colectividad conlleva el ideal nacionalista bajo una gubernamentalidad que invoca la unidad de todo el territorio, la unidad de la voluntad de todos los ciudadanos y los que están en la tarea de gobierno, lo que deriva en que el amor a la nación y al Estado-nación. Es la expresión de un sentimiento y la concreción de un movimiento que permite que tal amor se traduzca en la acción de todos para proteger el Estado. Por eso, dice Gellner que

Ya sea como sentimiento, ya como movimiento, la mejor manera de definir el nacionalismo es atendiendo a este principio. Sentimiento nacionalista es el estado de enojo que suscita la violación del principio o el de satisfacción que acompaña a su realización. Movimiento nacionalista es aquel que obra impulsado por un sentimiento de este tipo. (2008, 13).

El principio de unidad política se puede ver en el sentimiento ya sea de lucha contra quien vulnera aquel, o en el logro de los objetivos que encierra un horizonte, lo que se manifiesta, en un movimiento. Este se orienta a enaltecer el presente-futuro para crear la nación (Gellner 2008, 80) que prefiere olvidar y criminalizar al pasado ominoso. En este marco, Balibar indica que las nociones y discursos de nación y raza fueron cercanas (aunque en algún momento se nieguen), llegando a que incluso, en el caso del nacionalismo, cuando este se vuelve movimiento en el seno del Estado, encubra el racismo (1991, 63), si se comprende que todo nacionalismo, al menos desde un punto de vista objetivista, se desentiende de la diferencia, de la etnicidad, en aras de la unidad (Gellner 2008, 14), invirtiendo la relación social y humana en una amenaza. De ahí que la noción de raza es ideológica (Luhmann 1998, 228; Mignolo 1998, 30; Arendt 2004, 237; Van Dijk 2005, 30), porque restablece la diferencia de modo contradictorio en un discurso de supuesta igualdad o de unidad colectivista en tanto la idea de raza invoca un tipo de esclavitud necesaria, ahora actualizada por el espacio-tiempo del capitalismo, porque se requiere de supuestos inferiores como combustibles para la dinámica de la producción (A. M. Butler 2015, 109), hecho evidenciable en las novelas con las figuras del trabajo robot y de los enjambres de seres humanos que sirven y son sacrificados en función de la dinámica que exige cada sistema.

5.3.2. *La causa de la necesidad del orden*

¿Cómo enfrentar el imaginario del espectro del padre ausente/aborrecible? La estrategia es la autodefinición. El presente-futuro se justifica como nuevo mundo dado el anterior (pasado-presente). En *Barranquilla* 2132, el narrador habla del desastre nacional causado por políticas económicas:

Alrededor del año 2000 imperó sobre el mundo la más tremenda de las miserias. Los hombres no encontraban trabajo [...]. Las máquinas habían terminado por desalojar a los obreros, las máquinas lo hacían todo. [...] Las antiguas teorías habían establecido que los hombres podrían encontrar la felicidad definitiva cuando no les fuera preciso trabajar, cuando todo pudiera lograrse mecánicamente, cuando por tal causa los precios de los objetos se pusieran al alcance de los más miserables [...]. Los pueblos se negaron a pagar los impuestos, los gobiernos no pudieron sostenerse, sobrevinieron las revoluciones, los asaltos, la anarquía. Se proclamaban nuevas doctrinas de gobierno, los obreros incendiaban los talleres mecánicos, ahorcaban a los propietarios, destruían las ciudades [...]. No era guerra de fronteras ni de nacionalidades. Era la revuelta del hambre. (Osorio Lizarazo 2014, 43-44)

El autor hace un esbozo sobre el estado del mundo y retrata a Colombia antes de 1930, antes del período liberal partidista; la referencia al ficticio año 2000 es a la “Guerra de los mil días” (del 1900), la guerra civil en Colombia, entre radicales y nacionalistas que llevó a su desmembramiento, además del ciclo conservador negativo para dicho país. Para Gu, en dicho momento existe un “estancamiento, un retroceso para intentar la conquista de nuevas vías. [...] Se aprovechan una o dos fuerzas nuevas. Se convierten en movimiento, en aplicación industrial” (Osorio Lizarazo 2014, 43). El tinte apocalíptico cambia con el nuevo liberalismo el cual brota con fuerza. Gu dice:

De ese bautismo de sangre [...] salió el mundo rejuvenecido. La población había mermado en varios miles de millones, nuevas costumbres, nuevas teorías comenzaron a esbozarse sobre las ruinas de las anteriores, un nuevo sentido, más humano, de la mecánica, fue impregnando el ambiente, principios inéditos de la física se descubrieron, todo tuvo una aplicación más sensata, más perfecta, más simplificada. Poco a poco empezaron a constituirse otra vez las autoridades, pero los viejos sistemas egoístas habían desaparecido. [...] Todos los procedimientos de la política habían desaparecido en ese gran naufragio. Era un mundo nuevo. (Osorio Lizarazo 2014, 45)

A pesar de los problemas, se alude a que de ellos se sacan enseñanzas y se resurge. El retorno al liberalismo en Colombia²⁶ implica la reinstauración de una forma

²⁶ De 1863 a 1896 hay un primer gobierno liberal en Colombia, aunque las tesis liberales inspiraron la Convención de Ocaña en 1828, al tratar de cambiar la primera Constitución de la Gran Colombia. El liberalismo del XIX en Colombia además tendía a considerar tesis igualitaristas. Ver: Rodríguez (2010), Bushnell (1993), también Palacios y Safford (2002).

de gobierno acorde con el tiempo, ligado a intereses sociales, sobre todo de los obreros, fuerza de trabajo a la que no se podía renunciar para la dinamización del capital. Por eso se indica en la novela un nuevo sentido de la mecánica y aplicaciones de la física las que denotan la articulación de una maquinaria política donde las fuerzas en correlación conforman un sistema, con sus partes dispuestas y calculadas, a fin de provocar la estabilidad social: el liberalismo construye un cuerpo social distinto.

Por su parte, en *Zarkistán* la motivación del desastre se denota desde un orden personal, aunque su anclaje tiene que ver con una dimensión social más amplia: se trataría de un hartazgo de la sociedad contemporánea. En una parte se lee la declaración de Hipólito a Esteban Jaime: “[...] Dígales a todos los hombres cuando escriba sobre esto, que el mundo me parece muy sucio, pero muy sucio amigo mío, tan sucio que no me queda aliento para respirarlo. No quiero seguir en él” (Viteri Durand 1979, 53). Habría dos razones presentes en la idea de morir de Hipólito: una de ellas, es la sensación de abandono y su soledad, toda vez que sus padres murieron en un accidente automovilístico, dejándolo huérfano; la otra, se da con las preguntas que Hipólito hace a los zarkistanos respecto a su orden y estabilidad social y política.

Detengámonos en ambos aspectos. En cuanto individuo, Hipólito es un ser que se aparta del mundo debido a la muerte de sus padres. Si el razonamiento de la soledad implica que él es el resultado de la falta de padres, estaríamos ante una novela existencial, quizá muy a tono con la filosofía y la literatura que, desde el XIX, se produjo en Europa y Latinoamérica: el abandono accidental de los padres lleva a una condición de soledad, de falta de referentes y de vacío. Jameson sostiene, en referencia al existencialismo, que es una estrategia de contención conceptual de época que supone un pensamiento metafísico relacionado con la constitución de “un nuevo mito sobre el ‘significado’ de la vida y el absurdo de la existencia humana frente a la malévola Naturaleza” (1989, 174). Es la estrategia burguesa que sintetiza el pesimismo ante una época que ha cambiado y que Hipólito no comprende o que ya no comparte, por lo que desea su propia muerte. La inutilidad frente a este cambio de época implica que todo se ha perdido y el individuo ya no se identifica, así como es el reflejo de una posición religiosa estética como el mismo Jameson indica: se trata de “la melancolía de la falta de fe, la nostalgia del intelectual del siglo XIX por la ‘salud’ de una fe que ya no es posible, [...] a su vez una especie de fábula ideológica diseñada para transformar una

cuestión de existencia individual lo que es en realidad una relación entre sistemas colectivos y formas sociales” (1989, 203). El existencialista como Hipólito se pregunta y se responde a sí mismo sobre la condición de vida en la que está envuelto y ve el absurdo en ella; por eso dice que el mundo le parece un asco; refleja el mundo en crisis. La falta de fe en el desarrollo de una sociedad, ante la emergencia de otros actores (sectores sociales como los obreros que van reclamando espacio en las democracias andinas) eso que Jameson subraya como los sistemas colectivos y las formas sociales, le produce un choque. Es un romántico que ya no halla al padre, a la Patria, en su tierra, sino, ilusoriamente en el espacio exterior (Zarkistán). La amenaza del monstruo social que le es próximo se connota en su actitud melancólica/nostálgica.

La posición en la que nos sitúa Viteri Durand frente a esta representación es particular. Si pensamos desde un plano connotativo e ideológico, donde sabemos que Hipólito representa a una nación fracasada, que se ha encerrado en su propia burbuja, que ya no quiere ver el mundo y al mismo tiempo está convencido de que este es sucio, comprobamos que también sus padres, la Patria misma, le han abandonado, porque la idea del accidente automovilístico (la máquina de la producción industrial en una nueva fase del capitalismo) ha superado al mito de la Patria romántica. La salud del mundo no es la misma que el mundo que parece haber disfrutado: por algo, vive fuera de la ciudad, en una casona poblada de libros y de muebles-recuerdo. Es la metáfora de la casa (*oikos*) antigua y envejecida, es la representación de la vieja nación ecuatoriana (y quizá también chilena) que ya no soporta su estadía en este mundo y se recluye como asumiendo su ancianidad. Hipólito es la nación andina sin piso en la historia.

Pero Hipólito está seguro de su pertenencia e identidad; para cuidarse de los otros, dice que le creen loco (Viteri Durand 1979, 13). Esta forma de autodefinición y autoprotección le asegura distancia con ese mundo pútrido. Más acá entramos también a comprender dos formas de pensamiento: la de una nación romántica y la de un Estado-nación racionalista. En un caso, Hipólito y la representación de la casa actual en la que está retirado, según Rodríguez Pérsico, sugiere a una nación política, como la del XIX, que soñaba con una especie de solidaridad y estado de compartir cosas en común (tomando en cuenta incluso a Renan (2010, 37)); frente a esta nación, en otro caso, aparece una nueva que es la del nacionalismo estatal, el Estado-nación, que surge tras las I Guerra Mundial, que entraña un patriotismo de Estado (2010, 173). ¿Qué es lo que

pasa entonces? Hipólito muestra, con su expresión y su actitud de morir, que la nación a la que representa no cumplió con lo que también se había planteado: el progreso técnico. Afirma: “Veo en la ciencia algo objetivo, inútil y, en cierta manera irracional. No la asocio con ninguna clase de sentimientos ni menos con perspectivas técnicas” (Viteri Durand 1979, 20). Y en otra parte, sostiene: “Han pretendido saber todo, pero no han llegado a saberlo” (1979, 22). ¿Es la mirada escéptica sobre la revolución científica y sus logros? ¿No es acaso una conclusión doliente acerca de que el saber de la ciencia no puede ser aplicado en el gobierno de la ciudad y, como tal, de un Estado?

Pasando a *La magia de los mundos*, en esta se esgrime que el problema principal es la naturaleza del propio ser humano. El mundo posible futurista en el que se sitúa la novela habla de una antigua humanidad, el de la prehistoria moderna (Alarco 1952, 18), signada por la muerte: el ser humano de la “prehistoria” de ese futuro es la mala memoria de la que los habitantes del nuevo mundo quisieran desembarazarse. Cuando Néstor y Ángel son rescatados de su nave perdida en el espacio, ellos son la expresión o “el lenguaje de la antigüedad [sin las] impurezas y el moho que siembra la sucesión de los tiempos” (1952, 92). Pero los líderes, los Paradigmas, de ese mundo no los sienten así; más bien les echan en cara la desgracia de ese mundo pasado del cual son mensajeros. Ante el apuro que significa tenerlos, de que ellos signifiquen la contaminación de ese mundo aparentemente estable, se establece un juicio.

El Paradigma Calicles, el más efusivo opositor a que los astronautas se queden en el mundo de los inmortales, trata de demostrar que ellos son la huella del pasado infeccioso. Lleva a Néstor a “El paraíso de las humanas artes”, especie de museo y lugar para extraer y proyectar mediante máquinas los pensamientos de los visitantes. Néstor prueba una pantalla y las imágenes que piensa/recuerda son expuestas como otro “arte”:

El cielo, con sus tules enhebrados de opalescencias, se rompe en músicas y reflejos. Las tonalidades van componiéndose y ordenándose. [...] Debajo de tal belleza surge un esqueleto que sobrevivió a los tiempos. El acero con que se construían armas y cañones. El fuego de los cañones trepidantes que remueven la tierra y la sumen en sordideces de muerte. Las armas, los cañones y las bombas. ¡Oh, su mortífero fragor! He ahí también al hombre; helo ahí. El hombre de esos tiempos, corriendo incansable entre escondrijos de ciudades; endeble, con los ojos dilatados por odios, codicias y lascivias, sombreado el rostro por la muerte que en todo momento se le anuncia. Era aquel el traje que llevaba; aquellos eran los monstruos de acero que fueron máquinas. ¡Saz! Desaparece el hombre entre la máquina, que se lo engulle. ¡El hombre, Néstor, el hombre de esos tiempos! El hombre de esos tiempos, que camina pegado al suelo, perdida la cabellera, echando humo por la boca. Allí están, allí están todos. Hay rostros conocidos. Se alejan

y se van, cabalgando sus toscos dragones rodantes, hasta que comienzan los resoplidos de la enorme cápsula que cruzó cielos y espacios. Vedla estremeciéndose, agitándose entre nubes. (Alarco 1952, 156-57)

Néstor proyecta imágenes eidéticas de sus recuerdos, pero también las de la Historia de la humanidad, por lo menos las que podrían estar entre las dos guerras mundiales del siglo XX, si se colige de las armas, cañones y armas, máquinas de acero y rostros desencajados o cuerpos que reptan heridos. Es como si fuera un fresco o un cuadro²⁷ que, si bien inicia con un paisaje hermoso, este pronto se ensombrece con la guerra. La alegoría al esqueleto que rompe con el paisaje es como si la muerte se apoderase del destino de la humanidad pues parece indicar que el mundo natural es quebrantado con la presencia mortificante del ser humano. Este es cruel, codicioso y artero; usa la tecnología de guerra. Se vuelve una máquina humana que traduce el deseo de la muerte, de impedir la vida. Y es esa misma máquina la que luego sube a los cielos hacia el espacio exterior. El ciclo se cierra con la nave espacial de Néstor y Ángel que en apariencia traerían el halo y el aliento de la muerte. Estos supondrían el mal personificado. Adviértase en esta alegoría las calaveras de la muerte ya no son de los padres fundadores, pero sí la calavera de la guerra: ¿lo que funda al Estado-nación es acaso el rostro de la muerte y de la guerra? Por algo, el nacionalismo como bandera.

Heliodoro, uno de los Paradigmas, quien se ha conformado como un maestro de Néstor, trata de defenderle y decir lo que significa la especie humana anterior:

—[...] El mal de los hombres (dice) radicaba en factores que no les eran del todo inherentes. Distinto hubiera sido su curso si hubieran acertado a vivir en mundos colmados de esperanzados ensueños; si hubiéranse empeñado más en vivir, cual hacémoslo o pretendémoslo, que en ir ayuntando torpes cogitaciones. [...] Los hombres entonces las cabalgaban y sentíanse señores de la tierra, sin querer pensar que esa misma tierra pondría pronto el duro pie sobre sus corruptos despojos. ¿Qué les importaba, si mientras tanto podían reptar orgullosos, enseñoreados de escondrijos y latebras? (Alarco 1952, 94)

Para él la humanidad pasada era presa del mal porque era algo exterior que les pesaba en sus vidas. La afirmación revela un sentimiento trágico porque tal humanidad acarreaba tras de sí el peso del destino del cual no podrían escapar. Heliodoro quiere

²⁷ La idea de un cuadro semejante puede ser el *Guernica* de Picasso. Pintado en 1937 para recordar el horror del bombardeo por las fuerzas fascistas en un pueblo español, tal cuadro es un símbolo porque además parece plantearse como una pesadilla. Pero también habría que decir que las imágenes eidéticas, presentadas como si estuvieran en movimiento, podrían sugerir los grandes planos de películas bélicas, desde *Napoleon* (1927) de A. Gance o *All Quiet on the Western Front* (1930) de L. Milestone.

mostrar que no se puede inculpar de los males universales a unos individuos porque su generación estaba sujeta al orden del destino. Por esta razón, por ser juguetes del destino (como en *Los Altísimos*), la humanidad anterior no podía decidir su curso; tal determinación le llevó a ser torpe y poco consciente de su naturaleza; incluso queriendo ser señor de la naturaleza, el peso de su carga le ponía en una situación contradictoria porque el uso de su libertad le conducía a la corrupción.

Barthes afirmaba que para G. Flaubert, “el Estado burgués es un mal incurable que se adhiere al escritor y que solo puede ser tratado asumiéndolo en la lucidez (lo que es propio de un sentimiento trágico)” (2000a, 67). En el juicio contra Néstor, se da este hecho: este es alguien quien tiene la marca de una época signada por el mal, por la enfermedad que llevó a la humanidad a la guerra; el Estado del que provienen estos humanos ya era corrupto y su adherencia es la que es amenaza para la sociedad futurista de *La magia de los mundos*. Pero de lo que se trata es de diferenciar al ser humano que ha sobrevivido a la corrupción, superándola, de aquel que todavía es memoria y del cual la sociedad del futuro tiene miedo.

Tomemos ahora el caso de *Los Altísimos*. En ella se parte del presupuesto que la sociedad de Cronn se formó gracias al miedo y la debilidad del cronnio: “La historia de nuestra raza tiene como protagonista al miedo. Sentimientos tan profundos como el amor y la amistad no son sino reflejos de esa sorda lucha contra el temor. El cronnio se teme a sí mismo, y teme a sus semejantes” (Correa 1983, 114). Hay dos ideogemas: el del miedo (temor) y el de la raza. X-Varela, en su paseo por Ernn halla un “museo” donde está la memoria de la civilización cronnia. La voz de la Mente le comenta acerca de la historia de Cronn. Lo que aparece es la cuestión del miedo como creador de la sociedad. Distinto a la idea de la reunión entre hombres (Platón 2003, 139) o familias (Aristóteles 2014, 38) para hacer la *polis* como algo positivo, Correa indica que la sociedad cronnia o la humana sometida en su destino histórico, fue erigida con base en la deuda. Y esto nos remite a la definición de comunidad de Esposito: “*communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una ‘propiedad’, sino justamente un deber o una deuda” (2003, 29). Lo que alude Correa en su novela es que la sociedad cronnia, que controla su propio tiempo y su propia productividad, se funda en la deuda, motivo por el cual se evita el conflicto, la destructividad entre humanos. Unirse implicó reconocer en el otro la fuerza, por lo cual era mejor convenir en el sometimiento propio:

Es así como en los comienzos de nuestra civilización buscó apoyo en el individuo, en su prójimo. La colectividad, aún en pañales, no constituía un respaldo suficiente para él. Le horrorizaba su propia flaqueza. Sabía que sus leyes, sus principios y normas dependían, en último término, del enfoque subjetivo de quienes las aplicaban: es decir, de sus semejantes. (Correa 1983, 114)

El fracaso en las relaciones entre individuos (el modelo platónico de *La República*) explica una primera fase de ese proceso de búsqueda de una sociedad “perfecta”. Los individuos por sí mismos no aseguran, de acuerdo con ello, la pervivencia de una colectividad. Una segunda fase fue, según la Mente de Cronn:

La familia llegó entonces a constituirse en el núcleo más fuerte de la sociedad. En aquel pequeño grupo el cronnio dictaba sus normas, se sentía obedecido y compensaba las desazones e injusticias de la colectividad. Era su único baluarte, lo único real y tangible, lo único que lo impulsaba a luchar. Allí estaban su mujer, sus hijos, su casa. La colectividad era, en el fondo, un mal necesario. (Correa 1983, 115)

La familia (el modelo aristotélico de *La Política*) no aseguró la constitución de la comunidad política porque en ella prevalecieron normas que se antepusieron a las de la *polis*, hecho que para los cronnios se constituyó en crisis. La idea del mal necesario, entonces remite a que, a la falta de una forma de agrupación ideal, a sabiendas en la familia existe una representación piramidal donde el varón somete a la mujer, en la misma medida que el esclavo (Moreno Sardá 1988, 215), implicó para los cronnios, en una segunda etapa de su formación, la pervivencia de dicha organización, aunque ella no era el modelo que buscaba un Estado estable. Pero ¿por qué mal necesario? Porque, según la Mente, en la novela, la familia es una formación social autosuficiente y, por ello mismo, contradictoria al sistema de la sociedad colectivista que representa Cronn. Moreno Sardá discute que un régimen con base en la familia, siendo este un régimen patrimonial, se dirige a constituir directamente un sistema en el que el patriarcado impera como poder (1988, 220), donde patriarcado también se relaciona con el modelo filosófico que sostenía al Romanticismo: en la novela la idea es ahora deshacerse de la idea del padre fundador (por ello los Altísimos son apenas gigantescos esqueletos que sirven para sostener a la ciudad, como si fueran sus muros, de los cuales, además, ya nadie se pregunta de su existencia) y, como tal, pensar en otro tipo de Patria, esa que no implicase formaciones sociales aristocráticas bajo el gobierno de un soberano.

En la novela *Víctima de los siglos*, la argumentación para sostener la utopía de La Paz futurista es sociohistórica, secuelas de gobiernos problemáticos en Bolivia,

liberalismo fracasado, políticas sociales y económicas excluyentes; todo ello lleva a que ciertos mestizos se blanqueen y asuman otra identidad. Es así que la primera parte de la novela, Montenegro hace una radiografía de cómo fracasó el liberalismo en Bolivia (1955, 53 y sigs.). Sobre todo, con el gobierno de Ismael Montes, luego de que José Manuel Pando haya logrado la presidencia, Montenegro denuncia en la novela cómo Bolivia se fue extranjerizando, hasta tener un régimen que se orientó a la oligarquía (traicionando sus principios radicales con los que llegó al gobierno), lo que derivó en crisis política y la Guerra del Chaco (también nombrada en *Víctima de los siglos*, cuando el padre de Franz acude a ella en calidad de soldado). En cierto sentido, su interpretación de la historia, mediante el distanciamiento cognitivo, nos pone en la situación del contrafáctico, si tan solo el liberalismo no se hubiera orientado y más bien seguido su tradición, el modelo de sociedad ideal sería la que supuestamente estaría viviendo Franz. Desde ya, su transformación, su resentimiento social que se deriva en un quemeimportismo, hasta su blanqueamiento, refleja su adhesión al período liberal oligárquico: cuando se enfrenta al mundo de 1943, Franz pareciera que vive la realidad como si estuviera en el otro lado de un espejo, donde la historia se cuenta como una ucronía, si se entiende a esta como un “tipo de narración que explora caminos alternativos a lo que suele haber establecido la historiografía en un momento dado y acerca de un evento dado de la historia” (C. R. Burgos López 2009, 13). Si la primera parte de *Víctima de los siglos* se refiere a la realidad donde Francisco crece y en la medida que lo hace, se va desentendiendo de la realidad, en la segunda, la realidad invertida, él va comprendiendo lo que puede ser un tipo de régimen político marcado por una dimensión social y humana, lejos de lo oligárquico. Pero hay otra cuestión: si nos detenemos en el carácter de ese mestizo resentido y reconvertido que es Franz, encontraremos que este más bien se encuentra desfasado de la historia, por ser siempre un excluido que se aprovecha de bregar, por contradictorio que sea, en el curso de dicha historia como alguien quien fortuitamente va reaprendiendo de los desastres.

Reflexionando las novelas, planteemos que en *Barranquilla 2132* y *Zarkistán* el razonamiento sobre el desastre, para llegar a una sociedad que se perfila antiutópica, es, un caso, económica y organizacional, y, en el otro, el fracaso por el camino recorrido por la vieja nación que no comprendió cómo encaminarse a la razón de la Modernidad;

en ambos casos, se trata del desastre de la nación y la invocación de una nueva voluntad que reencamine el destino, ya sea de Colombia o Ecuador, hacia una nueva historicidad.

La justificación en las novelas *La magia de los mundos*, *Los Altísimos* y *Víctima de los siglos* se asienta en el mal, cuestión que es más profunda que en las dos anteriores obras; es decir, el dilema que está presente en la descripción de las versiones es el mal externo como amenaza y que es necesario bloquearlo. El razonamiento apunta a lo estructural, es decir, a que el fundamento para instituir el tipo de sociedad antiutópica radica en que la Modernidad, por lo menos en su primera fase, la que aspiraba el utopismo fundacional, conlleva un mal superior, un mal endémico.

¿Cuáles son los signos de ese mal endémico, estructural? Desde la parte más profunda, es el modelo de la sociedad basado en la familia que, contra toda presunción positiva, es la causa de la corrupción en la medida que en ella la relación siempre es entre desiguales, donde habría dominación, es el fundamento del patriarcado burgués que implica, a su vez, un régimen de poder donde prevalece el individuo más que la comunidad. En la parte más externa, son las manifestaciones ideológicas las que nacerían de los intereses que se dan en el seno de una relación “familiar”. Si el liberalismo clásico fracasa, y con ello, la Patria, es por causa de las diferencias de poder, de relaciones amorosas afectadas por la ideología o por las cosmovisiones, hecho que impide la formación de una comunidad afín a los tiempos posmodernos.

6. Bloqueo del impulso utópico

Con base en lo señalado, ahora analicemos con más detalle la dimensión ideológica-mítica del discurso antiutópico, el cual se presenta como si fuera utópico.

6.1. Renuncia a una patria: mundo posible como caverna

Platón en *La República* recoge el diálogo entre Sócrates y Glaucón sobre el mito de la caverna (2003, 405 y sigs.). En este se relata de unos seres que, desde niños, están atados de cuellos y pies, y no pueden moverse, en el interior de una caverna de la cual tampoco han salido nunca. Tras de sí hay una hoguera y un camino donde otros seres, unos portadores, llevan en las espaldas algunas cosas; solo las sombras de las figuras y de las cosas son las que pueden ver los encadenados, lo mismo que oyen el eco de lo que pronuncian los portadores. Por este efecto, los encadenados creen que lo que ven es

lo real. Pronto uno de ellos es liberado quien sale de la caverna y se da cuenta lo contrario de lo que creía: no ve sombras y se queda perplejo; pero como la luz es intensa, le duelen los ojos. Una justificación es volver a la caverna y conformarse con las sombras y otra es volver y tratar de convencer a los otros de que lo que ven es falso.

Lledó denota cuatro espacios en el mito: a) el de los seres encadenados ante quienes se reflejan las sombras; b) el de los portadores de cosas que es el de la “simulación y el engaño” (1996, 25); c) el de la hoguera por la cual se proyecta las sombras; d) la salida de la caverna que conduce hacia la verdadera luz, que es la del sol. Según aquel, los cuatro serían “los elementos primarios de la tramoya ideológica que va a representar, en este escenario, el drama de la existencia y un símbolo permanente y válido de nuestra Modernidad” (1996, 26). Al modo de un cine o un teatro moderno (Lledó 1996, 24; Martínez 1991, 55; Manuel Fernández-Galiano en Platón 2003, 405, n. 1), Platón prefigura un mundo posible en el que se proyecta imágenes y se hace creer de la veracidad de las mismas porque quienes las ven también están seducidas por ellas. La clave es el fondo de la tramoya: es ideológico, es lo que para unos es verdad y para otros, los que tienen el poder de proyectar tales imágenes, son mentiras. Un dilema representacional dado en el mito es que pareciera que los seres humanos estuvieran atrapados por los mismos constructos ideológicos a los cuales les rinden pleitesía.

Según Lledó una perspectiva es considerar a la caverna como una prisión, donde “no solo hay ataduras que sujetan a los prisioneros, sino que hay, además, oscuridad, privación de movimientos, privación de luz. Un espacio cerrado para la vida, para el camino, incluso para la mirada, [es decir...] clausura de la existencia” (1996, 25). Ya postulé con Latour que el escenario de la ciudad, visto como un laboratorio, al mismo tiempo es una prisión, porque en la urbe están sujetos de observación y experimentación: las ficciones analizadas están traspasadas por el conductismo.

En *Los Altísimos*, el narrador-X-Varela, testimonia: “Cronn es la cárcel más perfecta que haya sido inventada. Se encuentra materialmente atestada de alarmas y dispositivos que ponen de inmediato en guardia a los Altísimos. Es posible que todos los sistemas de seguridad actúen por sí mismos, sin intervención directa de los Altísimos” (Correa 1983, 199). Aunque el mundo de Cronn se muestre como el más perfecto, es porque su sistema biomaquínico, creado por los Altísimos, lo hace funcionar como una prisión. Baste pensar en los anillos que rodean a Cronn o pensar

que quienes están en su interior (como el chileno) ven todo el engranaje de la máquina que opera sobre ellos. Las alarmas y dispositivos son suficientes para indicar que, como los niños prisioneros del mito platónico, los cronbianos están acostumbrados a las sombras del mundo que les rodea, las cuales se reafirman con la presencia de las calaveras descomunales de los Altísimos. A los prisioneros se les provee, como si fuera la proyección de la hoguera, de todo lo que quisieran (los bienes están disponibles, las casas se las puede tomar, los edificios hablantes les dan placer...), haciéndoles creer que son los beneficiarios del ilusorio “progreso”. Por eso, son conminados a trabajar (y por ello, son parte de la misma tramoya) para la colectividad, bajo una “fuerte disciplina [que] impide que el progreso se estanque” (1983, 105).

Según el modelo de la cárcel-laboratorio, con Lledó reafirmemos la *existencia encadenada* con protagonistas silenciosos, absortos o concentrados en la vida aparente que se les ha trazado, quienes obedecen voces pero son ignorantes de una ideología heredada, la que les hace “felices” (1996, 26). Es la vida vigilada de *Barranquilla 2132* con ciudadanos silenciosos, anulados en actos tan sencillos y necesarios como comer y defecar; o la de *Los Altísimos*, con los prisioneros funcionales al desarrollo económico, a quienes se les inculca un líquido identitario para controlar sus movimientos y los posibles actos de insubordinación; o la de *La magia de los mundos* cuyos habitantes son alimentados por “fluidos “de vida”, biotécnicamente creados, para volverlos estúpidos; o la del propio Hipólito en *Zarkistán*, quien clama por ser parte de un sistema colonizador; o la de *La víctima de los siglos* controlada por médicos.

En tales representaciones se nota una comunidad intencional política “enjamburada”. Ella es protagonista del cine/teatro platónico con su drama sociohistórico de Estado-nación; su tragedia es la imposibilidad de romper las cadenas históricas con las que han sido creados (Martínez 1991, 49).

6.1.1. La función de la autoridad/poder

Lledó nos dice que otros actores son los *engañadores*. Son los que operan en sí; ellos están en la parte del tinglado. En las novelas son los periodistas/médicos/policías de *Barranquilla 2132*, los Vigilantes y los Técnicos de *Los Altísimos*, los Paradigmas de *La magia de los mundos*, los científicos de *Zarkistán*, los médicos de *La víctima de los*

siglos. Son autoridades, dirigentes, entidades que gobiernan y que hacen “legítimo uso del poder” (Giddens 2001, 434). Tomando en cuenta a Lledó, simulan o engañan.

Y acá está la cuestión de su *modus operandi*: pues si cibernética tiene que ver con el gobierno de los individuos que, en general, se da con dispositivos de observación (panóptico y escópico) y de detección de movimientos (los fluidos identitarios), que nos ponen en el plano “de regulación y control (independientemente del dispositivo con el cual se efectúan estas operaciones)” (Luhmann 2005, 103), en sí, la tarea que hacen los engañadores o autoridades, es el control de la información y, con eso, de los mensajes. Pues el engaño o simulación no es más que un modo de surtir la información para que el engañado o el prisionero puedan actuar de manera “correcta” o “coherente”. Lo dice Wiener: si “la entropía es una medida de desorganización, la información, que suministra un conjunto de mensajes, es una medida de organización” (1988, 21); cuando en comunicación falta información el proceso se vuelve hartamente problemático, pero cuando sucede lo contrario, es posible ver un comportamiento deseado, ya que el destinatario de la comunicación no tendrá la oportunidad de buscar más información, sino, al contrario, se comportará en función de lo deseado.

Parte de estos principios vienen del conductismo, ya que, si se desea seres funcionales y obedientes de un sistema sociopolítico, se les debe proveer de información y mensajes que lleven a su sometimiento. Por eso los habitantes de las cosmópolis, “felices” de su entorno, son consumidores. Y, ¿qué es la organización? Wiener apunta: “La organización como un mensaje. El primero se opone al caos, a la desintegración, a la muerte, así como el segundo al ruido” (1988, 89). La organización es orden y energía, mientras mensaje, calma, paz y tranquilidad. Wiener reconoce que en la metáfora de la caverna platónica hay una tensión: la de un mundo que puede desordenarse por efecto de alguien conozca y, como tal, llegue a la verdad, o de un mundo que, doblegándole, vive extasiado por una aparente verdad.

Toca a los engañadores la tarea de que la comunidad intencional política no se desordene, viva en paz y armonía (así las *versiones* justifican la memoria del mal anterior, de la enfermedad que caracterizaba a la nación de origen). Platón dice, por eso, que es sustancial la “mentira [...] que, aunque de nada sirve a los dioses, puede ser útil para los hombres a manera de medicamento, [puesto que] está claro que una semejante droga debe quedar reservada a los médicos sin que los particulares puedan tocarla”

(2003, 175). El poder de los engañadores, médicos/periodistas/vigilantes/científicos, etc., de las novelas andinas de ciencia ficción, es el manejo legal de la mentira, o, como dice Sócrates, por boca de Platón: “—Si hay, pues, alguien a quien le sea lícito faltar a la verdad, serán los gobernantes de la ciudad, que podrán mentir respecto a sus enemigos o conciudadanos en beneficio de la comunidad sin que ninguna otra persona esté autorizada a hacerlo” (2003, 175). El ejercicio del engaño a escala política hace pensar en la naturaleza del poder. En *Los Altísimos*, X-Varela no puede retornar a su país, a la Tierra ya que se le oculta el propósito de su secuestro. Casi al final L le revela que en realidad él fue quien ayudó a escapar al verdadero X y que para reemplazarlo urdieron el rapto e hicieron creer a Varela que él era un croniano (Correa 1983, 222).

La mentira es parte de la puesta en escena de la caverna, porque el engaño al que son sometidos los encadenados es para hacerles creer de una determinada realidad. Platón es consciente en *La República* que hay ciertos tipos de relatos (*mythos*) que deben ser privilegiados, frente a otros que deben ser desterrados. Los *mythos pseûdos* o mitos falsos son los que prefiere, siempre y cuando sean materia y uso de quienes tienen la tarea de gobierno, porque encierran un *logoi* o conocimiento que es importante decir sutilmente mas no explicitarlo de forma real²⁸ (Soares 2010, 124). Esto no puede estar reñido con la verdad, con los mitos verdaderos (que son los de los dioses en Platón), por más contradictorio que esto sea: la finalidad, si se quiere, es educativa (el *paidós-paideia*) porque “cura”. Tal es el sentido de la idea de Sócrates en su afirmación respecto a quien debe usarla y para qué; Soares menciona y reafirma por eso:

A pesar de ser la mentira una práctica altamente perniciosa y subversiva en manos de cualquier particular, Platón restringe su empleo a los fundadores de la *polis* ideal, quienes a su vez deberán inculcársela a los futuros guardianes, y luego al resto de la ciudad. Cual médicos que sabrán cómo suministrar este remedio del modo más oportuno, aquellos podrán faltar a la verdad respecto de sus gobernados y enemigos, siempre y cuando ello redunde en beneficio de la *polis*. Solo en tal caso la mentira tendrá valor como *phármakon*. (2010, 128)

Latour postula que algo que une a la comunidad es lo social (lo que hace pensar también en la definición clásica de la nación), el cual tiene que ver con las relaciones que se establecen en su interior (2008, 228); es decir, una tarea del poder político es

²⁸ En *La República* leemos, al respecto, las palabras de Sócrates: “—¿No sabes [...] que lo primero que contamos a los niños son fábulas? Y estas son ficticias por lo regular, aunque en ellas haya algo de verdad. Antes intervienen las fábulas en la instrucción de los niños que los gimnasios” (Platón 2003, 153). Fábula es *mythos*, o relato ficticio *mythos pseûdos*. Ver Soares: (2010, 123 y sigs.).

alimentar las relaciones, aquellas que le son beneficiosas, y hacer que se desestimen las contrarias para lo cual puede ejercer la violencia simbólica. De ahí que, para Esposito, el *phármakon* (medicina o veneno) es un antídoto que defiende, digamos a la nación para el caso de las novelas de ciencia ficción escéptico metafísicas, de su “posibilidad disolutiva de su ‘puesta en común’” (2005, 27), donde “puesta en común” es la entrada de la diferencia, de la otredad que puede alterar y haría, en definitiva, la comunidad de lo imposible, en términos de Bataille (cit. por Esposito 2006, 42).

Lo que se inyecta o “mensajea” (o comunica), es la dosis del mal amenazante del cual el cuerpo social aprende (es el *mythos* que contiene el *logoi*), o como dice Esposito: “El *phármakon* es el mal y a la vez cuanto se le opone, plegándose a su lógica. [...] Mal antídoto, veneno y cura, poción y contra-poción, el *phármakon* no es una sustancia, sino más bien una no-sustancia, una no-identidad, una no-esencia” (2005, 181). Cuando Wiener habla de controlar el mensaje, se refiere a lo que Latour sugiere: lo que pone en una situación de relación y de no-relación a la comunidad intencional política. Los fluidos alimentarios en *La magia de los mundos* o los fluidos identitarios en *Los Altísimos* son los ejemplos de ese *phármakon* que hace que las sociedades maquínicas estén cohesionadas y, al mismo tiempo, sujetas a su determinación histórica, al modo de un enjambre obediente. Piénsese esto ahora con la intervención cognitiva, con el control del pensamiento en *Víctima de los siglos*, *Zarkistán* y el mismo *La magia de los mundos*. Incluso, en este último caso, el jugueteo (*paideia*) como medio para lograr que se haga cuerpo la vacunación de la falsedad.

6.1.2. La entidad visible/invisible: el Estado-nación futurista

Más allá de los engañadores Lledó nos hace notar que habría “un *alienador no alienado*, alguien fuera de la oscuridad, alguien que programó el absoluto engaño y mantuvo en sus manos el absoluto poder. Estos mismos *personajes ausentes* alimentarán el fuego de la hoguera, que tiene que estar vivo siempre, para que no cese el embaucamiento para que el ritmo de las sombras alimente un resquicio de esperanzas” (1996, 28). ¿Son los ideólogos de las fantasías que se dan dentro de la caverna-cárcel?

La figura dominante es la del Estado-nación. En las novelas, su representación es fantasmática, es decir, su figuración se da a partir de otros cuerpos/actores (Barthes 2005, 111). Estaría dada por los sabios (en realidad, los médicos) que son invisibles a la

comunidad y operan sobre ella en *Víctima de los siglos*; por ellos el Estado es un ente organizador que fija una “política social” que “maneja la estructura social de la masa humana” (Montenegro 1955, 149 y 210). Puesto que el marco es el del neoliberalismo que supone libertad completa a la sociedad para que se organice y haga negocios regulados por un Estado “totalitario”, el control que se hace no es en la economía sino en las relaciones que implican tal economía. Por ello en la novela de Montenegro el Estado funciona por convenio moral: es un símbolo o una tradición necesaria porque une y lleva a que todos cooperen entre todos y con el Estado mismo (1955, 211).

Giddens plantea una definición ajustada de Estado-nación: “Tipo de Estado que es característico del mundo moderno y en el que el gobierno tiene un poder soberano sobre un área territorial definida y las masas de la población son ciudadanos que se consideran integrantes de una sola nación” (2001, 734). Este tipo de Estado es diferente al de inicios de la Modernidad: tiene instituciones de gobierno que ordenan el territorio y la ciudadanía y unos “agentes especializados para [su] conservación [separados] de la vida social” (Gellner 2008, 17), usando para el caso leyes o políticas. Pero fuera de ello, su naturaleza actual (por lo menos hasta el siglo XX) es que: a) es soberano, es decir, tiene autoridad sobre sus territorios y ciudadanos; b) los ciudadanos tienen derechos y obligaciones; y, c) su modelo de organización es bajo la ideología del nacionalismo, sistemas de símbolos y creencias que fundan un sentimiento de pertenencia (Giddens 2001, 435-36), esta última ya discutida con la antigua definición de Anderson respecto a nación. El concepto de Estado-nación que enuncia una forma en la que una cierta comunidad política ejerce su soberanía sobre una materialidad, sobre una facticidad, que puede ser el territorio y sus habitantes, de hecho, esconde, no a una agrupación ungida como nación, sino a otra forma organizadora afín con los alienadores no alienados: el capital. Lo que prescribe la existencia de la caverna, el “Estado-nación”, es una supraentidad (aunque no necesariamente la organiza institucionalmente): el capitalismo.

Deleuze y Guattari señalan, en relación con lo anterior, que el Estado-nación es un “modelo de realización”: en principio el Estado fue el artificio de las naciones contra otras formas de organización “imperiales”, “feudales”, etc., pero sobre todo la excusa para organizarse como si fuera un “pueblo” dentro de una “tierra”. En el devenir de la historia, en la complejización de la constitución de los Estados, según ellos,

La nación se constituye a partir de flujos descodificados y desterritorializados, y es inseparable del Estado moderno que proporciona una consistencia a la tierra y al pueblo correspondientes. El flujo de trabajo puro crea el pueblo, al igual que el flujo de Capital crea la tierra y su equipamiento. En resumen, la nación coincide con la operación de una subjetivación colectiva, a la que corresponde el Estado moderno como proceso de sujeción. Bajo esta forma de Estado-nación, con todas las diversidades posibles, el Estado deviene modelo de realización para la axiomática capitalista. (2002, 461)

La nación cede su protagonismo al capital como organizador de las formas vitales de la sociedad que instituye. Le sirve, para el caso, el Estado-nación porque gracias a este la subjetivación de la hegemonía de la nación se vuelca con el del pueblo para aprovechar el flujo de trabajo (es el pueblo subsumido en el Estado-nación). De ahí que en el Estado-nación impere una determinación “materialista”:

un grupo de productores en el que trabajo y capital circulan libremente, es decir, en el que la homogeneidad y la competencia del capital se efectúan en principio sin obstáculos externos. El capitalismo siempre ha tenido necesidad de una nueva fuerza y de un nuevo derecho de los Estados para efectuarse, tanto al nivel del flujo del trabajo puro como al nivel del flujo de capital independiente. (Deleuze y Guattari 2002, 460)

El real engañoso o montador de la escena de la caverna a la que están atados los ciudadanos de las cosmópolis futuristas andinas, es el fantasma organizador del trabajo. ¿Importa recalcar los enjambres de las novelas? ¿Importa ver cómo los pueblos enjambrados laboran silenciosamente o son sujetos de un tipo de trabajo que les somete y al cual sirven de conejillos de indias? ¿Importa decir que el trabajo productivo tiene sus vértices de trabajo intelectual, inmaterial y trabajo de muerte (el tanatocapitalismo)?

Deleuze y Guattari nos recuerdan que hay dos formas de subjetivación del trabajo: “la esclavitud maquínica y la sujeción social” (2002, 461). Con la primera, ellos se refieren a la manera de cómo los seres humanos son parte de

una máquina, que componen entre sí y con otras cosas (animales y herramientas), bajo el control y la dirección de una unidad superior. Y hay sujeción cuando la unidad superior constituye al hombre como sujeto que remite a un objeto que ha devenido exterior, tanto si ese objeto es un animal, una herramienta o incluso una máquina: en ese caso el hombre ya no es una componente de la máquina, sino obrero, usuario..., está sujeto a la máquina, y ya no esclavizado *por* la máquina. (2002, 461-62)

En *La magia de los mundos* son las máquinas-robots. Se nos hace creer que son máquinas doblegadas por la humanidad, reducidas a estar en lo más profundo de la Tierra, como motores de producción, sobre todo para que el flujo vital, el alimento que mantiene a los humanos, siga emergiendo desde cualquier parte de la caverna. Luego

sabemos que muchas de esas máquinas son operadas por simios (Alarco 1952, 122), vigilados por humanos como Calicles, el Paradigma responsable de “la producción tangible” (1952, 123). Con estas dos figuraciones del trabajo esclavo, del trabajo-robot, de la esclavitud maquínica, se simbolizan a seres forzados por su propia condición servil, atados a la gran máquina social y productiva que dinamiza el mundo futurista. ¿Son seres humanos “superiores” los que controlan el trabajo maquínico? Si en las utopías fundacionales la fuerza de trabajo era cuidada y restituida gracias a técnicas de sanación (piénsese solo los asilos en todo el territorio de la nación en *Platonía*), en las ficciones escéptico metafísicas, la fuerza laboral se desgasta, se vuelve obsoleta y termina siendo detritus, derivada a otra caverna, como cuerpo animalesco a la cual se le extrae partes aún funcionales para reemplazar las de los cuerpos de otros seres (1952, 131). El trabajo-robot vendría a ser, dentro de las representaciones del Estado-nación futuristas la presentificación del trabajo maquínico con la paradoja de que la nación se desentiende/subordina a/de ese otro cuerpo “integrado”, el pueblo, ese cuerpo proteico útil para su sostén; se constata que hay una supra-entidad, invisible, que lo ordena.

Barthes recuerda que el concepto de robot remite a la idea de pérdida del cuerpo, lo mismo que a la máquina que funciona debidamente en beneficio de una comunidad (2002a, 99-100). La esclavitud maquínica de Deleuze y Guattari sería, en las novelas estudiadas, el pueblo servil funcional, si bien al sostén del Estado-nación, lo mismo que alimento para otros cuerpos, sobre todo para la supra-entidad mencionada. Pero tal paradoja en el Estado-nación futurista tampoco es un problema porque hay un principio al que todos están sujetos: es lo moral, es decir, un vocablo que antes que todo implica la metáfora del “arriba”, contra la tesis de lo que está abajo (los otros) e incluso de lo que está en el subsuelo (los animales), este último ligado a lo inmoral (Lakoff 2007, 46). La declaración que hace el narrador en *Víctima de los siglos* tiene que ver con ello: “El factor hombre contribuye a la riqueza general con lo que puede. El maquinismo y la industria son los reyes de nuestro mundo moderno, porque ellos producen todo lo que se necesita para la existencia. El individuo ha llegado a tal nivel de cultura social y política que es incapaz de eludir su concurso en la labor general del planeta” (Montenegro 1955, 149). Adviértase, luego que, sobre el ser humano, está la máquina del capital: la máquina y la industria, nexos y apuesta del Estado-nación futurista boliviano; para su dinámica, sirven las corporalidades y las energías del ser humano, un ser maquinizado

porque, según la explicación, genera la riqueza social. Si el ser humano engaña a la máquina del capital, no solo es “Otro”, sino también inmoral, porque su acción perturbadora “podría paralizar la marcha de la sociedad, como en las máquinas cuyo paro lo determina la falla del más pequeño engranaje. Nuestro equilibrio radica precisamente en la confianza, la decencia y la honradez de todos los seres del género humano” (1955, 149). El Estado-nación, según este esquema, se da por los valores morales (lo más alto) aunque tal Estado esté consciente de los problemas en su interior (lo más bajo). La confianza en lo moral hace decir al científico de Zarkistán, en *Zarkistán*: “—Nuestra moralidad se ha convertido en instinto de modo que nos queda poco espacio para problemas de esta índole. En cuanto a leyes, no las necesitamos ya, porque todos saben lo que tienen que hacer” (1979, 44). ¿Lo moral es la libertad?

Y acá es donde los aparecimientos de las entidades del pasado histórico someten y problematizan al Estado-nación futurista. Son los “monstruos” o “virus” de la nación antigua, de la Modernidad mal hecha, de ciertas sociedades abortadas. Montenegro en su novela afirma que los que podrían paralizar la máquina son seres monstruosos (1955, 149). Dígase lo mismo de los detritus humanos y animalescos en la novela de Alarco. ¿Y qué pensar del científico tirano que sobrevuela Barranquilla tirando bombas a los cimientos de los edificios de la Modernidad en la novela de Osorio Lizarazo? Los viajeros del tiempo y los seres en el interior de los Estados-nación que no aceptan el orden establecido son bárbaros: unos aparecen en las fisuras de un mundo establecido, aparentemente pacífico, los otros bombardean las bases del Estado-nación.

El extremo de todo ello es la explosión de la bomba atómica. Porque, en el fondo, la metáfora de la bomba, parafraseando a Arendt (2008, 183), es la del temor que la humanidad pueda autoliquidarse a causa de una cierta política y de los instrumentos de violencia que se han creado en su entorno por causa de quienes son opuestos a un régimen estético organizado. Pero el problema más profundo que se plantea con este hecho es otra cuestión también paradójica y es la que enuncia Arendt a modo de crítica a este pensamiento que justifica la fabricación de la bomba y de su lanzamiento sobre comunidades políticas “imperialistas” y totalitarias como la de A. Hitler para la cual en su origen estaba diseñada (2008, 189): ante el temor de la autodestrucción humana, lo que surge es “la esperanza de que la humanidad será razonable y eliminará la política antes que a sí misma. [...] Pues la idea de que siempre y en todas partes haya hombres

hay política es ella misma un prejuicio, y el ideal socialista de una condición humana final sin Estado, lo que en Marx significa sin política, no es de ninguna manera utópico; es solo escalofriante” (2008, 183). Según esto, en *Los Altísimos* L le hace ver a X-Varela un país-planeta destruido, yermo, por causa de la bomba; Axi le dice a Franz, en *Víctima de los siglos* que la humanidad que osó robar la energía del universo de forma inaprensiva es la que destruyó el mundo de Bolivia de 1943; en *La magia de los mundos*, a Néstor se le obliga a “reflejar” la memoria de su tiempo donde se ve la guerra y las bombas donde el ser humano desgajado aparece con el rostro de la muerte. Basten estos tres ejemplos para significar los Estados-nación futuristas de las novelas andinas de ciencia ficción escéptico metafísicas que juegan con el temor y la necesidad enunciadas por Arendt: son Estados-nación donde la política es no tener política, por contradictorio que esto sea. Si hay una especie de utopías en ellas es porque el Estado está allá, presente y ausente, vigilante e imaginario a la vez, donde ausente es “invisible”, e imaginario es “inmaterial”; en los que la política sin política es, en definitiva, no tener *partidos políticos* que organicen el aparato estatal, sino uno solo, un *partido político* (Žižek 2004, 111), del que dependa la vida de la comunidad política.

6.1.3. La organización: el Estado-nación totalitarista futurista

Tener un solo organizador (partido, entidad maquínica, Mente) hace del neoliberalismo de las novelas un marco ideológico que connota el totalitarismo. Es lo que Žižek dice de la política moderna: “el arte de la administración experta como política sin política, [multicultural, donde el] Otro [está vaciado de su] Otridad” (2005, 15). Digamos que el Otro, integrado o subsumido como pueblo, el que hace en verdad el trabajo-robot en las novelas, es mostrado, como dice Žižek, como fascinante, que labora en silencio con una inteligencia repartida, un *general intellect*; frente a estos monstruos menores están los mayores que son los extranjeros, los viajeros del tiempo que irrumpen. En las supuestas utopías el trabajo-robot, el esclavo-máquina, es fascinante por su productividad, porque da la “vida”, porque ayuda al desarrollo del capital.

El Estado-nación totalitarista no es una contradicción para el liberalismo o el neoliberalismo en el siglo XX. En estos, como dice Žižek, no están presentes los *extremos* del comunismo ni el fascismo de derecha (2004, 80). En *Víctima de los siglos* la sociedad futurista boliviana aborrece el comunismo; en *Los Altísimos* el comunismo

era una amenaza borrada del planeta; en *Barranquilla 2132* el comunismo es una “secta”²⁹ que quiso remplazar al obrero con la máquina, hecho que originó la debacle del mundo (Osorio Lizarazo 2014, 61-62). Claramente el modelo neoliberal totalitario abraza una línea de derecha, aunque no de extrema derecha. Su totalitarismo es uno de “los principales antioxidantes ideológicos, cuya función ha sido durante toda su trayectoria la de *inhibir los radicales libres* y ayudar así al cuerpo social a mantener su buena salud política-ideológica” (Žižek 2002, 11). Los “radicales libres” es una enunciación médico-química, pero en el sentido de Žižek, además es la Otredad que no se integra, la misma que, una vez controlada, es “transformada” (en *Zarkistán*), o convertida en detritus o exiliada al país de la mortalidad (como es el caso de Ángel quien finalmente no es admitido en *La magia de los pueblos*), o incluso, es aquella que es sacrificada ejemplarmente en nombre de la colectividad (como los primeros cronios en *Los Altísimos* que fueron ejecutados porque quisieron escapar), sin descontar aquellos a los que se les obliga a abortar o son desintegrados (en *Barranquilla 2132*).

La enunciación del “Estado-total”, de acuerdo con Žižek, fue un invento de B. Mussolini, pero su connotación fue mejor apropiada por los regímenes demoliberales para negar la crítica que de ellos hacían sectores de izquierda queriendo emparentar la dinámica del liberalismo del siglo XX con las dictaduras de derecha (2002, 13). Mas, según Žižek, desde que se tiene conciencia del término “totalitarismo”, debe quedar claro que se está hablando del “horizonte democrático liberal” (2002, 13). Para el caso, es menester recordar lo ya mencionado en el capítulo precedente, respecto a que el liberalismo y democracia no son interdependientes, como nos dice Bobbio, en tanto uno alude a cómo se debe concebir el Estado, mientras el otro, una forma de gobierno; esto quiere decir que el liberalismo (o el neoliberalismo) no siempre se puede pensar como democrático (2014, 7). Para Bobbio el liberalismo se fue transformando en el siglo XX al punto que la relación democracia-liberalismo devino en otra: la democracia en el mundo del XX es resultado de la metamorfosis del liberalismo en “democracia liberal”, no tanto porque busque la igualdad, sino porque amplió el ejercicio de la soberanía popular como derecho de participar en todos los órdenes del aparato estatal (2014, 45-

²⁹ En *Los Altísimos* hay un juego de palabras al respecto. Varela pregunta sobre el comunismo. L dice desconocer la palabra comunista; el otro científico que está con él responde en su lugar que los comunistas son llamados “soviéquitos” (Correa 1983, 26). Se puede tratar de una alusión a los “séquitos” de países que terminaron avasalladas y aplaudiendo al régimen soviético.

46). Pero si hay que buscar el sesgo que disimula el neoliberalismo, por más integrador que sea, y que le hace “totalitarista”, es en su contenido, el relacionado con los alienadores no alienados que Lledó postula; tal contenido “es la administración biopolítica de la vida, que introduce una tensión entre la forma democrática y el contenido administrativo-regulador” (Žižek 2010, 35). Es lo tocante a la administración biopolítica de la vida. Esto es lo que discutimos con Esposito: es la gestión de la tensión entre la salud y la enfermedad, donde “el cuerpo es el centro de la política y [...] la enfermedad [está] en el centro del cuerpo” (2005, 27). Allá se explica por qué los Estados totalitaristas futuristas de las novelas ponen al *demos* en estado de suspensión, en estado de inmunización, aunque les hacen sentir que gozan de plena libertad.

¿Cómo entender entonces al totalitarismo? Žižek nos dice que este “no es meramente una fuerza política que pretende el control total de la vida social, hacer a la sociedad totalmente transparente, sino el cortocircuito entre la otredad mesiánica y un agente político determinado” (2002, 180). La ciencia ficción escéptico metafísica expone un marco de vida dentro de Estados totalitarios donde preexiste, en sus diversas formas, el control de la vida, siendo uno de sus operadores más próximos la policía, aunque, en realidad, tal control está dado por lo médico y la administración de la cura o el veneno (el modelo médico). Por ello hay “transparentación” en *Víctima de los siglos* y sobreexposición de lo sensible (con el rastreo de los actos) en *Los Altísimos* y *La magia de los mundos*. Pero pensemos más la cuestión de la transparencia.

En la novela boliviana hay una paradoja, extensible a las otras novelas: Bloch anota que “entre el cadáver y la estructura transparente del cristal se da siempre la diferencia de la putrefacción, y la putrefacción es un embrollado retorno a la naturaleza” (2007, III:262). Si los que llegan a las ciudades futuristas/futurizadas, son cuerpos de naciones enfermas, o cuerpos-seres que buscan otro mundo mejor, su problema es que van a sociedades transparentes, asépticas, sin fisuras, donde ellos son transparentados.

Este hecho introduce un factor que Han discute y es la paradoja que resalto: cómo la sociedad de la negatividad (la que mira con recelo a los llegados tomándolos como contaminados de la muerte y, como tal, del mal), gracias al discurso de la transparencia, se torna en una sociedad positiva (2016b, 11), en la utopía cumplida. Para él, sería una coacción sistémica que se apodera de los hechos sociales, de las contingencias, hasta querer transformarlas; se sabe que

la negatividad de lo *otro* y de lo *extraño*, o la resistencia de lo *otro*, perturba y retarda la lisa comunicación de lo igual. [Sin embargo, es] la transparencia [la que] estabiliza y acelera el sistema por el hecho de que elimina lo otro o lo extraño. Esta coacción sistémica convierte a la sociedad de la transparencia en una sociedad uniformada. En eso consiste su rasgo totalitario [según U. Shacht]: “Una nueva palabra para la uniformación: transparencia”. (Han 2016b, 13)

En las novelas la transparentación evidencia el control totalitario que está sobre la sangre y el pensamiento de los individuos. El sentido uniformizador de los comportamientos y de los pensamientos es el dominio del Estado totalitario. Si Žižek coloca los criterios señalados como elementales para comprender el totalitarismo, a la par alude (en el mismo sentido de Han) a un cortocircuito entre la otredad mesiánica, entendida como el “otro” liberador de la caverna, uno externo (el temor del que viene del más allá, de otro tiempo, el propio Ángel en *Víctima de los siglos*) y el protagonismo de un agente propio. Pues el totalitarismo funciona y es efectivo gracias a que se identifica su poder no en quien en concreto lo ejerce. Arendt por ello nos dice que su poder, “descansa exclusivamente en la fuerza lograda a través de la organización” (2004, 510). La idea de una comunidad que parece total (insisto el *general intellect*), que está en congruencia consigo misma y la vía a donde se encamina, es solo exterior y algo ajeno a los ficticios personajes de las novelas, porque en definitiva la forma totalitaria de sus vidas supone que el Estado-nación domina todos los medios y los dispositivos de control y de violencia, cuya coacción, en términos de Arendt, lleva a que ellos se sientan incluso inmunes al miedo que puede existir en el interior de las cosmópolis futuristas; de este modo, el Estado totalitario

elimina la distancia entre los dominadores y los dominados y logra una condición en la que el poder y la voluntad de poder, tal como nosotros los comprendemos, no desempeñan papel alguno o, en el mejor de los casos, desempeñan un papel secundario. En sustancia, el líder totalitario no es nada más ni nada menos que el funcionario de las masas a las que conduce; no es un individuo hambriento de poder y que impone una tiránica y arbitraria voluntad sobre sus súbditos. (Arendt 2004, 407)

La proximidad entre los viajeros del tiempo con sus detentores, periodistas-policías, médicos o agentes del poder, es sustancial, lo mismo que la reeducación al que son sometidos para que digan la verdad sobre un sistema que entiende el logro de la felicidad pública es la sujeción al consumismo excesivo. En este proceso, el chileno es convertido en vigilante, porque, a falta de un líder presente, él puede encarar la función del poder como los otros habitantes; es la misma posibilidad que enfrenta Néstor

cuando es escogido para ser inmortal, tras su juicio, mientras su compañero Ángel es desterrado al mundo exterior de la mortalidad en la novela peruana.

Según esta perspectiva, “el totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos. El poder total solo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad” (Arendt 2004, 554). Digamos que es una sumisión por admisión, por consenso y por asunción consciente o inconsciente de ser objetos de algo. Es el resultado de la aplicación de las técnicas-tecnologías conductistas que ayudan a adaptarse al entorno-cárcel como si fuera un paraíso. Tal la cuestión presente en las novelas donde los personajes son piezas de experimentación. Por algo Arendt postula que, en el período de crisis contexto objeto del presente capítulo, aparece el totalitarismo revestido del “mal absoluto (y absoluto porque ya no puede ser deducido de motivos humanamente comprensibles), [totalitarismo gracias al cual también se conoció] la naturaleza verdaderamente radical del mal” (2004, 11).

6.2. Ciencia y tecnologías para la sujeción (o la liberación) del pueblo

El ejercicio administrativo del mal va desde los procesos de inmunización, control, observación, alimentación-estímulo, aprovechamiento de la fuerza de trabajo e intelectual, hasta la imposición de la muerte sin mediación alguna. Según Voegelin, el totalitarismo es la última fase del proceso donde la ciencia cura y transforma mágicamente la naturaleza del ser humano (cit. por Arendt 2004, 431). Sirve para ello, en el siglo XX, la tecnociencia, “fusión de ciencia, organización e industria” (Latour 2001, 244), un mundo posible integrado del que la ciencia ficción también se hace cargo si bien proyectando la posibilidad de vidas extendidas, sobre todo con el uso de la ciencia y la tecnología como medios/problemas que causan cambios radicales.

La promesa que encierra la ciencia ya no es discursiva, no es un ideograma, sino que está dentro de una economía que supedita el ordenamiento, la espacialización de los sujetos, la cultura de lo totalitario. D. Wheeler dice que tal economía está atada al cientificismo evolucionista del cual el totalitarismo se valió (o se vale aún), donde “gran parte del comportamiento económico puede ser resultado de instintos biológicamente basados por cooperar, intercambiar y regatear, así como castigar a los que hacen trampa” (cit. por McKinnon 2012, 18). La experimentación biopolítica lleva a que todos

los inmunes, a todos quienes forman parte de la cadena productiva, puedan ser fundamento y funcionales al sistema, a la máquina productiva, pero esta vez situándolos como engranajes conscientes de que su fuerza laboral es en beneficio de la colectividad. La ciudadanía biopolítica de las novelas de ciencia ficción andinas está construida como un mundo de hormigas obedientes y estupidizadas, aunque su comportamiento colectivo, su comportamiento maquínico, supone una “inteligencia” automática que sirve al desarrollo del nuevo capitalismo. En esto, dichas novelas se anticiparon al modelo de capitalismo cognitivo ahora más evidente en el siglo XXI.

Descubrimos acá que el reiteradamente pronunciado “colectivismo” en las novelas de ciencia ficción escéptico metafísicas, no es solo una palabra de moda, acorde con el tiempo de su producción (y puesta de manifiesto por la ideología socialista). Se ha querido pensar que tal palabra llevaba a identificar a las sociedades futuristas como crítica del comunismo. Pero es lo contrario porque la representación del totalitarismo futurista sigue usando los ideologemas con los que se postula. Arendt cita a F.A. von Hayek para quien la idea del colectivismo en el siglo XIX ya indicaba cómo las masas eran pensadas en el ordenamiento del Estado, idea que ligada al cientificismo sobre todo evolucionista, tenía que ver con que, por fin, la ciencia, una vez que haya entendido las “leyes naturales de desarrollo histórico”, podría ya no dedicarse a “las acciones y las conductas individuales”, sino a los comportamientos del cuerpo social, al cual se podría modelar y hacerlo mover a un ritmo como el de la música o el arte (cit. en 2004, 431).

La afirmación de Hayek, en términos de Hinkelammert, aun cuando sea positivista, oculta otra cosa, pues en el colectivismo no es que hay una “integración” de la totalidad (y esto lo vimos en las novelas con el trabajo-robot en *La magia de los mundos* o los que rompen con las reglas del orden en *Barranquilla 2132*), sino también una parte sacrificial para mantener la salud del colectivo (¿no es eso más evidente en *Los Altísimos?*): en Hayek la moralidad de una sociedad implica no mantener todas las vidas, sino sacrificar vidas individuales para salvaguardar mayor cantidad de vidas; esto es el “cálculo de vidas”, cuestión que se repetirá en forma cíclica, para lograr que el capitalismo perdure; el colectivismo es un cinismo en tanto “la especie humana devora a los individuos de los cuales se compone la humanidad” (Hinkelammert 1984, 89). El colectivismo vendría a ser la versión actual del modelo de Hobbes porque no es la manifestación “feliz” de la totalidad de individuos, sino la forma de encubrimiento de

individuos dentro del aparato del Estado, que entraña un pacto o “un poder común que los [mantiene] en el temor y [dirige] sus acciones al beneficio común” (2011, 166).

Mumford plantea que el colectivismo es una derivación de la técnica moderna de gobierno (1971, 304). Podríamos decir que el colectivismo, bajo el influjo de la ciencia y la tecnología modernas, más bien es el campo de realización de la supuesta promesa de concreción de la felicidad, tal como se puede apreciar en la ciencia ficción andina. Al respecto Hall dice que para las formaciones sociales de trabajadores el colectivismo era un espacio donde el capitalismo industrial era más prometeico, donde se podrían mejorar las condiciones de vida y lograr justicia social (2010, 529-30): por algo el régimen liberal radical de López Pumarejo en Colombia fue considerado como el que mejor se ligaba a los intereses de las grandes mayorías, al cual Osorio Lizarazo pretende anticiparse, mostrando sus virtudes críticamente y sus peligros en *Barranquilla 2132*. Está claro que la influencia del evolucionismo y del conductismo en el colectivismo totalitarista del neoliberalismo de la primera mitad del siglo XX “culminó en el Estado de bienestar” (2010, 531), distinto a los colectivismos de corte comunista.

6.2.1. La cuestión del sujeto

Si Deleuze y Guattari se refirieron al trabajo-robot, al trabajo-máquina, igualmente ellos hablaron del usuario de la máquina, donde el ser humano no es parte de la máquina, sino que más bien aquel *está* sujeto, des-esclavizado.

Es sujeto guardián reeducado (*Los Altísimos*) o el mestizo blanqueado readmitido sin que este retome su nombre (*Víctima de los siglos*). Martínez, en referencia a los encadenados en la caverna, señala que los seres humanos siempre necesitan estar aprisionados; aunque rompen sus ataduras, vuelven a ponerse ellos las cadenas para no salir del estadio de bienestar donde han hallado su postura y situación. Cuando vuelven a las cadenas se elaboran “el proyecto de superarlas y, no pudiendo, [claman] ayuda a los Dioses, a la Razón, a la Fe, a los Astros, al Destino, al Absoluto, fuerzas eternas que dominan el mundo; pero [tampoco les] escuchan” (1991, 49).

El sujeto tiene que ver con la pregunta relativa al autogobierno, al gobierno de sí (aludido por Gu a Rogers en *Barranquilla 2132*), o con “la famosa prescripción délfica del *gnothi seauton* (‘conócete a ti mismo’)” (Foucault 2002b, 17). En un caso, sujeto puede ser quien está sobredeterminado por la racionalidad (del Estado), aunque en otra,

el sujeto es irreductible y activo, es quien en dominio de sí y su técnica, puede gobernar a los otros (2002b, 65). El sujeto es alguien que puede pasar al campo del poder.

Los procesos de reeducación de los protagonistas de las novelas significan cómo el Estado-nación reencadena a los sujetos a la maquinaria productiva de la verdad, la del capitalismo. Ese *estar* atados a la maquinaria del capital remite a la función de las formaciones sociales ya integradas o reabsorbidas (como el blanqueamiento “necesario” del mestizo con raíces indígenas en *Víctima de los siglos*), ya readmitidas y que no ofrecen resistencia a su integración. Pero cuando son sujetos activos que ejercen el poder, se vuelven delatores (bajo la fachada del periodismo), como Gu en *Barranquilla 2132*. La forzada invitación de ejercer el poder a X-Varela, puede leerse en el mismo sentido, aunque sabemos, como lectores, que el chileno ni está seducido ni se resiste ante la posibilidad de investirse en poder vigilante. Con todo, la cuestión de un salto de ese mundo anómico a uno activo en función del poder no es otro que un salto “positivo” donde el individuo se declara ya no un engranaje de la máquina sociopolítica, sino que es operador. Su estado es diferente al del burgués de una sociedad patriarcal o de una sociedad neocolonial donde aquel quiere ser burgués. La condición de *estar* es *ser* la misma máquina, ser la cadena que ata a los niños de la caverna.

Foucault, leyendo a Platón, cuando se refiere a la condición de conocerse a sí mismo alude a que uno debe conocer su alma porque se trata de “saber qué es gobernar bien, en qué consiste la buena concordia de la ciudad, qué es gobierno justo, [por lo cual, los interlocutores del diálogo platónico] se interrogan sobre la naturaleza del alma y van a buscar en el alma individual el *analogon* y el modelo de la ciudad” (2002b, 68). El gobierno de sí mismo no es una cuestión del individualismo sino de saber gobernar la ciudad. Esto atañe a un programa utópico, pero, si le leemos en el tono de las ficciones escéptico metafísicas, la nueva utopía clama por un sujeto, un alma autosuficiente, que cree que imita el alma del gobierno, usando “todos los instrumentos, las herramientas, los medios técnicos que él puede poner en juego en una acción” (2002b, 69).

Tal paradoja, por tanto, en la ciencia ficción escéptico metafísica nos pone en el escenario del ejercicio del mal totalitario como algo administrativo. Porque no importa en el totalitarismo el líder, sino más bien el papel del ejecutor, un funcionario, un trabajador, un vigilante, que racionalmente administra el control de la vida de los otros

y ejecuta administrativamente el mandato de la muerte de unos para preservar la vida sujeta de una *polis* tecnocientífica. Por algo Adorno y Horkheimer afirman que:

El proceso técnico, en el que el sujeto se ha reificado después de haber sido cancelado de la conciencia, es inmune tanto a la ambigüedad del pensamiento mítico como a todo significado en general, porque la razón misma se ha convertido en un simple accesorio del aparato económico omnicomprendido. Desempeña el papel de utensilio universal para la fabricación de todos los demás, rígidamente adaptado a su fin, funesto como el obrar exactamente calculado en la producción material, cuyo resultado para los hombres se sustrae a todo cálculo. Se ha cumplido finalmente su vieja ambición de ser el puro órgano de los fines. (2004, 83)

En la era del nazismo, para el caso, la administración de la muerte, para preservar el alma alemana, era un acto racional, burocrático; era una función más de la industria totalitaria capitalista. Administrar la muerte sin embargo no es un capricho, más bien se corresponde con el logro de la inmortalidad para la ciencia ficción andina.

Por ejemplo, en *La magia de los mundos* los seres humanos dominaron a la muerte (Alarco 1952, 170) por rutinas/experimentos químico-genético médicos, haciendo caso omiso de la ética de la ciencia. Por eso es que el Paradigma Jano justifica su autoridad de preservar la inmortalidad lograda, tomando distancia de la explicación científica del proceso, para valorar el “laboratorio de vida eterna” donde, en efecto, se realizan prácticas con cuerpos, con partes de individuos mortales y sobre todo, con lo derivado de su experimentación: los “jugos esenciales de la vida” o el “elixir de la vida”, con los que son nutridos desde su infancia los humanos de la sociedad futurista peruana (Alarco 1952, 124). Aunque se enuncia como un logro la “ciencia” de la inmortalidad, el carácter de su origen es complicado, según Heliodoro: “[...] Los cuerpos de los muertos sirven a quienes no tienen por destino la muerte” (1952, 139). Esto significa: se manipulan/sacrifican los cuerpos de otros humanos (o animales), se los despedaza o se los almacena en parte, para crear elementos o fluidos médicos con los cuales se extiende la vida. Pero también hay otro problema y es que tal inmortalidad es artificial, pues eso se colige de otro diálogo entre Heliodoro y Néstor: “[...] La inmortalidad solo hospeda a los que triunfan. Los que recién nacen tienen que purificarse, sin que haya prerrogativas de herencia ni de casta. Si no lo logran, también envejecen y mueren” (1952, 34). La inmortalidad en la novela supone un proceso de selección; es darwinista; quien se somete a su proceso, debe purificarse y si no lo consigue (o no es elegido), es mortal y, como tal, sujeto de experimentación.

Pero habría que decir algo más. Baudrillard sugiere que la inmortalidad segrega: al inicio es un tema del poder en “las sociedades despóticas de transcendencia total del poder, los Grandes Imperios” (1980, 147), donde el rey o el faraón se apropian de la idea de su conexión con lo divino; luego se vuelve un “mito igualitario” (1980, 148), donde se da derecho a todos para vencer la desigualdad de la existencia en la vida. En un caso, la inmortalidad es la diferencia entre quien tiene el poder y quien no lo tiene, quien puede incluso decidir la muerte de otro como marca de la trascendencia social (1980, 147); en el otro, deviene de un ideario universalista de las religiones occidentales donde se abstrae el poder a una dimensión más bien etérea. A los inmortales de *La magia de los mundos*, si bien declaran el logro de una nueva dimensión espiritual, sobre todo es para demostrar que su cultura científica les hizo superiores.

La promesa de la bioquímica y de la genética es la de asemejarse a los dioses, pero ahora dioses seculares fantásticos. Es el bloqueo presente en la ciencia ficción escéptico metafísica, en el sentido que con las ciencias se presentifica el futuro y con ello se anticipa y se elimina la muerte simbólica de una nación y de su modelo de Estado-nación. Hay una frase que puede ilustrar lo dicho en *Orígenes del totalitarismo* de Arendt, recogida de un programa nazi: “Nosotros conformamos la vida de nuestro pueblo y nuestra legislación según el veredicto de la genética” (2004, 436).

Otro caso es de *Los Altísimos*, donde el dominio de la naturaleza es control del proceso de la vida. Cuando X-Varela conoce al laboratorio de las Nodrizas, emplazamiento de diseño genético y de reproducción de nacimientos de cronianos, la Mente del sistema le dice: “—Una atrofia hereditaria impide que las cronias den a luz un niño. La Colectividad ha burlado a la naturaleza. Ha conseguido la absoluta libertad del cronio para que pueda dedicar todas sus energías a engrandecer Cronn” (Correa 1983, 117). Sabemos que la atrofia fue inducida; la biomáquina sistémica del planeta inutilizó en su capacidad reproductiva a los pobladores y en su lugar les ha obligado que entreguen en períodos las células para ser tratadas en los laboratorios. Esta atrofia inducida, política del Estado-nación colectivista, llevó a que las mujeres, en particular, se liberen del proceso de gestación. Dicha “libertad” se deriva en que la energía (incluso libidinal, se derive a la máquina capitalista productiva de Cronn); por ello se dice que se burló a la naturaleza: la ciencia médica y la tecnología adosada a ella produce ahora seres con “probada robustez y capacidad”, incluso exenta de las huellas de padres que

puedan ser “famélicos” o “degenerados” (1983, 117). Vencer a la naturaleza entonces es apropiarse del proceso creador de vida. Lo que aparece es que la vida social está determinada y regulada por las “máquinas”; en definitiva, según el narrador:

Las Máquinas llevan una ficha de vida de cada cronnio: allí anotan sus características antropológicas, fisiológicas y síquicas. Ellas los bautizan. Les inyectan los reactivos identificadores y de control, y no los abandonan hasta su muerte. Porque las Máquinas dan la vida y la muerte. Cada cronnio tiene un período de cien años de existencia sana y útil. Al terminar este lapso la Máquina lo hace morir dulcemente donde se encuentre. Porque los reactivos que hacen al cronnio emitir determinadas ondas permiten que la Máquina ‘sepa’ dónde se encuentran sus hijos. Y ellas son las primeras en saber cuándo éstos fallecen por causas no naturales. (Correa 1983, 119)

Lo que el narrador de la novela resalta es que el dominio de la naturaleza es en lo maquínico: se dobló a la naturaleza y se revirtió algo que en el capitalismo clásico era conocido, o sea el trabajo vivo situado en la máquina muerta, desplazado a la máquina viva que produce trabajo muerto (Baudrillard 1980, 64). Si en *La magia de los mundos* se planteaba el capitalismo cognitivo para sostener la vida, incluso en él aparece otra forma ligada al trabajo-robot, o eso que decía respeto a las hormigas y las colmenas. Baudrillard señala que el trabajo-robot es trabajo-muerto (1980, 64), porque el robot roba o simula el trabajo haciendo surgir la “ley mercantil del valor y sus cálculos de fuerzas” (1980, 64), es decir, la cosificación. El que las máquinas produzcan cronnios (o humanos), el que los controle en sus actos, el que sepa dónde están y lo que hacen, el que determine su muerte hasta destruirles “dulcemente”, supone que en el capitalismo cosificado de Cronn lo que vale no es la vida, sino la vida-cosa productiva, la vida que da valor económico, porque es solo fuerza sin emociones. Tal vida se limita a cien años; de ahí que, “al vivir de la producción de muerte, el capital tiene un buen juego al producir seguridad: es lo mismo. *La seguridad es la prolongación industrial de la muerte*, así como la ecología es la prolongación industrial de la contaminación” (1980, 210). Las novelas andinas tienen las figuraciones de ciudadanos “muertos” a los que se les hace creer que son inmortales; por algo la seguridad es extrema, la policía es gobierno y el Estado es un aparato de simulación o de engaño.

Esta vida colmenar o robótica en función del capitalismo (del tanatocapitalismo) y de la estabilidad del Estado-nación la notamos en *Barranquilla 2132*. Igual que en *La magia de los mundos* los humanos viven (o reviven) gracias a un “líquido nutritivo” (Osorio Lizarazo 2014, 16). Pero no es que han suspendido definitivamente la muerte,

sino que se practican trasplantes, usando partes de otros cuerpos congelados; fuera de estos, lograron, por vía médica, el “rejuvenecimiento relativo en los ancianos, [aprovechando la propia] capacidad de acción del organismo” (2014, 54). La liberación es con base en la capacidad regenerativa, objeto de las ciencias biológicas. Ya que no se abunda sobre los pormenores científicos, diremos que el dominio de la naturaleza más bien es gracias al industrialismo por el que es posible la libertad del cuerpo, aunque ello implique prohibir y criminalizar ciertas costumbres y funciones vitales.

La reproducción del capital humano, en *Barranquilla 2132* supone la libre procreación de hijos o su aborto. En *Zarkistán* la reproducción es artificial, similar a *Los Altísimos*, para prevenir el nacimiento de “tipos degenerativos” o incluso entes monstruosos porque ellos ensombrecerían el modelo de vida de Zarkistán (Viteri Durand 1979, 38). Frente a este modelo segregacionista, que se refuerza con el hecho de que se mata a los anormales o los que devienen de actos prohibidos por el gobierno, la ciencia también les ha permitido dominar la naturaleza y liberarlos de la decisión de tener hijos; además, puesto que han vencido a las enfermedades, más bien han explorado el alargamiento de la vida, el vencimiento del envejecimiento: “todos están en capacidad de vivir cuanto quieran. Pero ninguno se atreve a sobrepasar los cien años, o sea alrededor de 255 años terrestres” (1979, 42). En ellos, a diferencia de las comunidades políticas intencionales, la decisión de morir es propia porque lo que prima es el deseo de volver al alma inmortal y, con ello, a la transmigración. Cosa muy similar es lo que se plantea en *Víctima de los siglos*. En esta también la muerte está suspendida (1955, 125). Sus habitantes pueden vivir gracias a la longevina, gracias a las pastillas como alimentos creados en laboratorios; todos estos permiten la conservación de los cuerpos como jóvenes hasta los 200 años (1955, 201). Al cabo de dicho período todo habitante debe infligirse la muerte con una dosis de una luz que se aplica en el pecho (1955, 218). Se trataría de una muerte ética para dar paso al colectivo.

Los ejemplos indicados pueden hacernos pensar que las sociedades futuristas andinas han logrado un convenio para su supervivencia. Habría que decir más bien que si el Estado-nación opera de modo totalitario, para lo cual usa la ciencia médica (la genética según lo anotado por Arendt), es para mostrarse superior, para hacer que sus ciudadanos sepan del ejercicio de un poder el cual ellos lo han vuelto cuerpo: cada cual

puede ejercer el poder de matar, así como tomar para sí su vida en la creencia de que vida/muerte son relativas, haciendo pervivir al Leviatán como estado inmortal.

6.3. Desencanto y liberación

Se ha notado la paradoja de tipos de sociedades donde se respira un aire de libertad bajo el ámbito de control y de sujeción del poder. Inmediatamente eso lleva a pensar que, contrario a lo que se percibe, más bien hay una representación más bien de un tipo de libertad condicionada, o de una falta de libertad. Ciertos rasgos de ese medioambiente y cultura son descritos por el narrador de *Barranquilla 2132*:

No existía ya el afán de conocimiento y la curiosidad por los orígenes de todos los fenómenos se había menguado. [...] El espíritu, la concepción de los principios fundamentales, la moral, la metafísica, las ciencias especulativas habían sufrido una alteración que no era proporcional al progreso físico. La ascensión, en este sentido, no había observado leyes de ninguna especie y, en cierto sentido, la vida que ahora empezaba a descubrir se le antojaba primitiva, absurda como un retorno.

[...] Múltiples preocupaciones que en otro tiempo fueron fundamentales se habían desvalorizado y el amor, la beneficencia, las relaciones sociales, todo lo descubría mudado en forma no prevista jamás. La cultura le parecía superficial e inexpressiva [...]. (Osorio Lizarazo 2014, 48-49)

El mundo nuevo futurista supone un cambio radical; la impresión que tiene Rogers es la de un médico (este era su profesión en el siglo XX). Percibe una vida materialista, suspendida, del futuro-presente del liberalismo. Como su caso, las antiutopías, desde este punto de vista, serían la manifestación de estados de excepción.

Para Agamben, el “estado de excepción”, cuyo ejercicio radical caracteriza al régimen nazi, se postula “como la forma legal de aquello que no puede tener forma legal” (2004, 24); esto es, un modo donde el Estado hace aparecer en su dinámica lo que no puede ser aceptado como parte de su funcionamiento, usando para ello el aparato legislativo. Con ello el dominio del Estado-nación, la soberanía territorial y de las vidas humanas se volvió un campo (en el sentido de campo de concentración). Así, “el estado de excepción [sería...] la apertura de un espacio en el cual la aplicación y la norma exhiben su separación y una pura fuerza-de-~~ley~~³⁰ actúa (esto es, aplica des-aplicando) una aplicación de la violencia de Estado de forma expedita. ¿Qué más se puede ejercer si norma cuya aplicación ha sido suspendida” (2004, 83). Una cosa vendría a ser la

³⁰ La tachadura es sugerida por Agamben; la noción de “fuerza-de-~~ley~~” es ampliamente discutida en su libro *Estado de excepción* (2004).

existencia de ciertas leyes, aunque su aplicación estaría condicionada a la decisión de la autoridad donde la fuerza de ley, que era antes la fuerza o la determinación que el mismo vocablo “ley” motivaba, según el uso estratégico del Estado, variaría, hasta la suspensión de la interpretación, independientemente de la existencia de la norma y la aparece la amenaza exterior, el extranjero, el *alien*, que se presume puede traer el mal (como en *La magia de los siglos*) o la amenaza interior, que puede reproducirlo (como en *Los Altísimos* o *Barranquilla 2132*)? La respuesta la sugiere Agamben: “Esto significa que para aplicar una norma se debe, en última instancia, suspender su aplicación, producir una excepción. En todo caso, el estado de excepción señala un umbral en el cual lógica y praxis se indeterminan y una pura violencia sin *logos* pretende actuar un enunciado sin ningún referente real” (2004, 83). Lo notorio es que la vida en las sociedades futuristas está suspendida, está en estado de inmunización y, como tal, constituye una excepción, lo que deriva en una atmósfera por todos aceptada, donde la violencia sin *logos* es también admitida como natural. La fórmula se invierte: en el estado de excepción, donde todos son además sujetos de experimentación (médica, tecnológica...), la cura del mal es mediante el mal; la inoculación del mal por medio administrativos o estatales, previene, como una norma concreta instituida por quien sabe. La experiencia que tienen los personajes de las novelas es que, en tal Estado, todo se vuelve una auténtica prisión, hecho que nos devuelve a la idea de la caverna.

Desde que el régimen instaurara el “estado de excepción”, la idea de la caverna contemporánea no solo es política sino una estética política; así:

El totalitarismo moderno puede ser definido [...] como la instauración, a través del estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no solo de los adversarios políticos sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político. Desde entonces, la creación voluntaria de un estado de emergencia permanente (aunque eventualmente no declarado en sentido técnico) devino una de las prácticas esenciales de los Estados contemporáneos, aun de aquellos así llamados democráticos. (Agamben 2004, 25)

Entre las enunciaciones están, en las novelas, las referidas a excluir a los que violan el orden, de desintegrarlos sin dolor, de matarlos dulcemente, de desterrarlos donde los mortales, de acallarlos, de controlar sus movimientos gracias a fluidos detectables por las máquinas, etc. El Estado y su régimen estético de la inmunización conlleva la atmósfera de la “guerra civil legal”, lo que define al totalitarismo del siglo XX y del cual trata de dar cuenta la ciencia ficción escéptico metafísica andina: los

individuos inmunes son los rehenes permanentes de las cárceles-laboratorios futuristas, glosando a Agamben (2004, 27). El sentimiento que produce, sobre todo a quienes han salido de una caverna (la vieja nación) hacia otra que luminosa (el Estado-nación], es estar, en tono de Hobbes, ante un “Estado [...el Leviatán, que] es notoriamente descrito como un individuo monstruoso, un *deus mortalis* que infundiendo un invencible terror obliga a los hombres a vivir en paz” (Cavalletti 2010, 68).

Ante tal paradoja, ante esa ilusión de libertad controlada por el sistema, los personajes buscan ciertas soluciones que se resumen en el suicidio. Una es la que se da por exigencia estatal, pero la otra se da por liberarse de toda presunción de futuro.

Ya me referí a la exigencia estatal de la muerte. Es la banalidad del mal hecha por la *persona* inmortal (el Estado) al ciudadano (es el *mal político* descrito por Revault d’Allonnes, tomando en cuenta las tesis de Arendt), a quien se le pide la devolución de la libertad, ejerciendo sobre él libremente su poder omnímodo. En tal obrar (ejecutado por los vigilantes) no habría ninguna “dimensión demoníaca o diabólica, toda maldad esencial, toda maleficencia innata y, en términos más generales, la codicia y otras pasiones oscuras” (Revault d’Allonnes 2010, 24-25). En la ciencia ficción la *persona* maquínica “apaga” al cronio al cabo de un período (*Los Altísimos*) o destierra/elimina al extraño al mundo de la muerte (*La magia de los mundos*). Ya supimos previamente que en el laboratorio-ciudad-mundo-cosmópolis los cuerpos de los seres han sido sujetos de experimentación permanente, no solo psicológica, sino también económica.

Pero, si no lo hace, la demanda es inmediata. Y eso es lo que está en el suicidio como voluntad de cumplir con la ley. Si la banalidad del mal se ejerce y finaliza con dar la muerte, esta acción también se desplaza al ser humano quien, sin ninguna pena, desinhibido de toda pasión, debe matarse, como imitando la acción libre de la *persona* inmortal. Vendría a ser la lógica del colectivo, donde se pierde la dimensión de lo singular. El sujeto es un espejo del Estado, pero minimizado por este, el suicidio es una más de las tareas que conscientemente se asume. Si en el proceso de banalización del mal, del ejercicio administrativo de la muerte, según Revault d’Allonnes, se quitaba la *personalidad jurídica* al ser humano (estado de excepción, ilegalidad de sus actos, inmunización, reconocimiento que también incorpora el mal), que devenía en el asesinato de la *persona moral* (por quitarle el nombre, por volverlo anónimo, por volverlo “in-significante”, por colectivizarlo), hasta anular su *singularidad* (su

capacidad diferencial, hasta volverlo hormiga de una colmena), lo que se nota en la ciencia ficción, para el caso del suicidio, es que se extingue la posibilidad de la *espontaneidad*: “la capacidad que hay en el hombre de comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos y del mero hecho de haber nacido” (2010, 32).

La asunción del bloqueo de futuro (que implica la espontaneidad) es declarada, sin miedo alguno por Axi en *Víctima de los siglos*. Él le dice a Franz que debe tomar la última dosis de longevina (el fluido administrado por el Estado) porque ya ha llegado a los 200 años; una vez agotado en su cuerpo tal fluido, debe morir; sentir pena por ello es vulgar (Montenegro 1955, 218). Luego prepara su acto y reafirma: “—Estoy conforme con morir, pero no quiero rendir mi vida, abajo en la Tierra, sino en el cielo. Quiero elevarme para consumir las moléculas de mi organismo a un viaje sin fin hacia la nada” (1955, 219-20). Axi se eleva y muere; su suicidio impuesto y normado no expía nada y más bien reconoce la misma nada: es el bloqueo de futuricidad del Estado-nación.

Esto mismo es perfilado en *Zarkistán*. Hipólito muere porque decide hacerlo. En la novela, Viteri Durand nos ha dicho la premura de contar su secreto a Esteban Jaime, porque quiere morir pronto y conectarse, por esa vía, con los seres de Zarkistán: dejar el cuerpo y trascender en alma. Su deseo de muerte también está, si se quiere, “programada” por los extraterrestres. Ellos le dicen: “—Morirá dentro de ocho días, casi justamente a las X. Proméтанos contarlo todo a una persona cualquiera de alguna inteligencia” (1979, 82). Distinto a la desconexión orgánica que hace la máquina en *Los Altísimos* los extraterrestres le dan la oportunidad para que él tome la última decisión, lo que se traduce en el deseo de morir. Cuando Esteban Jaime lee el cuaderno de notas de Hipólito, encuentra la razón: “[...] no me muero a causa de la vejez ni de la enfermedad, muero porque lo deseo. Soy el hombre más evolucionado de la Tierra... Y, sobre todo, muero de asco” (1979, 82). ¿Es un acto de libertad? Si Axi en *Víctima de los siglos* lo hacía por cumplir con la ley, Hipólito lo hace para salir de la realidad “asquerosa” del siglo XX que vive. En ambos hay un sentimiento de superioridad que nos liga directamente con un sentimiento totalitario.

Si los viajeros se liberan del tiempo de crisis de sus naciones, los que viven en el tiempo del futuro creen que se liberan al salir de sus propias cavernas, a sabiendas que son superiores; entonces la idea es imbricarse con la nada y las estrellas: “Quiero confundir mis átomos con los de otros mundos” (Montenegro 1955, 220), dice Axi; “Yo

era dios del espacio invencible, del tiempo perdurable, / Oh, mi carne ligera y mi mente fugaz. ¿Qué constelaciones?” (Viteri Durand 1979, 83-84), escribe Hipólito, a modo de poema, la anticipación de su muerte. Ellos se convierten a sí mismos en *liberadores*. Pero ¿se puede hablar de liberación en cuanto al suicidio?

Busquemos otras pistas en los finales de las novelas. Pienso que igualmente hay en ellas desesperanza. Por ejemplo, en *Los Altísimos*, X-Varela ya vigilante, aprovecha un viaje de exploración a un planeta para escapar. Llega a otro planeta, vacío, aunque con aire respirable. ¿Importa que haya vida? Siente que al quedarse allá más bien se libra de los Altísimos (Correa 1983, 235); es decir, de los que crearon cavernas, alentaron ideologías, concepciones de mundo, religiones, visiones atávicas que hacen retroceder. La metáfora está dada: pues el chileno se da cuenta que la pertenencia a su nación clásica le ató a algún ideario que le oscureció la vista y que una forma organizada futurista de Estado-nación implica la pérdida de su libertad, prefiere volver a refundarse, renunciando a una forma de vida. Cuando se refunda y respira el aire de otra libertad con la posibilidad de poblar un planeta nuevo, sabe que su camino es la soledad y como ese planeta está vacío, su acto es también una forma de suicidio.

Si Varela prefiere vivir/morir en un planeta respirable mas no habitado aún, Esteban Jaime, en *Zarkistán*, una vez que ha visto morir a Hipólito, una vez que ha acompañado a todo el proceso médico para enterrarlo, una vez que vuelve a la casa de este y apropiarse de la biblioteca y de los avances “científicos” que hiciera con los extraterrestres, se queda allá y asume la misma postura y los mismos comportamientos de Hipólito. La casa funcionaría como otra caverna y dispositivo de liberación. Pero lo que le rodea es la tristeza, en dos sentidos: a) De pesimismo. Y ¿pesimismo en relación con qué? Hipólito veía el mundo actual-presente como sucio, como aborrecible, ese mundo de la década de 1950, posterior la II Guerra, a la detonación de la bomba atómica, donde reinaba una atmósfera de desesperanza. Asume el pesimismo de la época, el aire de desesperanza; este pesimismo podría ser contextual. b) Una tristeza en sentido de sentirse solo, alejado de eso que ha presenciado; como dice: un estado de tristeza infinita porque ha visto el paraíso, distinto al paisaje de desastre que vive; es una tristeza nostálgica. Encerrarse en la casa de Hipólito, llegando a ser como él, supone saber que el mundo posible, lejano, fuera de la Tierra es otro mundo mejor.

El posicionamiento de los actores sociales mencionados implica no lo estable, sino un mundo en controversia que para ellos antes no era el mejor, pero ahora se postula como el posible: es la comunidad intencional política que ni es pasada ni futurista, sino inmanente (Esposito 2006, 314), donde inmanente es lo interior, el espíritu que se cuestiona y pretende su trascendencia (K. Jaspers cit. por Esposito 2006, 135). Esta postura, que puede dar la impresión del suicidio es, desde ya, impolítico. Esposito afirma: “El vacío, la ausencia, que lo político abre cuando pone en juego, revoca, al respecto, su propia dimensión de presencia (de representación). Lo impolítico consiste en una salida fuera de sí mismo que no arriba a ninguna trascendencia” (2006, 135). Si no es posible construir la utopía, si no es posible construir una nación con su *politeia* (o esta que haga a la nación), si la Modernidad está en crisis, es menester abandonar la política conocida por otra política más radical; en el fondo, es la misma política vista desde otro ángulo, extraña, crítica, deconstructiva: “lo impolítico es lo político observado desde su límite exterior” (2006, 40). *Los Altísimos y Zarkistán* van por ese camino en la medida que sus personajes nos hacen descubrir las determinaciones de un tiempo presente que se vuelve futuro, para deconstruir y aprender lo que es errado: la utopía conservadora no es posible, porque es la antiutopía.

Habría otra salida de la caverna. La leemos en *Barranquilla 2132*. Ante lo que ha visto y se ha enfrentado, Rogers se siente inútil, con las expectativas defraudadas porque no encuentra una civilización soñada (Osorio Lizarazo 2014, 123); para él, “el mundo se había deformado estúpidamente. Se había fundado una nueva moral [donde] el hombre había matado, en fin, el alma en cuanto tenía de noble y de decorativo. [...] El pesar por este acontecimiento, lo sumergía en la inquietud, en la angustia” (2014, 124-25). Si a Esteban Jaime le invadía la tristeza, a Rogers le ensombrece la angustia. Y esto porque si había una evolución supuestamente social o política, una evolución material, en lo espiritual el ser humano había involucionado: su viaje al futuro, paradójicamente, le hace parecer más bien que él se despertó “con dos siglos de retraso” (2014, 125). Concluye, de ello, que aún prevalecía el mal, el cual se afincó más en el alma, del mismo modo que en la vida exterior: “en el progreso, en la mecánica, en los conceptos de justicia, de la familia, de sociedad, en todo” (2014, 125).

Indiqué, al inicio de este capítulo, que el mal se relacionaba con la libertad; ahora habría que decir, con Gisel, que no compete al cuerpo ni con lo sensible, tampoco

y plenamente con la razón; más bien que el mal “está inscripto en el corazón del *sujeto* humano (sujeto de una ley o sujeto moral): en el corazón de esa realidad altamente compleja y deliberadamente histórica que es el sujeto humano. El mal compete a una problemática de la libertad. O de la moral” (2001, 15). Lo que testimonia Rogers (y esto es extensible a la perspectiva que tiene Varela y el propio Esteban Jaime) es que el mal inscrito en el corazón o el alma del ser humano, lo que hace sujeto de su libertad, desde inicios de la humanidad, ha cundido a su creación, la sociedad o la comunidad.

Ricoeur habla de un mal moral: “designa aquello por lo que la acción humana es objeto de imputación, acusación y reprobación” (2001, 24). Lo que ve Rogers en ese liberalismo avanzado y futurista, en esa súper sociedad, es reprochable; por ello hay algo de imputable, es decir, en tono de Ricoeur, él trata de identificar al sujeto que causa lo que considera la debacle de un mundo posible, pero no lo encuentra personificado, porque tal sujeto se ha vuelto institución además invisible a sus ojos; pero sí acusa y encuentra respuestas más bien positivistas a su mirada romántica; y a la final reprueba. El ser la nueva nación, del Estado-nación, que obra en libertad de determinar a su población, que obra el mal (2001, 26), hace aparecer en su accionar el mal inscrito en su seno. Nadie puede resistirse a él. Por eso Rogers se pregunta: “¿Dónde estaba el error? ¿En nosotros los antiguos, o en ellos, los nuevos?” (Osorio Lizarazo 2014, 129).

La respuesta parece responderse a sí misma. Entonces, Rogers asume un papel trágico y toma una decisión: matarse. Él no quiere ver más de aquella sociedad y él mismo sabe que su viaje ha sido producto de un error. Dice: “—He errado. He sufrido el castigo que la naturaleza impone a los violadores de sus leyes —exclamó. —Pero no reincidiré” (Osorio Lizarazo 2014, 129). La admisión del error es tener conciencia de: a) la violación de la naturaleza hecha por uno mismo; y b) la angustia que le provoca que otros también violen a naturaleza del ser humano como tal en nombre del Estado. Es lo que Ricoeur plantea como la asunción del pecado y de la pena que conflictúa a la visión moral que uno tiene y que lleva a elaborar un discurso de penalización de la historia; aunque esto no podría llevar a que alguien tome para sí su vida, en el caso de Rogers (y de Osorio Lizarazo que mira críticamente las propuestas de su partido de gobierno), es lo contrario, porque se trataría con el suicidio, renunciando al futuro (Augé 2012, 64), de bloquear la posibilidad de futurización. De ahí que, según el narrador de *Barranquilla 2132*: “[Rogers] avanzó algunos pasos, lentamente, inclinado hacia el

suelo de cemento, [y] cayó al mar. Las olas verdes e inquietas se cerraron sobre la segunda existencia de Juan Francisco Rogers. La magnífica serenidad del crepúsculo perseveró, incólume, sobre el acontecimiento” (2014, 130). Trágica y simbólicamente, Rogers vuelve, o es recogido, por el agua, el mar: entra en la matriz de la propia Tierra.

Caso similar es el de Néstor en *La magia de los mundos*. El juicio que la comunidad hace de Néstor y Ángel provoca que este último sea desterrado donde los mortales. Néstor es convidado a vivir entre los inmortales. El Paradigma Jano, el regente de la ciencia y de los laboratorios, trata de convencer a Néstor de la justeza de la decisión, además de prepararle para la imposición ritual de la inmortalidad. Néstor, claro está, no está convencido de la decisión y se muestra desencantado de los supuestos logros de la sociedad futurista. Primero reafirma a Jano que si está en ese futuro es porque hay una misión de la que se ha hecho cargo: “—[...] Si he venido desde allá es porque traigo una embajada, que es la de haceros reconocer que siempre ha almacenado el hombre algunas fértiles semillas, que buscaban buena tierra para fructificar” (Alarco 1952, 214). El problema es hacer constar que el mundo anterior a los inmortales también fue bueno, pese a los errores humanos. Siempre hubo semillas que los inmortales ignoran. Ya que estos se reafirman en su voluntad de ser únicos y superiores, entonces Néstor les dice en cara: “—[...] no es un premio haber llegado hasta vosotros para hallar, aun entre las magnas perfecciones formales, las mismas taras y las mismas conocidas perversiones” (1952, 215). Es decir, por más mundo que haya conquistado la inmortalidad, esta misma encierra los mismos problemas que toda la humanidad, en su afán de construir algo mejor, ha caído. Néstor trata de convencerles que la sociedad futurista no es tal como la representan, bloqueando al propio futuro: “Cerráis [...] los ojos a lo futuro y así consideraréis que habéis alcanzado una situación insuperable (1952, 216-17). Lo que se comprueba es que el nuevo estado de la sociedad futurista es que está anclado: se deshace del pasado, y ya no mira el futuro al modo de Innerarity (2009). De ahí que Néstor no desea compartir ni vivir en ella y se lanza hacia la estratósfera: “Ascendía, ascendía sin cesar por el cielo ensangrentado, hasta que los mismos oros y gules fuéronse quedando abajo, envolviendo al mundo en vapores y humaredas. Así también lo pudo ver aquella otra vez que habíase remontado a tan grandes alturas” (Alarco 1952, 230). Su acto consciente resume el presente-futuro

“glorioso” que se quiere quemar y el pasado que como imágenes rápidas perduran, pero ya no están presentes. Es un bloqueo de futurización del héroe.

Cohen Agrest usa el vocablo “muerte voluntaria” para referirse a los actos que desde el derecho se consideran suicidas. En su opinión, en esencia el concepto de suicidio es complejo; recoge la definición de T.L. Beauchamp para quien el suicidio es un acto “si la persona provoca intencionalmente su muerte y, si, además, se cumplen las dos condiciones siguientes: por una parte, si existe una ausencia efectiva de coerción externa, y por otra, si las circunstancias de la muerte han sido dispuestas por el propio agente del acto suicida” (cit. por Cohen Agrest 2007, 62). ¿Hay intencionalidad? ¿No existió coerción externa en las decisiones de los personajes? ¿Hay una disposición o una programación para concretar el suicidio? En las novelas, si hay intencionalidad y razón, no hay coerción externa, hecho que reafirma más que ellos desearon acabar con sus vidas; su decisión obedece a una larga meditación dada por la confrontación de sus valores frente a los que las súper sociedades postulan. Según Cohen Agrest, en el acto de Néstor, Varela, Esteban Jaime, Rogers, habría un problema: es el referido al “sentido mismo de la vida, [a] la pérdida de dicho sentido [que arrastra] consigo la pérdida de la propia existencia” (2007, 15). Es un planteamiento de carácter escéptico metafísico con implicancias existenciales. Ella recoge la tesis del suicidio filosófico de Camus, que dice: “vivir bajo este cielo asfixiante exige que se salga de él o que se permanezca en él. Se trata de saber cómo se sale de él en el primer caso, y por qué se permanece en él, en el segundo” (cit. por Cohen Agrest 2007, 15-16). Los personajes necesitan salir de esa atmósfera liberal totalitaria del futuro y, ilusoriamente, saber que estarán respirando otro mundo, aunque este sea la Nada (el caso más explícito es el de Varela en ese nuevo planeta sin habitantes). Y, en tono de Camus, ese mundo que han visitado les impele a liberarse porque encuentran absurda su vida en ese entorno, el cual es absurdo; Cohen Agrest nos dice (quizá en el mismo sentido que antes denunciaron Bloch y Jameson respecto al existencialismo) que el suicidio es la manifestación de una “vida derrotada, [de] la vida que no puede soportar la ausencia de sentido” (2007, 16). Entonces, aunque sus actos puedan ser “heroicos”, a la par son el signo de una derrota, la aceptación definitiva, en sentido metafórico, de que las viejas naciones andinas ya no pueden vivir y el deseo de morir de ellas se confunde en la vorágine de su propia debilidad.

Lo anterior se puede reafirmar con la novela de Montenegro, *Víctima de los siglos*, donde hay un truco. Casi al final nos damos cuenta de que Franz estaba en coma en un hospital en 1943 y que lo vivido y presenciado en el hipotético 6943 era producto de su estado mental y su condición de estar al borde de la muerte. Su deseo de liberación de la opresiva sociedad boliviana de hasta mediados del siglo XX le había permitido conocer el futuro. Cuando se despierta del coma está en un hospital de La Paz, acompañado de su esposa quien la ha asistido por un período. La estrategia narrativa que emplea Montenegro es por encadenamiento: una vez Franz acompaña a Axi a su muerte voluntaria, lanzándose a la estratósfera, Franz cae estrepitosamente hacia la Tierra. Con dicha caída pierde el sentido de su vida, lo que le empuja a reafirmarse que su realidad es “miserable, decadente y atrasada” (1955, 224), como la de su país. De lo que se trata en la novela de Montenegro es evidenciar que la historia de Bolivia fue el de una utopía fracasada y que vale la pena pensar en otra utopía real. Por algo Montenegro estuvo ligado al proyecto nacionalista liberal, al principio coqueteando con el nazismo, que derivó en la revolución social de 1952. Franz prefiere el estado de inmunización futurista que el de esa Bolivia atrasada. Su visión es nostálgica; quiere abrazar el sueño de una sociedad liberal controlada, porque control significa para él la eliminación de las diferencias y, con ello, su liberación, o la liberación de aquellos mestizos que, desconocidos por la blanquitud boliviana, sirvieron de peones para los mayores desastres históricas como la Guerra del Chaco.

Y lo mismo que sucede con Hipólito en *Zarkistán*, Franz habla del mundo actual como “sucio, en el que el egoísmo [es] el alma de las sociedades y la brutalidad, la fuerza de las naciones. [En este mundo las] guerras y revoluciones, traiciones y crímenes, robos, impudicia, cinismo, estupidez [son] los atributos de esta humanidad morbosa, sin otro dios que el oro, la intemperancia y los apetitos” (Montenegro 1955, 229). El mal está presente en su mundo y cree que es mejor el otro al que quiere volver. Pero el problema que ese otro mundo posible tampoco existe, porque es un imaginario, por lo cual él, como la nación boliviana vieja, problematizada por su origen y naturaleza, se hace derrotar. El narrador entonces apunta: “De la muerte no despertaría más. Y pensó en el suicidio con la fortaleza que Axi demostró frente a su último minuto” (1955, 230). Nuevamente constatamos el bloqueo de toda futuricidad o de toda historicidad. Franz toma un revólver que tiene en su casa y consuma su acto.

7. La negatividad, la estética de desencanto

Y acá llegamos a comprobar que las representaciones de las novelas de ciencia ficción escéptico metafísicas tensionan la posibilidad de futurización, de encuentro con la otredad, de emergencia y formación de la comunidad posible o comunidad ética. Si las utopías se esmeraban a idear proyectos, a hacer prospectiva literario-política, las antiutopías hacen pasar tales proyectos por el velo de sus problemas, de sus fisuras. De pronto, mediante el distanciamiento cognitivo, nos damos cuenta de que las novelas representan las realidades sociopolíticas como bloqueadas. El *novum* es esto: tomando en cuenta a Muñiz-Huberman, el futuro presentificado es vacío o es la misma nada y, como se debe rellenarlo (proyecto), las novelas dicen que la única manera de hacerlo es con la muerte. Conclusión: la muerte es la única certeza del futuro (2002, 92-93).

Esta sería la expresión del desencanto de época o desencanto posmoderno, dado el período de crisis, del engaño de comunidad fundado por los totalitarismos, de la guerra y de la aniquilación masiva de seres humanos como prueba experimental del poder técnico. La oscilación entre vida y muerte, entre posibilidad y finalización, que funda la incertidumbre, es lo que para Muñiz-Huberman es el “siglo del desencanto” (2002, 191), donde la atmósfera, por más que quiera ser luminosa (ciencia, tecnología, medios de comunicación, etc.) sigue siendo velada o sombría, como el de una caverna. Por culpa de esta atmósfera ya no se puede pensar al futuro como “tiempo de la ética, de la advertencia, de la prevención, del error que puede ser evitado. [Si] la ética es la proyección hacia el futuro de un estado paradisiaco perdido” (2002, 92), en las novelas de ciencia ficción andinas tal proyección está anulada por: a) la misma constitución de los modelos de Estado-nación y b) el bloqueo de la imaginación que nos encaran los autores-personajes, como si fuera nuestra imaginación de futuro que no puede ser posible ante modelos de sociedad sin ética. Incluso la ciencia y la tecnología vendrían a encerrar en su seno la imposibilidad de un futuro ético, hecho que derivará en los problemas que en la actualidad se discute respecto a la bioética.

Y es ahí donde aparece surge la idea de la negatividad. Muñiz-Huberman cita a M. Zambrano de quien recoge la idea de futuro y, a modo de ver, otra versión de futurización (porque en el primer capítulo esboqué la tesis de Polo al respecto). Ella nos dice del futuro: “Llamamos futuro a la dimensión del tiempo que se descubre cuando se dibuja aun en modo apenas perceptible (como en este caso) la finalidad. Y la finalidad,

aunque sea en esta forma apenas perceptible, es pura cuando algo, un proceso acabado, concluso, sin posible continuación, avanza y hace avanzar, se sigue moviendo” (cit. por 2002, 97). Miramos las temporalidades continuas y estatizadas de las tramas de las novelas: son continuas porque la vida de los mundos posibles se desarrolla como perennes, como perpetuas, y cuando digo son estatizadas, dichas temporalidades parecen estar fijadas por la determinación de los poderes constituidos. De pronto la finalidad está trazada y calculada: nadie puede escapar del ritmo instituido y mecanizado. En esos mundos, el tiempo futuro está bloqueado por la perpetuidad (el tema de la inmortalidad, del vencimiento de la muerte...) de su funcionamiento. Es “el neoliberalismo, con sus desinhibidos impulsos del yo y del rendimiento, [en cuyo] orden social [...] ha desaparecido por completo el Eros. [Es] la sociedad positiva, de la que se ha retirado la negatividad de la muerte, es una sociedad de la mera vida, que está dominada tan solo por la preocupación de ‘asegurar la supervivencia en la discontinuidad’” (Han 2016a, 43) con la historia. Es lo contrario que postula Zambrano, porque incluso los personajes dejan de soñar (como Franz que un momento declara que no puede soñar). En las antiutopías está el deseo de no soñar, de no poder anticiparse (Muñiz-Huberman 2002, 97). En el suicidio de los personajes esto se reafirma.

Habría que decir que es la negatividad representada: a) desde la trama, la actitud de los personajes a la final implica un pensamiento dubitativo, como señala Ricoeur, pensamiento que deriva en una respuesta decisiva del “no” por la cual se introduce la negatividad en todas las significaciones, es decir, frente a la realidad ficticia mostrada como si fuera una conquista, este pensamiento y su expresión dice que no es ninguna conquista, siendo más bien, tal realidad la destrucción de lo mejor de la humanidad (1990, 194); y b) desde las novelas, hecho que implica la estética de la negatividad, la estética del no que implican las tramas, esta sería la exposición del límite de cierta positividad, en términos de Hegel (2002, II:36), o como plantea Ricoeur, esta sería la figuración de cómo el Espíritu se obliga “a volverse en su contrario y a engendrar una nueva figura que suprime y a un tiempo conserva la precedente, según el sentido doble de la *aufhebung* hegeliana. La dialéctica hace coincidir lo trágico y lo lógico en todas las cosas: algo tiene que morir para que nazca otra cosa más grande” (2001, 47). En este último sentido, las novelas de ciencia ficción andinas nos ponen en una disyuntiva; porque si no nos adscribimos como lectores a la celebración del suicidio, es evidente

que nos preguntamos si las soluciones literarias dadas a los personajes son acertadas. Si ellos se quiebran ante la presencia descomunal del Leviatán y, con ello, incitan al lector a justificar su muerte como sacrificial, hecho que implica incitar al lector a pensar que es necesario bloquear la utopía de futuro, ¿será tal bloqueo de la utopía de futuro algo más grande más esperado? ¿La literatura de ciencia ficción que habla de futuro, nos estaría incitando a desfuturizar la realidad concreta y la vida? ¿Tal escepticismo y desencanto ante la Historia bloquea la posibilidad de futuro? ¿No es el mismo juego del neoliberalismo? Por el contrario, ¿qué si nos adscribimos y justificamos el suicidio como algo auténtico, como un placer extremo y singular como lo plantea Foucault (2010f, 858)? Para él es la última forma de imaginar o como la manifestación absoluta

de las conductas imaginarias: todo ese deseo de suicidio está colmado por ese mundo en el que yo ya no estaré presente aquí o allí, sino en todos lados, cada uno de cuyos sectores me será transparente, y designará su pertenencia a mi presencia absoluta. El suicidio no es una manera de suprimir el mundo o suprimirme yo, o ambas cosas a la vez; sino de reencontrar el momento originario en el que me hago mundo, donde nada todavía es cosa en el mundo, en el que el espacio no es todavía más que dirección de la existencia, y el tiempo el movimiento de su historia. (Foucault 2010d, 102)

Con ello estaríamos convalidando la posibilidad de que hay que cerrarse al futuro, de renunciar a la historicidad, de encerrarse solo en el placer que brinda el deseo de refundarse como si fuera una actitud divina. ¿Con ello se tapa la memoria del fracaso histórico de las naciones andinas, de sus deseos nunca logrados de progreso y de desarrollo (cuya consecuencia derivó pronto en los ciclos de militarismos y tiranías)? ¿Muere el pasado y también el presente mostrado como futuro para hacer emerger algo nuevo? Es curioso que, en el XX, entre el período de crisis y hasta casi finales del siglo, la producción literaria de ciencia ficción en el área cultural andina no haya sido del todo explorada, dando lugar a literaturas, como en el pasado, que seguían hurgando la dolorosa realidad de desigualdades, aún incluso con las nuevas tendencias estéticas como el realismo mágico. Parecería que el suicidio de los personajes, que el suicidio de las viejas naciones tampoco hubiera abierto camino a nuevas generaciones que hagan explotar los sistemas sociopolíticos, salvo los casos de Cuba y de Bolivia en la década de 1950, cada cual con proyectos que pretendían futuricidad.

Menke, al hablar de la estética de la negatividad, lo hace desde el vanguardismo. Sus ideas pueden ser extensibles a la literatura de ciencia ficción objeto de este parte del estudio. Señala que el arte es un devenir con sus propias leyes lo que le hace autónomo,

aunque frente a los discursos no-estéticos estos lo presentan como producto de una cierta racionalidad; al ser autónomo es también soberano porque confronta y transgrede a la razón manifestada de los otros discursos. Pero el problema del arte es que no está hecho para ser “entendido”, lo que lleva a la disociación entre significantes y significados: se trataría, para Menke (considerando los trabajos de Adorno y Derrida), de que “el estatus de la obra de arte [tiende a negar] a que exista apropiación a través del entendimiento” (2011, 43). De acuerdo con ello, el arte es ya negativo porque en su seno hay una cerrazón dado el juego de significantes que pueden ser solo literales y significados erráticos, lo que hace que la obra de arte sea, a momentos, impenetrable por la fuerte carga de su subjetividad. El arte apela más al espíritu que a la razón, aunque el juego que hace el perceptor de una obra es tanto racional como subjetivo. Esto es: la obra de arte inhiere a la identificación que se pueda tener con ella (la negatividad), a la par que permite la liberación del entendimiento (el placer estético) (2011, 46).

Digamos que la ciencia ficción escéptico metafísica, al acercarse a la realidad por el distanciamiento cognitivo que determina un *novum*, lo que hace es presentarnos a esta como si fuera autónoma y soberana, donde sus significantes hacen ver la realidad presente como si fuera futura; en esta medida, leemos las obras desde lo hermenéutico, y aunque queramos comprender que en ellas hay algo de ilusorio, de lugares posibles distantes, poco a poco nos desidentificamos lo mismo que los personajes. La doble estructura de los relatos antiutópicos hace que de pronto no nos identifiquemos con los modelos de sociedad o comunidad y comencemos a sospechar de las fisuras y los intersticios develados por el *novum*: la imposibilidad de la comunidad o, si se quiere, la imposibilidad de la comunicación. Pasamos de lo que puede ser un placer estético de las realidades de los mundos posibles a constatar que en ellas la fuerza de la negatividad lleva a que consideremos “necesaria” la finalización de los modelos mostrados. Si es así, concluyo esta parte diciendo que la ciencia ficción escéptico metafísica cumple con al menos una premisa de su discurso: anticipa que, contra toda pretensión de continuidad, de renovación democrática de las sociedades, estas deben finalizar su curso en la historia, porque el futuro no podría ser el de las utopías positivistas o el de los totalitarismos, sino más bien el de las socialidades que se desentienden del Estado y de todas sus formulaciones estéticas (el régimen estético) que las sostengan.

CAPÍTULO TRES

LA COMUNIDAD IMPOSIBLE

1. Puente entre los siglos XX y XXI

Hay un problema que se debe reconocer al cabo del siglo XX e inicios del XXI en Latinoamérica y el área andina: las dictaduras militares quisieron liderar los procesos de modernización de los Estados-nación para lo cual se eliminó al Otro, como si se quisiera abrazar lo foráneo de una vez por todas por la vía de la muerte, entregando a los países a la dinámica impulsada por el neoliberalismo: la globalización.

Si este fenómeno fue característico en el continente, en el mundo también surgió un problema expresado en una nueva atmósfera. Nancy lo señala:

El testimonio más importante y el más penoso del mundo moderno, aquel que reúne tal vez a todos los otros testimonios que esta época se encuentra encargada de asumir, en virtud de quien sabe qué decreto o de qué necesidad (pues también ofrecemos testimonio del agotamiento del pensamiento de la Historia), es el testimonio de la disolución, de la dislocación o de la conflagración de la comunidad. (2012, 13)

La crisis de valores, proyectos políticos, sistemas, instituciones, medios de producción, la desunión de quienes podrían estar en común o la hostilidad entre semejantes, etc., son las marcas de este período llamado posmoderno. En este el metarrelato, la Historia, la gran narración con “función legitimante o legitimatoria” (Lyotard 1987, 31) de la Modernidad pierde su credibilidad dando lugar a microrelatos (2004, 109) de formaciones sociomoleculares, de saberes no dominantes provenientes de los lindes y de las fisuras del capitalismo o de los huecos abiertos (y sin cerrar) por la tecnociencia. Es también la fase del fin de la idea de pueblo (1987, 32), con el correlato del descontento y la deslegitimación del Estado-nación y sus aparatos (2004, 61).

Blanchot, siguiendo el pensamiento de Nancy postula: “si la relación del hombre con el hombre deja de ser la relación del Mismo con el Mismo introduciendo al Otro como irreductible y, en su igualdad, siempre en disimetría en relación con aquel que lo considera, se impone una clase de relación totalmente distinta e impone otra forma de sociedad [esta] apenas se osará denominar ‘comunidad’” (1999, 15). Distinto a otras

épocas, el período que media entre finales de la década de 1960 y la primera del siglo XXI, muestra la dificultad de hablar de comunidad social o política, la comunidad intencional, sino de ella como comunidad imposible. Su característica: lo heterogéneo, la diversidad, proclamadas como “nuevos” paradigmas y manifestaciones que se expresan en la edificación de muros y restricciones a la otredad.

¿De qué modo la ciencia ficción andina actual representa tales tensiones y esa comunidad imposible? ¿Se generalizó el mal superior a la sociedad el cual es representado por la ciencia ficción contemporánea del área cultural andina? Estas son algunas preguntas que subyacen en este capítulo. El período de estudio ahora abarca las décadas de 1980-2010 con unas novelas a las que denomino de *ciencia ficción poshistórica*. En ellas se puede encontrar rasgos que denuncian un estado de crisis de las formas de comunidad y de sociedad, la imposición de un tipo de poder despótico y la desintegración social cuyos efectos también se dan en la abolición del Estado-nación que podría bien ser un Estado caótico organizado alrededor de lo aún prevaleciente por ciertas formaciones sociales. Tales representaciones, en cierta forma, tienen que ver, dentro de la ciencia ficción, con las distopías, distinto a las antiutopías.

El marco es el neoliberalismo en su otra fase, distinta al de la primera mitad del siglo XX que supuso una forma de organización más avanzada del liberalismo hacia otra que detentaba el Estado-nación. El neoliberalismo entre el último trienio del XX e inicios del XXI pasa de lo político a lo económico como “doctrina económica [de la] que el liberalismo político solo [será] una manera de realización no siempre necesario, o sea, una defensa a ultranza de la libertad económica de la que la libertad política es un corolario” (Bobbio 2014, 97-98). Derrida identifica acá el “desorden mundial” que une al neocapitalismo con el neoliberalismo como vía para desembarazarse de los “fantasmas de Marx” (1998, 50), concretado, para el caso, en Latinoamérica con dictaduras militares a las órdenes del nuevo orden económico mundial con una gubernamentalidad que, aparejada con la privatización de la vida y el trabajo, trajo la idea de que la utopía ya se *está* cumpliendo por lo que no cabe esperar el futuro.

Habría un nuevo orden con la transnacionalización de los procesos económico-financieros, donde estos funcionan “en unidad en tiempo real y a escala planetaria” (Castells 1999, 1), con unas relaciones que derivan en los Estados-red, espacios de flujos incluyentes y excluyentes (1999, 3) que conectan a ciertas culturas, mientras otras

se desconectan o son aisladas. Esto hace que ya no podamos hablar de Estados-nación y de naciones en el sentido tratado hasta acá, sino de Estados maltrechos que aún aspiran a su soberanía a sabiendas que el “mundo de redes institucionales [ha desbordado...] el ámbito nacional [y a] la representación y control democráticos” (1999, 8). En estas comunidades no tienen fuerza, sino más bien “identidades culturales [...] principio básico de organización social, seguridad personal y movilización política” (1999, 7). Si la nación era un espacio de integración de una formación social, la identidad ahora es una esfera heterogénea, cambiante, fluida, inestable, al que el individuo acude en función de sus deseos, desentendiéndose de otros referentes.

El problema entonces es desde qué matiz comprender las representaciones de la ciencia ficción andina señalada además de *poshistórica*. Porque si “la superación de las identidades [...] era el gran proyecto histórico del racionalismo (liberal o marxista) [ahora este habría] sido superado por el renovado poder de la identidad” (Castells 1999, 5). Hoy son las identidades posnacionales y las posnaciones como actores de lo político en el horizonte de la posmodernidad. Sus rostros son diversos. Para Latinoamérica y el mundo andino son (entre otros) los pueblos originarios, los subalternizados por el poder, las guerrillas inspiradas en el marxismo (y la utopía revolucionaria postulada por el triunfo de la revolución cubana de mediados de siglo), los pobres y desamparados cuyas imágenes se conjuntaron con el imaginario de la Teología de la Liberación.

La idea de lo poshistórico alude a un tiempo, el del fin de la Historia donde, fruto del capitalismo por su exceso, todo se detuvo. Kojève lo postuló antes que F. Fukuyama. Aquel veía una contradicción en Norteamérica donde la riqueza escondía la pobreza real, lo que producía el estado de un “futuro [en un] ‘eterno presente’” (2007, 242) en el que el ser humano, ya agotado y envilecido, volvía a su condición animal. El fin de la Historia para Kojève en realidad era el fin del Tiempo del ser humano, del Tiempo humano, vistos como errores, del ser humano como sujeto que se opone al objeto, de este que arruina su libertad (2013, n. IV, 489), si se entiende a este además como la causa del mal. Kojève, por ello, dice que la poshistoria relacionada con un (transhumano) poshumano animal implica el fin de las guerras, de las revoluciones, del pensamiento filosófico, del *logos*, en el que el Hombre-animal podría convertirse en un Sabio (2013, n. XIX, 548), un ser reconciliado con la naturaleza, aunque “dios”, pero humano, distinto al ser humano racional, dueño y señor que se erigió en la Modernidad.

En la poshistoria habría la intención de una reconciliación, por el mismo cierre de la Historia. Sería un tiempo de la humanidad donde los caminos clausurados le llevan a replantearse su existencia. Pero hay una paradoja: el humano poshistórico que se siente libre, lo es porque, aunque niegue a la máquina del capitalismo, esta misma también lo habría aceptado, “desobrándolo”, ausentándole su obra(r), como dice Nancy, borrándole la finalidad de su sentido o significado (2016, 32). Es en la inoperancia, en el desobramiento donde Nancy encuentra la imposibilidad de la comunidad o la constitución de la “comunidad inoperante”, aquella inhumana, porque esta manifiesta el fin del ser humano, intrascendente, la cual, se reduce o se complejiza (por contradictorio que esto sea) en un límite, el de la singularidad (2012, 91). Si lo humano era “un estar-en-común” (2012, 92), en la comunidad inoperante o imposible, incluso la muerte (que era un modo de estar-en-común) es inesencial, es vacua; es allí que el singular poshistórico vendría a ser la falta, la ausencia, la negación de toda relación, incluso de futuricidad: es el ser humano que ya no tiene obra (trascendente) (Agamben 2008, 467).

En este marco, ¿la ciencia ficción poshistórica es la distopía? Consideremos a Orwell quien comparaba las representaciones literarias de la felicidad de C. Dickens y W. Morris o H.G. Wells, estos dos últimos, figuras de la ciencia ficción moderna. El que Dickens muestre a los pobres en la Navidad, que de pronto son felices comiéndose algún alimento, para Orwell es más sugestivo que los mundos hipotéticos utópicos, basados en “el hedonismo ilustrado y la curiosidad científica [donde] los males y miserias [...] se han esfumado. La ignorancia, la guerra, la pobreza, la suciedad, la enfermedad, la frustración, el hambre, el miedo, el exceso de trabajo, la superstición [...] se han desvanecido” (2016b, 447-48). Es el contraste de un mundo narrativo de carestía que se llena de sentido y es más feliz, frente al mundo utópico de abundancia, en el que “la felicidad es permanente” (2016b, 447), pero que, por la representación de la “dicha eterna, [tal] contraste [deja] de funcionar” (2016b, 451), porque después nos percatamos del engaño: la felicidad no sería el motivo, sino la *perfección* (2016b, 448).

La manifestación del contraste era importante en la ficción prospectiva utópica, porque era como mostrar que se estaba en el cielo, en el paraíso liberal, desde el cual (y acá parafraseo a Orwell, este leyendo a Tertuliano) se podía mirar placenteramente las torturas de los condenados (2016b, 450). Todo quedaba allí, en la descripción de la felicidad ideal y sus logros. Cuando los escritores de ciencia ficción nos hacían entrar a

los simples seres, a los condenados (como si fuéramos rescatados de la maldición), a las tierras paradisíacas de lo utópico, entonces, el contraste se daba por efecto de sus versiones: de esos ángeles que trataban de convencernos de la realidad plana cuando esta era jerárquica, del mundo feliz a costa de la renuncia de toda libertad, del mundo cosmopolita el cual era totalitarista, que por definición ya aislaba o encerraba (2016a, 347); todo esto en la ciencia ficción escéptico metafísica. Si habría que tratar de distinguir a la literatura de ciencia ficción contemporánea andina, de las analizadas hasta acá, tendríamos que hacerlo sobre la diferencia entre felicidad e infelicidad y que Orwell lo identifica con la mitología del cristianismo, entre cielo e infierno.

El cielo es de las utopías, como dice Orwell, las “favorables” (las ficciones prospectivas utópicas, incluso las que sostienen que el cielo no es el infierno como las novelas de ciencia ficción escéptico metafísicas) y, su derivación, las “desfavorables”, relacionadas con el infierno donde impera el miedo, el cual, en el contexto sociopolítico del totalitarismo (cuya atmósfera respiraba Orwell), supondría el control de la razón del Otro y su dislocación. En ellas, la realidad sigue latiendo, aunque no cabe la proyección de la esperanza. Su distanciamiento cognitivo se forma con la determinación de la realidad en el presente como si este fuera futuro, demostrándose “lo que ha llegado a ser”, en lugar “de lo que puede ser” (Lightfoot y Lilley 2002, 158).

La ciencia ficción poshistórica reorganiza la realidad como una ficción con la “facticidad del presente” (Lightfoot y Lilley 2002, 158) con el futuro que no es futuro, sino el presente extraño. La facticidad (término prestado de M. Heidegger) es la experiencia primaria, no meditada de la vida, de la realidad, pero que al mismo tiempo implica una conciencia de tal experiencia (Escudero 2009, 88-89). Lo que presupongo es que las novelas de ciencia ficción andinas de fines del XX y comienzos del XXI explican los conflictos de la realidad representando la experiencia de bloqueo de pensar socialmente el futuro, además de reflejar el bloqueo interno y el miedo de las sociedades andinas respecto al futuro, incierto y hasta apocalíptico. Tal bloqueo se demarca por la desintegración ya sea institucional de los países y la descomposición del tejido social, todo esto como producto de las realidades que cada uno de los países estaban viviendo. La ciencia ficción haría un reflejo negativo de la negatividad dominante respecto a la incapacidad de una sociedad de poder articular un emplazamiento ideal (Stager Jacques 2002, 30). A este tipo de ficciones es lo que denomino *ciencia ficción poshistórica*.

2. La ciencia ficción poshistórica andina

Como el objeto de este capítulo son novelas que tienen una mirada negativa de la realidad¹, habría que decir que podría ser la primera novela distópica latinoamericana la brasileña *Páginas da história do Brasil escrita no ano de 2000* (1868) de Joaquim Felício dos Santos; le sigue *La quinta modelo* (1870) de José María Roa Bárcena. En el período de crisis de la primera mitad del siglo XX se halla la de Félix F. Palavicini, *¡Castigo! Novela mexicana de 1945* (1926). A su vez, desde la segunda mitad del siglo XX en diferentes países del continente y de los Andes se escribieron novelas distópicas.

En Bolivia: *Venus reluciente* (2003) de Dennis Morales Iriarte; *La Guerra del Papel, facsímiles de funebrero y cuerpos del futuro* (2016) de Oswaldo Calatayud. La de Alison Spedding,² *De cuando en cuando Saturnina* (2004)³ sería la más sugerente de las citadas, objeto del estudio presente. Cabe indicar que Edmundo Paz Soldán, residente en EUA, también escribió la distopía *Iris* (2014). El argumento de la novela de Spedding se ordena con base en registros testimoniales recogidos en el 2002 por la periodista Alicia Céspedes Palle,⁴ de Fortunata Alvisuri y de Saturnina Mamani Guarache (Satuka) y su participación en la revolución indianista que fundó de Qullasuyu Marka (en reemplazo de Bolivia) y otras misiones donde Saturnina es catalogada como terrorista. Ellas cuentan las vicisitudes de la revolución y cómo es un proyecto histórico que recupera las raíces de la cultura aimara.

¹ En Anexo se muestra en tabla los modelos de las novelas analizadas, además del proyecto que inscriben.

² Alison Spedding Pallet (1962-): arqueóloga, filósofa y doctora en antropología. De nacionalidad inglesa, radica Bolivia, donde ejerce la docencia y la investigación universitaria. Escribió sobre la coca, los intercambios socioculturales a partir de la economía agraria y particularmente la función de la mujer indígena. Como literata, escribió en su país la trilogía fantástica *A Walk in the Dark*, con los siguientes títulos: *The Road and the Hills* (1986), *A Cloud over Water* (1988) y *The Streets of the City* (1988) (ISFDB 2017). En Bolivia, escribió otra trilogía con Saturnina Mamani Guarache como protagonista, una mujer-símbolo que trasciende los tiempos: *Manuel y Fortunato, una picaresca andina* (1997), *El viento de la cordillera* (2001) y *De cuando en cuando Saturnina* (2004), esta última de ciencia ficción.

³ *De Cuando en cuando Saturnina* se hallan menciones y estudios en: Griego y Bavio (2016), Bautista Durán (2015), Rodrigo-Mendizábal (2014a), Rodríguez Márquez (2014), Burdette (2011), Gutiérrez León (2011), Alfaro (2010), Molina Gavilán, Bell, Fernández Delgado, Ginway, Pestarini y Toledano Redondo (2007), y Richards (2005). Sobre Alison Spedding: Ayllón (2016) y Blanco Mamani (2005). La novela, según la anotación que hace la autora al final, comenzó a escribirse en 1996 en Yungas (cuando trabajaba con comunidades originarias), fue retomada en el año 2000 cuando Spedding estaba recluida en un centro penitenciario en La Paz y terminada en el 2002, estando libre también en La Paz. Hay una primera edición de la novela (Spedding 2004); la versión analizada es la segunda edición de la novela (2010).

⁴ Nótese la “traducción” del nombre de la escritora como reportera: Alison Spedding Pallet a Alicia Céspedes Palle.

En Chile: *El ruido del tiempo* (1989) de Claudio Jaque; *2010: Chile en llamas* (1998) de Darío Oses; *Valpore* (2009) de Cristóbal Gaete; *Los vástagos de la Mente* (2014) de Mario Bustos Ponce. Roberto Bolaño es también digno de citar, aunque su obra fue escrita y publicada en México como es el caso de *Estrella distante* (1996) (Arenas Oyarce 2013; E. Paz Soldán 2013) y su obra póstuma, *2666* (2008) (Elmore 2013; Noguerol Jiménez 2012). Como distópicas, hay estudiosos (McDowell Carlsten 2014, 2014; Rodrigo-Mendizábal 2015a) que ubican la obra de Diamela Eltit;⁵ por ejemplo: *Los vigilantes* (1994), *Jamás el fuego nunca* (2007), *Mano de obra* (2002) e *Impuesto a la carne* (2010);⁶ esta última será analizada acá. Trata sobre una mujer que está hospitalizada, quien pare y a la vez es parida por su madre; contada en tono delirante, ella describe el estado al que es sometida por los doctores, quienes hacen tráfico de órganos, los que se regodean con ese ambiente opresivo.

En Colombia: *El cero absoluto* (1995) de Jaime Restrepo; *Iménez* (2000) de Luis Noriega; *El desmemoriado* (2014) de Fabio Martínez; *Ornamento* (2015) de Juan Cárdenas. Se escogió *Angosta* (2003)⁷ de Héctor Abad Faciolince⁸ para este estudio. Es acerca de un librero de viejo, Jacobo Lince, quien conoce a una mujer y a un joven periodista con quienes entabla amistad; este último es contratado para destapar las desapariciones realizadas por paramilitares; la mujer asiste al periodista y son descubiertos; Lince se siente perseguido y ayuda a la mujer a emigrar y él, junto a otra mujer procedente de los bajos fondos de Angosta, emigran.

⁵ Diamela Eltit (1949-) es licenciada en Literatura; es una de las más renombradas escritoras chilenas por su activismo contra la dictadura de Pinochet: sus novelas son críticas que abordan los temas de identidad, la fragmentación, traspasadas por una atmósfera de violencia. La propuesta en este estudio es leer *Impuesto a la carne* en clave de la distopía, particularmente la ciencia ficción poshistórica.

⁶ De *Impuesto a la carne* hay referencias en: Scarabelli (2015), Rodrigo-Mendizábal (2015a), Solorza (2014), Pino (2014), Arias Fallas (2013), Barrientos (2013) Ferrero (2012), Capote Cruz (2011), Niebylski (2011, 2010), García Huidobro (2010). Sobre Diamela Eltit: Pastén (2013, 2012), Rojas (2012), Green (2007), Morales (2004, 1998), Lértora (1993), Brito (1990). Hay una selección de estudios editado por Carreño Bolívar (2009) y una de ensayos de Eltit recopilada por Morales (Eltit 2014). La versión de *Impuesto a la carne* que uso es la editada luego de la inicial (2010a), la de Seix Barral: (2010b).

⁷ De la novela colombiana se encuentran los siguientes estudios: Polit Dueñas (2013), Toro (2013), Medrano Ollivier (2013), Silva Liévano (2009), Van der Linde (2009), Escobar Mesa (2006), Valencia Tamayo (2006), Osorio (2005), y Pineda Botero (2005). Sobre Héctor Abad Faciolince: Fernández Luna, Marín Colorado y Liévano (2009). Hay una primera edición de la novela por Planeta (Abad Faciolince 2003); la que se empleará para el análisis es la versión de 2014 de Seix Barral.

⁸ Héctor Abad Faciolince (1958-) es periodista, ensayista y cronista colombiano; se graduó en Lengua y Literatura en Italia. Su obra ha sido traducida a varios idiomas dada su versatilidad, su estilo crítico, su facilidad de lectura; es uno de los representantes del nuevo periodismo latinoamericano; su trabajo en *non-fiction* le ayudó a perfilarse como narrador y novelista con obras ampliamente premiadas. *Angosta* vendría a ser la única obra (de entre sus otras novelas) que se encasilla en la ciencia ficción distópica.

En Ecuador: *Yo artificial o el muro de las emociones* (2012) de Leonardo Wild; *Los improductivos* (2014) de Cristián Londoño Proaño; *La desfiguración Silva* (2015) de Mónica Ojeda. También: *Crónicas del breve reino* (2006),⁹ *Ecuatox®* (2013) y *Antiguas ceremonias* (2015) de Santiago Páez.¹⁰ De este analizo la primera que tiene cuatro partes, sobre un hipotético país, Ecuador, inventado en un libro de historias fantásticas; para seguir esta tónica, un escritor cuenta sobre la conspiración para asesinar al presidente Eloy Alfaro en 1911, la consecuencia política de este hecho que lleva al país a querer refundarse con una nueva capital bajo las políticas desarrollistas, el quiebre económico de aquel, hecho que lleva a explorar una minas abandonadas para tratar de pagar la deuda externa, hasta que en el futuro, cuando el planeta es gobernado por las transnacionales y Ecuador se ha desintegrado, Uriel, un exastronauta, convertido en guerrillero, apoya una misión científica engañosa que trata de apoderarse de una máquina del tiempo escondida en Quito con la cual el gobierno transnacional quiere corregir la historia de Ecuador para colocarla dentro de los países alineados.

En Perú, Lucero de Vivanco Roca (2014) plantea que *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971) de José María Arguedas; *Historia de Mayta* (1984) de Mario Vargas Llosa; y la que estudiará en este capítulo, *Mañana, las ratas* (1984),¹¹ de José B. Adolph¹² son distopías. Esta cuenta la historia de Tony Tréveris que forma parte de un grupo de seguridad y exterminio poblacional que pronto es seducido para ser parte de

⁹ De la novela ecuatoriana sus referencias en: Rodríguez Pappé (2017), Rodrigo-Mendizábal (2014c), Anderson (2012), Sitnisky (2007), Secaira (2007), Ponce (2007). El propio Páez montó un blog sobre su novela con breves apuntes y referencias (2007). Acerca del autor y obra solo se puede citar el trabajo de Balseca (1997). En la actualidad se ha reeditado la novela por Cactus Pink, como versión conmemorativa de sus diez años de publicación (Páez 2017). El análisis toma el original de Paradiso editores (2006).

¹⁰ Santiago Páez Gallegos (1958-) es un escritor ecuatoriano con una licenciatura en Ciencias Jurídicas y estudios en Antropología y una maestría en Literatura. Ha explorado los géneros del policial y de la ciencia ficción. En este último campo tiene: *Antiguas ceremonias* (2015), *Ecuatox®* 2013, *Angelus Hostis* (junto a Rafael Carrasco, 2012), *Shamanes y reyes* (1999) y el cuentario, *Profundo en la galaxia* (1994).

¹¹ De la novela hay referencias en: Vivanco Roca (2013, 2010, 2014), Honores (2013; 2008) Stagnaro, (2013, 2012). Sobre el autor y su obra: Bell, (2015), Bardales (2014), Saldívar (2012), Wolfenzon (2009) y Bravo Rueda (2004b). Cabe indicar que la novela fue escrita en 1977 (es la datación al final del último capítulo), pero recién fue publicada en 1984. Este es el libro que se emplea en el análisis.

¹² José B. Adolph (1933-2008), escritor nacido en Alemania, de origen judío. Llegó a Perú cuando tenía cinco años toda vez que su familia emigró desde Alemania por la persecución nazi. No obstante residir en Perú por muchos años, recién se nacionalizó en 1974. Se desempeñó como escritor de teatro, cuentos y novelas; ejerció la labor de periodista; fue autodidacta en todos los campos. Su trabajo literario ha sido ampliamente reconocido, particularmente porque ha publicado obras dentro del terreno de lo fantástico, al igual que en ciencia ficción. En este último campo se cuentan (algunas de las que se citan fueron publicadas póstumamente): *El retorno de Aladino* (1968), *Hasta que la muerte* (1971), *Cuentos del relojero abominable* (1973), *Mañana fuimos felices* (1975), *Mañana, las ratas* (1984), *Un dulce horror* (1989), *La verdad sobre Dios y JBA* (2001), *Un ejército de locos* (2003), *Los fines del mundo* (2003).

un Directorio Global (el gobierno transnacional) para lo cual contribuye a hacer las conexiones de la representante de este, Linda King, con el líder de la insurgencia, el Cardenal Negro. También citemos: *El narrador de historias: Protectorado de Mendoza, segunda quincena de mayo de 2075* (2007) de Enrique Congrains Martin.

3. Mundos posibles desde lo poshistórico: el archivo y la Historia

Partamos del hecho de que estamos ante mundos futuros con registros que “hablan” de ellos o hay libros o documentos que indican las ficciones de donde nacieron sus mundos. Para caracterizarlos consideremos dos asuntos: a) respecto al anclaje y al distanciamiento cognitivo de la realidad andina, una lectura cruzada desde documentos, libros, cartas, diarios, etc., como recursos de “historización”; b) respecto a la ficción de la realidad, en las novelas hay re-emplazamiento que presenta la crítica a los acontecimientos a los que puede referirse y un reclamo por otro orden ético.

Saer plantea que la ficción no debe ser entendida dentro de los dominios de la verdad o la falsedad, ni de lo verificable o no en la realidad concreta (2004, 10-11). En este estudio traté de leer las novelas al filo de la realidad sociohistórica con la que se anclaron, planteando hipótesis. Como dice Saer, la ficción tampoco elude lo que puede ser “verdadero” de la realidad, pero sí señala el carácter doble y hasta paradójico de la mezcla entre lo empírico y lo imaginario (2004, 12). Y lo empírico, en Saer, es tanto la alusión a fuentes falsas, atribuciones y datos históricos que pueden pasar por ciertos pero que son imaginarios, cuanto la ideación de mundos posibles que, basados en referentes “reales” no lo son, como prueba de que la tensión entre “verdad” y “falsedad” son “conceptos problemáticos que encarnan la principal razón de la ficción” (2004, 14).

Detengámonos primero en lo empírico. Así digamos que las novelas de ciencia ficción poshistórica parten de un “tratamiento de específico [de] mundo, inseparable de lo que trata” (Saer 2004, 12). Es cierto que todas las novelas de ciencia ficción andinas analizadas tienen un tratamiento específico de mundo, no separable del contexto que inspiró su escritura. La variante que planteo acá es que las anteriores novelas siguen modelos, citan a autores de la filosofía, de la ficción divulgativa o de la ciencia ficción. Detrás de los idearios de la ficción prospectiva utópica y de la ciencia ficción escéptica estaría Platón y, en una cierta tensión, Aristóteles. Aunque la base filosófica lleva a idear mundos de posibilidad de realización o concreción del liberalismo, o comparar

hasta qué punto puede ser posible este tipo de sociedades a riesgo de perder las libertades por una reconfiguración del liberalismo hacia el neoliberalismo, es claro que en muchas de ellas la cita a More es clave, porque si se trata de lograr la felicidad es a costa de imponer, como el mismo Eco resalta, la dictadura o el totalitarismo ocultos tras la cortina de una ficticia libertad (2013, 310). Las novelas examinadas toman como modelos positivos países o repúblicas inexistentes (2013, 305), lugares inhallables (2013, 312), plasmadas en la mente de filósofos o políticos, como respuestas, como propuestas, como señalizaciones a las realidades de su momento que les ha tocado vivir.

El carácter de tales emplazamientos estaría dado, en el presente capítulo, por novelas que a su vez introducen o hablan de otros escritos, otros archivos, desde los que justifican y estructuran sus tramas. La estrategia de aludir a algún material empírico implica credibilidad en la estructuración de las ficciones (Saer 2004, 12). Hay dos novelas de ciencia ficción poshistórica andina en este orden con los que sus emplazamientos representados inhallables se tornan “reales”.

Uno es *De cuando en cuando Saturnina* de Spedding, una “investigación” con materiales que proceden de registros orales. Así se lee: “Este libro consiste en una colección de recopilaciones orales, sobre acontecimientos ocurridos en *Qullasuyu Marka* (la Zona Liberada que abarca la mayor parte de la antigua Bolivia y el antiguo departamento peruano de Puno) la mayoría de los cuales acaecidos entre 2070 y 2085” (2010, 9). Spedding como antropóloga usa creativamente el registro oral y escribe una ficción “testimonial”. Su “informante” es Fortunata Alvisuri, quien “se interesó en colaborar con nuestro proyecto y, como se verá, se convirtió en la informante principal” (2010, 10), por cuyo medio conoceremos de la

vida y milagros [de una de sus protagonistas], Saturnina Mamani Guarache, más conocida como la Satuka, que llegó a ser interplanetariamente conocida por su participación en la destrucción de la luna Fobos en el 2079, y que luego reapareció en los medios mundiales cuando en el 2081 fue detenida en la ciudad peruana de Cusco, acusada de ser cabecilla de un grupo subversivo autodenominado ‘Comando Flora Tristán’, que habría colocado los explosivos que destruyeron el recién restaurado templo de la Coricancha, el antiguo Templo del Sol incaico. De hecho, su participación en este atentado terrorista jamás fue demostrado, dado que a los pocos días de su detención las autoridades peruanas la devolvieron a *Qullasuyu Marka*, decretando en efecto su sobreseimiento del juicio que se levantó en contra de las demás personas acusadas de integrar el grupo en cuestión. (Spedding 2010, 9)

Alvisuri habla de Satuka y lo que ellas protagonizaron. La autora se encarga con su relato de justificar la importancia de este personaje, su personalidad, deducida de la descripción de los acontecimientos. Tras situar a la protagonista, vía testimonio oral, Spedding “consigue” contactar a Satuka y hacer de ella también su informante:

Después se incorporó Ms. Mamani Guarache en persona, y se pudo reconstruir conversaciones entre ella y Ms. Alvisuri y otras, como Imelda Mamani Mamani, hermana menor de Saturnina, Cleoje Mamani, la madre de ellas, y ‘Feliciana’, el nombre de guerra de una excombatiente del ‘Comando Flora Tristán’, refugiada en la Zona Liberada. (Spedding 2010, 10)

Spedding (mimetizada en la periodista Alicia Céspedes Palle) contacta con la protagonista de los hechos, la testimoniante real de la Historia, la voz principal del “mundo nuevo” luego de la revuelta indígena. A su vez encuentra a su familia que asistió a hacer la Historia de Qullasuyu Marka. La “investigadora” no se queda ahí: “También tuvimos la suerte de poder registrar un testimonio personal (en una sesión de *ch’amakani*) de Alcira Mamani Guarache, abuela materna de Ms. Mamani Guarache y *Ch’aman Tayka*, o benemérita de la Patria, que murió en 2062” (Spedding 2010, 10). Exige el testimonio de la abuela materna de Satuka, de la “madre poderosa” (*Ch’aman Tayka*) por medio de una sesión espiritista: la ceremonia de *ch’amakani*, donde se invoca la voz de los muertos, permite el registro de la “memoria” de los hechos históricos, memoria de la cultura originaria que pervive con fuerza en el siglo XXI.

Tres serían los ejes testimoniales en lo oral: Satuka (y su familia), su compañera Alvisuri y la abuela materna, Alcira. Son tres voces de la “Historia Oral del futuro”, tal como enuncia el subtítulo de la novela, las que hacen hablar a la cultura aimara futurizada: las voces de Satuka y Alvisuri son desde un presente respecto a los sucesos del pasado, a la fundación de la nueva “patria” originaria; la de la abuela muerta (personificada con su calavera portada por Satuka en sus aventuras) es desde el pasado que habla al presente y al futuro. Spedding hace el registro de los protagonistas para extraer datos “históricos” y presentarlos como “documentos”. Su estrategia se ancla en la etnología que reconoce la comunicación de la “oralidad” de una nacionalidad originaria (Sánchez Parga 1989, 56). Por el “método etnológico” de Spedding se conoce, si tomamos en cuenta a Sánchez Parga, el entorno sincrónico de la cultura aimara que podría estar “desprovista de historia” (en el sentido de Historia oficial), la alteridad o el modo de construcción de mundo significativo respecto a otros mundos

(como puede ser la tradición de la ciencia ficción) referenciales y, la dimensión de lo inconsciente que es el estatuto inherente que define a los fenómenos de la nacionalidad, su espiritualidad, su mentalidad, su visión de mundo que para nosotros, como lectores, se presentaría como “extraña” (1989, 56). Con el método etnológico de la novela conocemos, desde el distanciamiento cognitivo, una cultura milenaria ágrafa: la investigación “periodística” (la que organiza los materiales) y la novela (el libro “histórico”) nos antepone al “discurso *del* otro” en lugar del “discurso *sobre* el otro” (1989, 57). La propuesta estética de Spedding, distinta de las novelas de ciencia ficción, usa los recursos de otro campo de saber: si las novelas hasta ahora analizadas referían al mundo “otro” o del Otro como utópico (e incluso exótico), su novela nos reta con un mundo que *habla* desde adentro, rompiendo la exterioridad del libro-novela.

Con ello se descubre que su obra reafirma algo que de Certeau ya había definido, a saber, que lo “oral” [y con ello la narración oral...] no trabaja a favor del progreso, [en tanto lo] ‘escriturario’ [...] se separa del mundo mágico de las voces y de la tradición” (2000, I:148). En la discursividad de *De cuando en cuando Saturnina* aparece un rasgo de la ciencia ficción poshistórica: el fin de una lógica narrativa para hacer entrar la “historia otra”, la de un pueblo que se rehistoriza, que narra a su modo la reconquista no de la Modernidad, sino su historicidad, el reingreso al mundo de voces otras y una cierta tradición cultural desdeñada por la propia cultura oficial boliviana. Se trataría de “fijar históricamente un momento y el estado de un proceso de memorización que va a continuar desarrollándose y recreándose más allá del texto en el que quedó fijada” (Sánchez Parga 1989, 60). Para ello sirve la táctica de la rayuela que nos sugiere Spedding en la novela, con sus distintas entradas y sus variadas preguntas a la cultura.

Un segundo caso es el de *Impuesto a la carne*. Como otras novelas de Eltit, ella usa la estética de la escritura neobarroca donde el monólogo es un “recurso importante [como] exposición del sujeto, [en el que se traduce...] una suspensión solipsista de la experiencia, [que implica, a su vez] la imposibilidad de la subjetividad” (S. Rojas 2012, 18). Es un estilo de representación posmoderno que, para Zavala se relaciona con los “textos fronterizos”, que mezclan lo mítico, la cibernética, el psicoanálisis, mediante una discursividad autorreferencial y a la vez esquiva (2006, 133 y 134). Es posible que no se pueda identificar la novela de Eltit con lo que tiene que ver con la historia oral, si convenimos que esta es un medio de memorización del pasado histórico y el registro de

su permanente actualización cultural. En la historia oral la periodista-antropóloga acopia los testimonios, entrevista, ordena los registros como documentos. Pero ¿qué si Eltit, no se oculta en una identidad paralela, como Spedding Pallet con Céspedes Palle, y es aquella misma la que testimonia, a la par que es la voz de una nación? Zavala dice que la función de la historia oral es establecer una relación dialógica con la historia oficial (2006, 32), aunque el diálogo es desde actores sociales marginados, desde los minados por el poder. La paradoja, por lo visto, es que tal diálogo es también una respuesta a la historia oficial, un revés a la voz oficial y un grito que nace desde la profundidad o desde los intersticios de esa Historia que se pretende única y universal: es la voz de lo micro, de lo reducido, de lo marginal... “la historia de las mujeres” (2006, 71).

Según esto, *Impuesto a la carne* es testimonial, pese a ser autorreferencial: narra una experiencia de vida (individual) que además es histórica (de una nación y una cultura). Advierto que la premisa de que usa la estrategia de la historia oral puede ser riesgosa pensando en que las voces que recoge la novela son de mujeres que, luego se verá, son la metáfora de la sociedad nacional que devino en fracaso. La novela sitúa así a la mujer que sufrió la violencia del colonialismo que permeó a la nación chilena desde su fundación, nación que eligió imaginarse europea o alemana, contra el americanismo que estaba en las venas de las formaciones sociales subalternas y subalternizadas por el poder. Por ello la novela es una reescritura de la historia de las mujeres chilenas con base en la oralidad de unas representaciones femeninas escrituradas que puede verse, parafraseando a Rivera Cusicanqui, como un ejercicio colectivo de desalienación, donde Eltit, como sus mujeres metaforizadas (las chilenas, desde la fundación de su país), deconstruyen la cadena colonial que hizo fracasar la causa del “pueblo” de la nación que se pretendía libre (2008, 174). La novela sería un testimonio de la lucha femenina.

En el preámbulo de la novela, cuando la narradora habla de “nuestra gesta hospitalaria fue tan incomprendida que la esperanza de digitalizar una minúscula huella de nuestro recorrido (humano) nos parece una abierta ingenuidad” (Eltit 2010b, 9), muestra un momento desde el que mirará al pasado histórico, a la memoria, aunque en la frase haya desencanto. Y eso se ratifica con otra idea: “La historia nos infligió una puñalada por la espalda” (2010b, 9). Es la acusación a la Historia oficial. Puesto que la novela tiene una atmósfera intemporal, el pasado es presente y futuro. Entre sus páginas, la narradora, que es la mujer (las mujeres) recluida en un hospital, cuenta otra

historia: “Será así que porque mi mamá y yo somos anarquistas y tenemos la obligación histórica de redactar las memorias de la angustia y del desvalor. Unas memorias que serán escritas a lo largo de los próximos doscientos años con el esmero de los antiguos calígrafos que dejaron su sangre con la letra” (2010b, 156). Pese a su estado ruinoso, la tarea de la narradora es “historiar”: “Vamos a generar el gran manual histórico del maltrato y de la postergación” (2010b, 82). De ahí que *Impuesto a la carne* alude a archivos de la memoria y que, gracias a su estética fronteriza, se la lee, desde la clave documental, la Historia de otro Chile, el de las mujeres. Se emparenta con la novela boliviana: es la escritura feminista que alude a territorialidades con cuerpos sociales desestructurados reafirmando otro lugar, un nuevo *topoi* discursivo.

Un caso intermedio es *Mañana, las ratas*, una novela convencional. Esta hace distanciamiento cognitivo del Perú cuando la guerrilla ha minado el orden social. En esta no hay historia oral o relato de voces que provienen “desde abajo”. La voz es omnisciente, de la autoridad de la novela; la historia está subordinada a una tradición estética y estilística clara. Pero fuera de estas consideraciones a la obra hay que leerla como el rastro documental de la historia peruana desfuturizada. Y es ahí donde encuentro cierta identidad narrativa e intencional con las otras novelas de este capítulo.

Cuesta Abad postula la “*composibilidad* de la ficción” que genera un tipo de mundo (1995, 151). Se trata de que en la ficción la ideación de mundos, aunque nos conecten con la realidad, su “falsificación” es clave por más documentos revelados. Tal *composibilidad* en la ciencia ficción poshistórica remite a referentes: fuera de los reales (mundo andino, pueblos originarios, guerrilla armada, teólogos radicales...), aquellos son “verdaderos” documentos, registros, diarios, archivos de la memoria, intenciones de escribir más historias fuera de la oficial. Frente a la historia oficial, esta ciencia ficción trataría, desde el futuro, reescribir otra historia no obstante su falseo.

Esto es más radical con *Crónicas del Breve Reino* y *Angosta* desde lo imaginario según Saer. Fuera de lo empírico de las anteriores novelas, en estas dos últimas, en Saer lo imaginario, esencia de la ficción, permitiría tratar más apropiadamente las relaciones complejas entre la realidad *real* y la que no lo es (2004, 14). La primera está hilada por un narrador-escritor, Alfonso Solá y Blat, quien dice que recibió unas anotaciones y citas hechas en siete libretas de su difunto amigo, Camilo Deor, un socialista, el cual le pidió completar un proyecto que iniciara en su exilio de Cuba hacia México, consistente

en escribir unas novelas sobre un Reino (Páez 2006, 13). Deor le dice que las ideó usando el libro apócrifo del checo Jan Vrhel, *Imperios imaginarios*, sobre “países fantásticos inventados por la creatividad humana”(2006, 13). Ahí Vrhel crea “Ecuador”, metáfora de un “país dependiente [...] fronterizo de la Civilización Occidental; fraccionado [...] marginal” (2006, 13). Su relato cierra con la “revolución liberal que aborta definitivamente esa nación imaginaria” (2006, 14).

Tenemos un país inexistente, imaginario, nacido de las palabras de un libro de países fantásticos. El mecanismo de introducción al texto poshistórico es semejante al cuento “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” [1944] (1974) de J.L. Borges. En este, una entrada de una enciclopedia indica la existencia de un planeta, con su estructura y su lenguaje. Por esta estrategia el lector cae en cuenta que Ecuador es una entelequia que lleva a más invenciones. Si para Juan de Velasco Quito fue una invención inca para nombrar el reino de Atahualpa (Sitnisky 2007, 29), y si el autor imaginario Vrhel inventa Ecuador cuyo final es la revolución liberal, el punto de inicio es el “Reino” moderno de Alfaro (Páez 2006, 266), desde el cual el narrador-novelistas refundará ficcionalmente Ecuador.

Al igual que *De cuando en cuando Saturnina*, la novela está “escrita” por alguien que, a partir de unas notas, trata discurrir sobre la Historia. De esta dice Deor en su carta de intención a su amigo: “La Historia no tiene sentido, es irracional, torpe. No es un río que fluye. Es un insecto sin cerebro que huye, entre desperdicios, de otro insecto más grande” (Páez 2006, 13). La historia novelada es un modo de mostrar el desencanto de Deor del proceso cubano, recurriendo a archivos, cosas que quedan, pensando que el verdadero objeto de la Historia son los procesos frustrados. ¿Es entonces la historia del fracaso de un ideal? Lo básico está en que Deor y quien cumple con el deseo del amigo, Solá y Blat, se apartan cognitivamente de un mundo utópico. Mediante las indicaciones de uno, el otro descubrirá el trazo de un mundo traspasado por la historia; hay que novelizarlo, al modo de un *mythos*. Una de las indicaciones para hacer Historia (o historia con minúscula, microrrelato) es relatar “proyectos de nación y gobiernos creados por idealistas” (Páez 2006, 13) y ponerlos en perspectiva, porque así se podrá intuir que la realidad (la de los mundos creados en sentido real) es una construcción del lenguaje (como en Borges) (Cuesta Abad 1995, 149) y que la historia no es más que el “producto del discurso, [una] discursivización [...] en el que descuella] la imaginación histórica” (White 2003, 43-44) que es la literatura.

La mención al apócrifo de Vhrel y Ecuador, escrito en el segundo tomo, toma la línea imaginaria de la Tierra. Si la Historia de Borges respecto a Tlön es sobre un mundo con dos lógicas (al modo binario), la de Páez-Solá es sobre un mundo fronterizo fraccionario, marginal, ingobernable, que parte a la Tierra en dos (Páez 2006, 13-14). Doble propósito entonces; Solá y Blat dice que la meta de su ideólogo, Deor (como Vhrel), era reflexionar la “Historia de la Humanidad y sus sinsentidos; [para] mí, viejo y fracasado, lo que me conmueve es el miserable y desalentado destino de cada ser humano. Tal vez las dos, la Historia y nuestras historias no sean cosas distintas, y hasta es posible que al final de ambas alumbre alguna esperanza” (2006, 15). El novelista (autor) y el escritor (historiador futuro) tensionan el gran relato con el microrrelato.

Este mismo mecanismo es usado por Abad Faciolince en *Angosta*. Jacobo Lince, el personaje principal, librero y profesor, al inicio abre un libro. Este tiene dos datos: la cubierta del Salto de los Muertos y la indicación de que es un “Tratado de geografía de Angosta, escrito por un oscuro académico alemán” (2014, 12), “un tal Heinrich v. Guhl” (2014, 14). Con el libro apócrifo se nombra la ciudad-país, Angosta.

La novela parte de una biblioteca-librería donde están todos los libros del mundo (una biblioteca borgiana), con un librero (el guardián de la memoria y de lo que los libros “historizan”). Estaríamos en un repositorio, lugar de productividad, una máquina abstracta, en el sentido de Deleuze y Guattari (2002, 10), un enclave de enunciaciones o combinaciones y de significancias: su modalidad maquínica produce acoplamientos, desacoplamientos y prácticas. En aquel, Lince redescubre la geografía y la Historia de Angosta mediante el libro; una primera productividad es compartirnos (vía narrador de la novela) lo que lee Lince respecto a Angosta. Pero su redescubrimiento es por la solicitud de Camila, una estudiante de periodismo quien quiere hacer una tesis para graduarse; una segunda productividad es que el libro de geografía (e historia) sirve para escribir una tesis-historia que entrará en una red que validará el conocimiento establecido, oficial, el conocimiento erudito de un campo, la academia, que selecciona e excluye a sus productores y lectores (cf. Foucault 1999). Entonces, en la novela impera la voz de la historia que se contrapone con el día a día, con la violencia, con el fracaso de esa ciudad-país utópico y que lo recorremos, y lo vemos gracias a la mirada del librero-profesor, Lince, país que es interrogado por los jóvenes como Camila desde un

campo disciplinario, el periodismo, que se ha apropiado de la historia menor (porque la Historia mayor está en manos de especialistas científicos) (Matute 1996, 720).

¿Qué es lo que cuenta el apócrifo de Guhl? No es una fantasía de país como el de Vhrel. Es la descripción de un país “real”, pese a ser ficticio. De nuevo el lenguaje crea el discurso de un emplazamiento ideal: “Hay un territorio en el extremo noroeste de la América meridional que va desde el océano Pacífico hasta el río Orinoco, y desde el río Amazonas hasta el mar de las Antillas. [...] Este territorio, desde hace un par de siglos, es conocido con el nombre que, si la historia del mundo no fuera una cadena de absurdas casualidades, debiera llevar toda América: Colombia” (Abad Faciolince 2014, 12). Angosta es Colombia, solo que Angosta es el nombre actual (en la obra) de lo que pudo ser un vasto continente.¹³ Al inicio de la novela, se dibuja la personalidad de Lince, con él vamos leyendo partes de la obra de Guhl. Fuera de su paisaje, su atmósfera: “Allí la zona tórrida atenuada por la altitud, produce una temperatura monótona pero agradable” (Abad Faciolince 2014, 14); o su naturaleza:

La capital de este curioso lugar de la Tierra se llama Angosta. Salvo el clima, que es perfecto, todo en Angosta está mal. Podría ser el paraíso, pero se ha convertido en un infierno. Sus habitantes viven en un lugar único y privilegiado, pero no se dan cuenta, ni lo cuidan. El sitio fue un pueblo aburrido y caso arcádico durante tres siglos, luego, de repente, en menos de cincuenta años, creció tanto que ya cupo en la batea de las vegas y de las primeras estribaciones de la cordillera. (Abad Faciolince 2014, 14)

En estas dos menciones Abad Faciolince homenajea a A. Bello, sobre todo a su silva “La agricultura de la zona tórrida” [1826] (1952), en la que canta a la tierra americana que acuna y da vida gracias a la exuberancia de su naturaleza y los frutos que produce. Con ello pareciera recordarnos que América fue una arcadía, una tierra pastoril ideal, soñada por los europeos tras la llegada de Colón, idealizada para concretar la utopía de libertad y de plenitud que no se podía hacer en Europa por los problemas que allá se vivían (Abramson 1999, 20). Pronto, esa imagen de paraíso cambia a uno de infierno, donde sus habitantes modernos la deterioraron, tornándola invivible: “Hoy todo el territorio está ocupado por una metrópoli de calles abigarradas, altos edificios,

¹³ La alusión es a la nominación Colombia discutido desde la Colonia y que fue recuperada por Francisco de Miranda en 1801 para denominar al continente, haciendo honor a Cristóbal Colón y para reafirmar la tesis del americanismo que nacía en los albores de las luchas independistas. Simón Bolívar, en la *Carta de Jamaica* en 1813 definió a la Gran Colombia, una región que uniría Venezuela, Colombia y Ecuador (o Nueva Granada). También Angosta se refiere al momento en que, por decisión del Congreso de Angostura, el territorio central de la Gran Colombia se autonombró Colombia (Guitarte 1997).

fábricas, centros comerciales y miles de casitas de color ladrillo que se encaraman por la ladera de las montañas” (Abad Faciolince 2014, 14). Es la metrópoli-continente que fagocita al territorio, le llena de edificaciones abigarradas, además dividida en

tres pisos, tres gentes y tres climas. Abajo, en Tierra Caliente, alrededor del Salto de los Desesperados y la Boca del Infierno, y por las laderas que suben a la Tierra Templada, hay millones de tercerones [...]; en el valle Turbio y las primeras lomas se hacinan cientos de segundones; y arriba, en el altiplano de Paradiso, se refugia la escasa casta de los dones, en una plácida ciudad bien diseñada, limpia moderna, infiel. (Abad Faciolince 2014, 18-19)

Es un país-territorio, un enclave donde impera el *apartheid*, la “política de Apartamiento”, que quiso parar la violencia, aunque también hizo arreciar, según Guhl, atentados, secuestros, matanzas de paramilitares a nombre de la llamada Secur, mafias, kamikazes humanos, bombas, territorios minados, etc. (Abad Faciolince 2014, 25). La habitan, tercerones, gente pauperizada, y segundones, explotados por los llamados dones o gente rica que viven en Paradiso, una imitación de otro mundo exterior.

Por el libro de Guhl la novela es un documento-archivo, similar al del cuento borgiano, que abre a un mundo otro, con su distribución social y sus determinaciones... un planeta humano cuyas divisiones hacen pensar otro mundo posible de combinaciones amplias y complejas, tal como la novela representa. En *Angosta* notamos la misma estrategia que Páez usara para introducir al mundo posible creado: este es discursivo. Sarlo, hablando del cuento de Borges, dice que allá hay un “método de verosimilización [dado que atribuye el] estatuto de realidad a una invención y adjudica a libros cuya naturaleza es equívoca (podrían existir, se parecen a libros existentes) el origen de la situación imaginaria o de la cita” (2007, 111). *Angosta* es inventada, aunque tal invención procede de un hecho histórico real; es lo mismo en el caso de la novela de Spedding donde Qullasuyu Marka es una invención discursiva, aunque su anclaje es real. Es un libro que le da estatuto de realidad y de Historia, lo mismo que pasa con la obra de Páez, aunque en este último caso, el libro de referencia es fantástico y que, para evitar ser un ensayo histórico, su supuesto autor se decanta por la novela histórica.

Y he aquí que aparece otro segundo elemento del método de verosimilización en *Angosta*. Además del libro Guhl como anclaje, en la novela están los “Cuadernos de Andrés Zuleta”, el diario del vecino de Lince, un joven segundón, trabajador en Paradiso. Sus cuadernos funcionan como registro, memoria, similar a los registros de la

periodista en la novela boliviana. Entonces, digamos que las novelas de ciencia ficción poshistórica dialogan con el lector a partir de libros, documentos, registros, cuadernos: el archivo. Para González Echevarría este “es una forma del discurso mítico [...donde] el lenguaje mismo se revela en su manifestación más vulnerable y reveladora” (2011, 212). Si la novela es *mythos*, su material testimonial, el que lo forma, supone documentos hallados, archivos-registro, notas dejadas o guardadas en libretas, etc.

Para Foucault el archivo es un sistema de enunciados heterogéneos con regiones también heterogéneas y prácticas discursivas alineadas a un libro mítico (2003, 218-19). La operación que las une, mediante la interrogación que le hace producir el significado de los discursos que tiene, para elaborar un nuevo texto discursivo, se llama arqueología (2003, 223). Pero la palabra archivo deviene de *arché* o “mando” o “magistratura” puesto que tal término alude a *archeion* o “residencia de los magistrados” (González Echevarría 2011, 61). Significa que el archivo se conecta con la ley, la codificación, el ordenamiento; y ¿cuál es esa ley? Es la que señala el inicio de algún proceso; o, “es la materia primordial en el comienzo, en primer principio” (2011, 61). Si tenemos en cuenta esto es preciso indicar que la ciencia ficción poshistórica andina nos plantea la idea de una refundación, de un nuevo origen, archivos/bibliotecas de por medio. La novela, al usar archivos, vuelve *mythos* la idea de un futuro diferente, un mundo que ya no sea “moderno”, en los términos que conocemos como Modernidad.

Rancière plantea que “la novela se relaciona con la Escritura sagrada en nombre de una teoría de la poesía que la convierte en una tropología, un lenguaje figurado de la verdad” (2009, 51). ¿La ciencia ficción poshistórica andina juega a la verdad como si fuera un texto “sagrado”? La metaforización de un concepto o de un universo de ideas se relaciona con la tropología como comprensión de lo imaginativo que produce señales de la realidad (White 2003, 45). La ciencia ficción poshistórica al partir de presuntos (ficticios e inventados) archivos, desde lo arqueológico hace que ellos actúen como dispositivos de metáfora, con lo tropológico que liga “objetos y materiales (políticos, filosóficos, literarios, psicológicos, autobiográficos) [donde] la metáfora es el lugar crucial de [lo que se puede denominar] transcodificación” (Jameson 2016, 176). El modo de codificar las referencias de la realidad a partir de los archivos y sus tropos, supone la metáfora (o la metonimia, la sinécdoque y la ironía, según se oriente el objetivo del escritor) (White 2003, 134) como traducción de unos tropos en otro sistema

de tropos. Gracias a ello, reinvertiendo el sentido que da White a su discusión sobre la relación entre Historia y literatura y enfatizando, para mi caso, la literatura, reafirmo que solo se puede “conocer lo *real* contrastándolo o asemejándolo a lo *imaginable*” (2003, 137), donde lo imaginable o lo posible es la reorganización de las series de la realidad según el dispositivo de lo poético, cosa que parecería estar alejada de la Historia. Para este estudio, el énfasis de la historia probable del futuro como la historia oral o la historia de lo posible de una realidad es la futurización o la desfuturización.

4. El lugar desde el que se lee el mundo posible

Por lo anterior, el lugar desde el que lee la ciencia ficción poshistórica es el emplazamiento “histórico” heterotópico: por sus descripciones y sus formaciones sociales antagónicas, nos sitúan en un sitio de indeterminación, como en Turner (1974, 2011), que además es el paso de una zona y momento histórico que, en lugar de ser “aún-no” (Modernidad), es, “ha sido”, y que, producto de ello, conlleva la pregunta por el futuro: la indeterminación se relaciona con una zona de incertidumbre.

Para Foucault la heterotopía es un contra-emplazamiento, así como una utopía realizada pero que de pronto se ordena como un lugar de crisis. Él afirma:

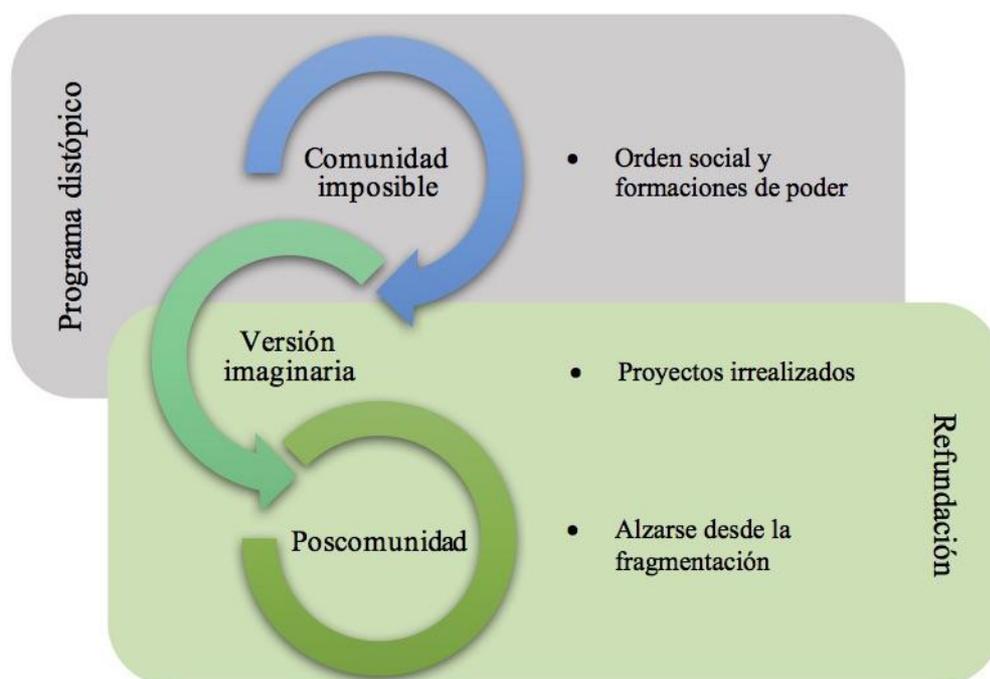
hay países sin lugar e historias sin cronología; ciudades, planetas, continentes, universos cuya huella sería imposible detectar en ningún mapa ni en cielo alguno, muy sencillamente porque no pertenecen a ningún espacio. Sin duda esas ciudades, esos continentes, esos planetas nacieron, como se dice, en la cabeza de los hombres o, a decir verdad, en el intersticio de sus palabras, en el espesor de sus relatos, o incluso en el lugar sin lugar de sus sueños, en el vacío de sus corazones. (2010b, 19)

Foucault habla de lugares, hábitats o *topoi* inventados nacidos de la imaginación y del discurso. Son construcciones sociales (un parque temático...) o individuales (un libro...). Respecto a Turner, anoté que una zona de suspensión es una heterotopía y un espacio de crisis. ¿Qué pasa si, según la lógica de Foucault, cuando dice que una heterotopía yuxtapone lo real con lo incompatible (como el teatro, donde se representa algo análogo a una “realidad”), la ciencia ficción poshistórica yuxtapone una realidad “incompatible” con un proyecto sociopolítico (su traición), con lo “real”?

Ahora cabe plantear un tercer modelo para la ciencia ficción poshistórica, siguiendo el patrón propuesto en los anteriores capítulos. El punto de partida es lo constatado cuando la ciencia ficción andina, al falsear el empleo de archivos para

mostrar el mundo futuro como si este hubiera sido ya vivido o “ha sido”, retrata un emplazamiento heterotópico, de crisis, o sea distópico. Así las tramas muestran: a) un mundo posible cuya condición de existencia es no deseable; b) la referencia a un mundo perdido anterior o al sueño de algo que nunca pudo concretarse; c) el deseo de hacer una nueva patria, esta vez sin ningún anclaje. Estamos entonces con representaciones en las novelas de espacios sociopolíticos cuyo poder sobre la vida humana es tal vida que esta ya no se considera sagrada ni necesaria y solo utilitaria en función del desarrollo de un mundo materialista con una atmósfera oscura, irrespirable. En este marco: a1) el mundo futuro ya vivido (y presentificado en la novela) es insostenible porque la vida no tiene valor; b1) aunque los marcos de referencia históricos den la posibilidad de volver al origen, es necesario el escape; y c1) prevalece el deseo de otro mundo, no “superior”.

El modelo propuesto ahora es el siguiente:



Mantuve “programa”, esta vez “distópico”, aunque implique una contradicción: pues si programa es proyecto, y este a su vez presupone un propósito que sería “ideal” en lo distópico, se me dirá, no puede haber tal propósito, tampoco su idealización. Pero existen formas de gobierno neoliberales (y otros extremistas) que, para su sostén, sus servidores y quienes detentan el poder, insisten en la validez de un estado de cosas represivo o el Estado mismo que debe imponerse sobre todos, por el “bien de todos”.

Sánchez Vázquez sugiere que, en la actualidad, en ciertos regímenes y Estados se puede ver una clara indistinción entre las posturas de izquierda y derecha, incluido el populismo latinoamericano. Aunque ambos términos fueron antagónicos, indica que hoy, gracias a la tecnocracia impulsada por el neoliberalismo de fin de siglo que busca solo la eficacia de las acciones y los productos, la degradación a la que ha sido sometida la vida humana y animal, su cosificación, con efectos en el deterioro del medioambiente y, además, el derrumbe de referentes ideológicos, en particular, el “socialismo real” (2003, 365-66), es necesario reflexionar sobre la separación de las dos esferas que antaño eran más claras y llevaban incluso a marcadas pugnas entre partidarios.

Aunque se insista en sostener que hay una diferencia entre los extremos de las tendencias políticas, para Sánchez Vázquez es notable que, sobre todo la política, se ha separado de lo moral en dos aspectos: la moral se disuelve en la política y la política se sustrae a la política; en uno, se actúa violentando todo principio en nombre de un accionar político y, en el otro, la política se instrumentaliza en forma engañosa para destruir lo opuesto al poder político; desaparece la idea de libertad y responsabilidad (2003, 376) porque todo se vuelve funcional para el logro de un objetivo inmediato que se presenta como si fuera futuro. Esto permitió que algunos regímenes, asentados en posturas aparente progresistas, concluyan en totalitarias, autoritarias y antidemocráticas, a la par que estas castraron toda idea de emancipación y de esperanza que siempre abrigaba la política (2003, 377; también Innerarity 2009, 21 y sigs.).

¿Qué es lo que hay que constatar en las novelas de ciencia ficción poshistóricas, cuando toman el discurso distópico? El problema de disolución de las fronteras entre lo moral y lo político o cómo un programa distópico, que se representa eficaz y posible para el logro de una meta, y que es sostenido por una política, lleva a que el bloqueo de toda posibilidad de futurización se dé en el plano de lo real. Lo que llamo el *programa distópico* es la exposición de cómo el fin de toda utopía, de toda historización, dado o impuesto por lo real, termina minando alguna idea emancipadora. Es aquí donde está representada la *comunidad imposible*, una comunidad desobrada, a la que se inutiliza, se la cosifica; y ello, según lo visto, pareciera estar determinado por factores como el ordenamiento social y territorial, la criminalización de todo acto de libertad, el ejercicio del poder por sobre la vida (que va más allá de la biopolítica), y, sobre todo, cómo el poder fragmenta y atomiza las relaciones sociohumanas.

Un segundo aspecto del *programa distópico* es que, para fundar imaginarios de pervivencia social y política en medio de la fragmentación suscitada, usa o lleva a que los archivos de la memoria nos recuerden hasta qué punto los proyectos históricamente esbozados son importantes en lo mítico, pero irrealizables, dada su obsolescencia. La archivística mostraría el deterioro de la memoria, la imposibilidad de todo mito formado, porque tal mito más bien debe ser reabsorbido en otra mítica. Lo que se llama *versión imaginaria*, aunque aluda a alguna historia, también es la serie de anotaciones a restos de lo que la Historia ha dejado a su paso. Se constata que todo imaginario utópico, de deseo, se ha tornado también en ruinas, al modo de Benjamin (2012). Pero, en otro sentido, la *versión imaginaria* sirve además como memoria de los tiempos, una fotografía de lo bloqueado como anclaje para pensar otro modelo de sociedad o cultura.

Y con este se introduce el tema de la *refundación* del ser humano y de sus formas de comunidad con otro horizonte de expectativas. La pregunta que subyace es: ¿Qué o quién posibilita la salida del paradigma de la Modernidad ya deteriorada, por otro paradigma distinto? Es importante saber de la destrucción de todo presupuesto idealista que, como sucedía antes, depositaba en la ciencia y la tecnología la asunción de la “carga imaginaria” (Sánchez Vázquez 2003, 563) de la utopía o de una supuesta emancipación del capitalismo para lograr un mundo distinto. Lo que se ve, frente a la comunidad imposible, y bajo un nuevo *ethos*, la hechura de *poscomunidades*, las cuales, desde la ciencia ficción, representan otros modos de existir, reconstituyendo los fragmentos, restituyendo los quiebres, tratando sanar lo incurable, haciendo nacer nuevos actores con sus propios medios. ¿Es la ciencia ficción poshistórica la hipótesis del futuro de una humanidad nueva, reducida a una segunda fundación (porque la primera vendría a ser el signo de la subversión y de la defensa de los pocos valores que se necesitan guardar frente al poscapitalismo) más futurizada?

5. Programa distópico: la comunidad imposible futurista

5.1. Delimitando el lugar de crisis: ordenamiento social y territorial

Señalemos que *Mañana, las ratas* presenta una Lima dividida entre “zonas seguras” y otras peligrosas. Para ir al trabajo, sus habitantes (ejecutivos de empresas multinacionales) usan naves, aunque pueden desplazarse en automóviles blindados a

riesgo de ser atacados. Tony Tréveris es un audaz empresario quien prefiere siempre desplazarse por tierra, una vez que recibe los “informes sociales [...] de seguridad” (Adolph 1984, 9 y 10) sobre zonas conflictivas dentro de la ciudad, libres “de enfermos mentales agresivos” (1984, 9). Por su recorrido vemos el ambiente respirable y lóbrego en una Lima con edificios derruidos, callejones, con “ratas, humanas y de las otras, [lugares donde se oyen] disparos, aullidos y gritos escalofriantes, [pero que si se las visita se pueden] obtener gratificaciones sin paralelo en la ciudad, [donde se ofrecen] espectáculos bestiales para voyeurs atosigados” (1984, 18).

La novela marca una tensión entre un poder omnímodo y una guerrilla urbana cuyo tejido penetra las zonas pobres y las pauperizadas por el sistema económico reinante (con sus capas de ricos, auspiciados por las multinaciones, como Tréveris y su familia). Se representa un estado de crisis con acciones armadas del poder transnacional contra las zonas desestabilizadoras muy al modo del “estado de excepción” estudiado por Agamben (2004, 83). El mundo de las “ratas” es un mundo-basural, de detritos que se reproduce rápidamente y forman un orden interno y autónomo al establecido; es el de una generación de peruanos expuestos a ser eliminados. El ambiente es del apocalipsis hacia 2034 posterior a una guerra civil, profundizado por el empobrecimiento de la población, el hacinamiento de las calles y el saqueo de edificios (Adolph 1984, 94).

En *Impuesto a la carne* el inicio traza el horizonte del relato. La narradora dice:

Nuestra gesta hospitalaria fue tan incomprendida que la esperanza de digitalizar una minúscula huella de nuestro recorrido (humano) nos parece una abierta ingenuidad. Hoy, cuando nuestro ímpetu orgánico terminó por fracasar, solo conseguimos legar ciertos fragmentos de lo que fueron nuestras vidas. La de mi madre y la mía. Moriremos de manera imperativa porque el hospital nos destruyó duplicando dada uno de los males.

Nos enfermó de muerte el hospital.

Nos encerró.

Nos mató.

La historia nos infligió una puñalada en la espalda. (Eltit 2010b, 9)

Es el final de una serie de hechos protagonizados por mujeres. Se habla de una “gesta” hospitalaria fracasada. Eltit presenta un hipotético hospital, lugar de sanación y de muerte, en el que aquellas están atrapadas. Es el final de un proceso. Por el uso del lenguaje metafórico se percibe dos planos: lo real visto desde lo imaginario, al modo de White. El hospital es Chile: este que pudo ser un emplazamiento de recibimiento, de

auxilio, en realidad es de exclusión donde los habitantes son vistos como hostiles.¹⁴ El hospital-Chile, según la narradora-protagonista se define por “una larga geografía colmada de pacientes sumisos” (Eltit 2010b, 12), el territorio chileno, un “mundo enfermo” (2010b, 12) donde las mujeres, habitantes/pacientes son “vigiladas atrocemente por una serie de médicos, escudriñadas por una multitud ominosa de fans que nos han estudiado como si fuéramos una infección incandescente o un titilante y fraudulento desecho” (2010b, 20). Ese país presente-futurista está infectado por lo cual impera un régimen médico que ausculta cruelmente; a su vez, los habitantes son objeto de otros observadores, los fans, en alusión a multinacionales. Puesto que el mundo de Eltit está dominado por inversionistas es ahí donde se hacen experimentos. Estaríamos en un escenario apocalíptico, la antesala donde se reproduce una cadena de horrores.

Por su parte, *Angosta* escenifica un emplazamiento sectorizado y de excepción, formado por Tierra Templada, lugar de residencia de los segundones, Tierra Caliente, donde viven los tercerones, gentes pauperizadas y la tierra de los dones o Tierra Fría, además de Guantánamo, un territorio que sirve de cárcel mundial y una tierra al norte, excluyente. Así las tierras Templada y Caliente son los emplazamientos de la realidad “real”, mientras la de los dones, tecnológica y de lujos, cuya capital es Paradiso, es aquella a la cual muchos de las otras tierras quieren ir a trabajar o vivir. Nótese que la nominación de Paradiso (paraíso) hace inferir pronto que las otras tierras son lo contrario: estadios del “infierno”. Andrés Zuleta, un joven periodista, quien ha logrado el visado de trabajo para Paradiso, recuerda lo que alguna vez su maestra de escuela les decía: “Algún día algunos de ustedes, si se portan muy bien y trabajan muy duro, podrán vivir también aquí. [...] Harán parte de los elegidos, llegarán a ser dones, y quizá se acuerden de la maestra que alguna vez les anunció el futuro” (2014, 23). El futuro se liga al deseo de llegar a una tierra prometida, mientras tanto, Tierra Templada, es un lugar de expurgación (peor si se está en Tierra Caliente, tierra de la miseria).

A su vez, la Tierra Templada es un lugar donde hay otro modo de vida. Si de día la actividad en la urbe es intensa, de noche emergen, según el diario de Andrés Zuleta, “turbas de mendigos buscando refugio en los portales, pegados a las paredes, [...] mal

¹⁴ Etimológicamente hospital deviene de la palabra *hostis* o extraño o extranjero. En el latín antiguo *hospitale* era la casa de albergue para niños, pobres y extranjeros, también aposento para descansar o dormir; asimismo, *hostis* es el carácter que denota a un enemigo. De ahí su doble significación a la que aludo en este estudio. Ver: Gómez de Silva (2001, 352).

envueltos en trapos, páginas de periódico y cajas desarmadas de cartón. [Algunos, para pasar la noche, beben] alcohol industrial” (2014, 74). Los mendigos son “desechables” ya que sus cuerpos son usados para los estudios de medicina (2014, 75). Por otro lado, esta parte del mundo está violentado por mafias y narcotraficantes. Hay un gobierno clandestino de matones autodenominado “Consejo Supremo”, el cual decide la suerte y la muerte de segundones (e incluso tercerones), según denuncias o delaciones que les lleguen. En dicha tierra hay células escondidas de un grupo territorio autodenominado “Jamás”, formación radical de una guerrilla antigua que se oponía a la Política de Apartamiento; tal grupo pervive en las honduras de Tierra Caliente (2014, 98). Entonces, si hay violencia imperante por el ejercicio de las mafias, las actividades terroristas de Jamás son más directas y las que completan el panorama de Angosta como un territorio de permanente inseguridad; Jamás ejerce sus acciones contra Paradiso y parte de Tierra Templada. Esto motiva el ejercicio de políticas estatales de eliminación sistemática. Hay quienes son calificados como “portadores de peste”, sobre todo los calentanos, a quienes se los pulveriza; Zuleta cuenta que:

Del portador de peste apenas queda un humeante montículo de ceniza en el que los policías tratan de encontrar algún resto de carne donde practicar las pruebas de genética que los conduzcan a los familiares (sus casas son destruidas y todos los miembros de la familia son esposados y llevados a los campos de Guantánamo). Se buscan cómplices, y todo conocido, por remoto que sea, se convierte en sospechoso para la eternidad. (Abad Faciolince 2014, 132)

Y no solo ello; a familiares y amigos se los persigue e incrimina, es decir, se vuelven parias para el poder, sea este militar-estatal o paramilitar. Hay otro modo de eliminación y por bombardeos sistemáticos a zonas de Angosta:

Cada vez que hay un atentado, sin falta, caen los magníficos fuegos artificiales de los misiles teledirigidos desde los satélites. Aterrizan con gran estruendo en Tierra Caliente y casas, cuevas de terroristas (o eso se dice), supuestos arsenales, saltan por el aire en mitad de la noche, y nuestros ojos atónitos miran el chisporrotear de las llamas, el fuego danzante entre el viento y el rocío que llega desde el Salto. Uno se duerme con ganas de que sea ya otro día y los bombardeos terminen. Los tercerones, al amanecer, recogen sus muertos, renuevan su odio y juran venganza eterna contra los dones. De ahí se nutren los kamikazes de Jamás. (Abad Faciolince 2014, 132-33)

El emplazamiento de Angosta, dominado por la violencia, tiene una atmósfera de guerra permanente cuyo objetivo es la población civil, obrado por militares, paramilitares, guerrilleros y grupos de empobrecidos.

Un estado paradójico de crisis, por otra parte, es el de *De cuando en cuando Saturnina*. En esta se representa la historia de un proceso histórico que arranca en el 2022 con la “revolución indianista” aimara que funda Qullasuyu Marka, aunque su trama se centra entre 2070 y 2085 cuando Satuka es protagonista de unas actividades consideradas de terroristas en el mundo y el espacio exterior. Hasta 2092 cuando la periodista hace los registros orales, aquel país no es reconocido por los otros países por lo cual sus comunidades y *jilaqatas* (autoridades o líderes locales), deciden el cierre de sus fronteras. Habría dos escenarios descritos en la novela: a) de un país con una nacionalidad originaria que, para ejercer su autodeterminación, debe sosegar el estado de convulsión interna aún prevaleciente; b) de un mundo exterior donde impera el “capitalismo global” (Spedding 2010, 296), al que van, previa autorización del Sindicato y de los *jilaqatas*, ingenieros espaciales como Satuka y Fortunata, mundo hostil para ellas por lo cual deben usar nombres falsos.

Tales escenarios, representaciones de mundos posibles implican la violencia estructural. Respecto al mundo global, los Estados Jodidos (el nuevo Estados Unidos) y China aplican políticas comerciales prepotentes cosificando a la humanidad. Lo inverso son los países islámicos con su orden cultural y Qullasuyu Marka acusado de Estado fundamentalista y anacrónico. En los Estados Jodidos están polarizados los racistas blancos o “fóbicos” y las masas de neoamericanos; incluso en un momento, cuando gobernó dicho país Martin Luther King II, muchos blancos dejaron la Tierra (Spedding 2010, 22) por considerarlo una afrenta a la historia de la nación americana. En el período que se hizo el registro oral se sabe que el racismo aún impera en el mundo: incluso décadas anteriores a 2092 la ONU, para evitar que aquel sea más virulento, decidió “donar” Marte a los exsudafricanos (ahora su país se llama Azania), el cual sucumbió en una guerra nuclear promovida por los racistas de los Estados Jodidos, cuyas colonias, según el testimonio, poblaron el interior de la luna Fobos donde hicieron tallar, a gran escala, un águila y la leyenda “In God We Trust” (2010, 23). Los viajes espaciales de bandera no alineada a los Estados Jodidos son boicoteados ya sea por los fóbicos u otras fuerzas como los Afrikaners u holandeses blancos.

A su vez, en la antigua Bolivia, según la voz de las informantes se vive en un estado de revolución sostenida. Se describe que para los países vecinos la proximidad con los de Qullasuyu Marka es riesgosa. En este se prohibieron los medios de

comunicación, se alentó el autoexilio de los *q'aras* (blanco-mestizos, no indígenas), se abolieron los organismos coloniales (la iglesia y la religión) y el gobierno representativo de corte occidental (Spedding 2010, 134); en su lugar se formó uno horizontal que principia con el Consejo de *Amawt'as* o sabios y el Sindicato que actúan consultando a comités y gremios (2010, 60); la base es la autarquía. En los inicios de la rebelión, sus fundadores convinieron que esta encarnaba “el regreso de Tupaj Katari” (2010, 41),¹⁵ e izaron la *wiphala* como bandera en todo el territorio. El paisaje de la ciudad de El Alto (colindante con La Paz) también cambió puesto que, producto de la detonación de la bomba atómica, la región se volvió en radiactiva (2010, 36) e inaccesible. Qullasuyu Marka entonces es un paisaje de ruinas. Dado el espíritu de ajeteo “revolucionario” sus habitantes están siempre en movilización constante, como de guerra permanente; sus figuras emblemáticas o héroes recordados son Evo Morales y Felipe Quispe.¹⁶

En *De cuando en cuando Saturnina* notamos el espíritu de un tiempo y de una cultura que se hace cargo de su propio destino histórico. Similar imagen se tiene de *Crónicas del Breve Reino*. Si bien la parte que compete a la ciencia ficción es la cuarta de dicha novela, la referida a Uriel, anclada en 2040, para su mejor comprensión es importante leer las otras partes, con los nombres de sus protagonistas: Rolando, Aquilino y Adolfo. Cada cual es un momento de la vida de ese Ecuador hipotético.

La de “Rolando” alude a Quito, centro de gobierno convulso con el gobierno de Eloy Alfaro. Puesto que el país “está siempre al borde del estallido” (Páez 2006, 35) y el descontento social prevalece, se articula un complot contra Alfaro, cuyo ejecutor será Rolando. Otra es la de Aquilino, un exmilitar que ayudará a una expedición “patriota” financiada por capitales extranjeros alemanes. Se trata de que en la “Banana Republic”

¹⁵ Tupaj Katari remite al primer alzamiento de los aimaras durante la colonia. Katari es el nombre de guerra de Julián Apaza Nina, quien, junto a su esposa, Bartolina Sisa y su hermana, Gregoria Apaza, realizaron el cerco de La Paz en 1781, cerco que, si bien fue capital contra el dominio español, fracasó y sus cabecillas fueron sacrificados. La memoria de tales hechos para la nación aimara siguió perviviendo hasta hoy; los Apaza-Katari son reconocidos como los líderes y héroes indígenas en Bolivia.

¹⁶ Se les menciona como los “fundadores” del Estado indianista. Spedding se adelanta a la llegada al poder de Evo Morales como presidente del nuevo Estado Plurinacional de Bolivia en lugar de la República de Bolivia, en 2006. En la novela la figura de Morales se trastoca con las fuerzas populares que producen la revolución indianista y el cambio hacia Qullasuyu Marka. A su vez, Felipe Quispe es otra figura emblemática. Fue fundador del Movimiento Indígena Tupaj Katari, propulsor de un movimiento guerrillero armado cuyos miembros (entre ellos el actual vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera) fueron hechos prisioneros, desarticulándose la organización. Quispe, conocido como El Mallku, continuó en lucha política, apoyado por una gran población originaria hasta postularse a la Presidencia pujando votos contra Evo Morales. De pensamiento radical, postuló la refundación de Bolivia y la reinstauración del modelo de gobierno y vida de antes del incario. Pareciera que la novela de Spedding en realidad esté poniendo de manifiesto las tesis que estaban detrás del ideario de Quispe.

(2006, 135) se erija una nueva capital, la que según Werner Herzog,¹⁷ uno de los inversores, sea libre de todo riesgo, limpia de toda amenaza, un paraíso que situará al ser superior. A su vez, la parte, “Adolfo”, nos pone en un Ecuador de fines del siglo XX corrupto y en crisis. Hay otra expedición: hallar unas minas de oro en el valle de Palmira,¹⁸ región entre Cañar y Chimborazo, supuestamente de Eloy Alfaro, con la cual se podría pagar la deuda externa del país (2006, 253 y 266). Ya no es el Ecuador liberal, ni el del desarrollo cuyo proyecto fracasó, sino un país operado por capitalistas inescrupulosos y especuladores. Ahora en este país hay focos guerrilleros y “cientos de indios autodenominados ‘Tzitziminé’ que, según informes de inteligencia, se entrenan para atacar en el futuro las ciudades” (2006, 289), es decir, una “guerrilla india [...con] expertos en técnicas de ataque y evasión, [que] pueden asaltar un objetivo aquí y correr doce horas seguidas para alejarse más de cien kilómetros” (2006, 316).

Páez escribe su novela (usando las estéticas de la novela histórica, policial, de aventuras, de ciencia ficción para cada parte) deconstruyendo a un país ficticio-real desde su malograda fundación hasta ser un paisaje de ruinas. Luego de que se pierde el horizonte de un país fantástico, pronto vemos un emplazamiento distópico, que intoxica el futuro. Esto se da en la cuarta parte, “Uriel”. Ahora las transnacionales gobiernan por medio de una coalición que vigila desde el espacio exterior. Es un mundo con un frágil equilibrio, luego del desastre humanitario del siglo XX. Se divide en la Zona Integrada, Estados hiperindustrializados, y “zonas anárquicas”, países marginales al orden económico dominante, “condenados a la miseria, al desorden y a la muerte” (Páez 2006, 375); uno de ellos es Ecuador. Este es un país abandonado y su capital, Quito, con sus edificios derruidos, tiene un gobierno nimio, corrupto, que solo vela porque el oleoducto no sea objeto del terrorismo. El personaje de esta parte es el mercenario Uriel Buitrón. Él nació en Ecuador y había visto Quito antes del desastre; reflexiona ante el paisaje de ruinas y dice que todo se vino abajo por “la incapacidad de los ecuatorianos

¹⁷ Es probable una alusión al cineasta alemán Werner Herzog (sin la t) y sus dos films: *Aguirre, la ira de Dios* (1972) sobre la expedición de Lope de Aguirre al corazón de la Amazonía con el fin de encontrar El Dorado; igualmente, *Fitzcarraldo* (1982), acerca de un empresario del caucho que se aventura a llevar un barco por medio de la selva y tratar de instalar una sala de ópera en una ciudad amazónica de Perú. En ambos casos, se trata de llegar a la selva y tratar de implantar un proyecto.

¹⁸ La alusión a Palmira en las partes de Aquilino y Adolfo es filosófico-literaria, evoca la novela de tesis, *Les ruines: ou Méditation sur les révolutions des empires* [1791] (1943) de C.F. de Volney. Es la idea de las imponentes ruinas que remiten a un fabuloso pasado de algún imperio o nación, además del límite de un proyecto histórico que, determinado por la acción humana, conlleva males y signos los que, a su vez, podrían contener la solución de los problemas que encierre tal proyecto.

para dirigir su destino. De alguna manera en su cerebro se fundía el fracaso de su vida con ese baile de simios que había sido la última historia del Ecuador: impotencia y futilidad, gastos absurdos y economías viles, corrupción y grandilocuencia” (2006, 381). Recuerda el final de 1990 en Ecuador que le condujo a la dolarización.

El paseo de Uriel por las ruinas remite a la tesis de Benjamin respecto al ángel de la Historia. Uriel es un desengañado que vive de los rastros de lo que quedó de Ecuador, un país sumido en “la anarquía [que luego llevó al enfrentamiento] entre comunidades indígenas y los ejércitos de mercenarios de varios caciques locales que, con el paso de los años, se han convertido en líderes de milicias irregulares que controlan subregiones de la Costa y de la Sierra” (Páez 2006, 384). Al igual que las anteriores novelas, es evidente la representación de grupos insurgentes, de comunidades fragmentarias que defienden los pocos espacios que quedan.

Considerando las descripciones de los emplazamientos de crisis dados en las novelas de ciencia ficción poshistórica, digamos que lo que se dibuja es un mundo apocalíptico definido por lo liminal, de aniquilación de lo instituido. Sus factores: a) el mundo posible futurista es de ruinas o despojos; b) la atmósfera es irrespirable, tensa, decadente; su ambiente opresivo se denota con la división del mundo, cuyas regiones “paradisíacas” son imposibles de acceder por los cordones de seguridad establecidos, y otras regiones pauperizadas o subalternizadas, donde impera la violencia; c) tal violencia nace esta vez desde el seno de la tierra, desde los recovecos de los desposeídos, de los apartados, de quienes fueron empobrecidos, sobreexplotados por el sistema poscapitalista extremo; d) también la violencia es la respuesta de los sistemas de poder de Estado que incluso alienta la formación de paramilitares; e) la violencia se ejerce dentro de esas regiones convertidas en periferia y hacia el poder exterior de las grandes potencias; ya no sirven los muros, los bloqueos, las casas; e) el paisaje de ruinas, corolario de la emergencia de la violencia sistémica, representa a la Historia, a la Modernidad que sembrando ilusiones, en realidad labró un mundo de penurias.

Bull menciona que hay versiones del fin de las cosas: la teleológica y la escatológica; esta última está ligada a la religión donde la premisa del fin de la historia implica a su vez el retorno de un mesías que acabará con las injusticias, implantando un reino de paz (2000, 14). Lo teleológico, con lo apocalíptico secular, por el contrario, relativiza la idea de un final, aunque se alimenta de representaciones de la guerra

nuclear, del desastre medioambiental, del fin de lo social, etc.; el propósito, según Bull, es conmocionar, causar desazón, alarmar o enfurecer, centrándose más bien no tanto en el fin de un mundo, sino en el mundo propio de sus propagandistas nihilistas (2000, 16).

Algo es cierto: las cinco novelas bordean lo escatológico porque representan, además, su propia solución en sentido de que esta viene “desde abajo”, desde la tensión/acción de los desposeídos y su voz de cambio, aunque dicho cambio esté anclado al liderazgo de una facción ya sea guerrillera o de un carismático promotor de una hipotética nueva sociedad. En las novelas el emplazamiento de crisis implica la tensión no solo territorial, sino sobre todo de grupos sociales y políticos en pugna, formas de poder y singularidades que enfrentan al poder. El mesianismo prevalece en la voz narrativa de las distintas historias narradas en las novelas y puede confundirse entre quienes son del lado del poder y los del otro sector, considerado terrorista. Igualmente, tales novelas son teleológicas si las analizamos desde lo posmoderno: en todas ellas, las voces emergentes se confunden con las de quienes les afecta a sus zonas de bienestar. En realidad, ¿quiénes son estos? Son los escritores de las novelas y sus preocupaciones del cambio de época, el fin de una historicidad y el deseo de que ese estado de cosas acabe, o como señala Kumar, ellos ponen de manifiesto la tensión dinámica de los elementos de terror (los signos de los tiempos) con los de la esperanza (2000, 236). Por ello las imágenes apocalípticas que no son de clausura total, del fin del mundo, sino de la catástrofe sociopolítica sin esperanza, donde el fin de la historia es la vuelta al liberalismo (recargado) con su individualismo, el evitar la comunidad y la comunicación, y la institución de un mundo amoral, según Kumar (2000, 242).

La amoralidad significaría un mundo sin *ethos*, sin camino, un emplazamiento de crisis, como el de las novelas de ciencia ficción poshistórica, en el que todos están atrapados cumpliendo las leyes imperantes o al *statu quo*. Ante esta perspectiva, los escritores andinos de ciencia ficción dan respuesta, devolviendo a la literatura la función crítica política que tal vez le caracterizaba antes. Su respuesta está condicionada por el contexto del que son producto: uno global, demarcado por el neoliberalismo, con sus tesis de economía de mercado a ultranza; el otro, definido por las realidades locales de cada país; frente a estos hechos, ellos se preocupan de convalidar los miedos como si fueran ellos los espejos de los rostros de la sociedad.

5.2. Formaciones de poder en relación con las formaciones sociales

Los lugares de crisis, representados dentro de la atmósfera apocalíptica, son laboratorios donde están presentadas, si bien formaciones sociales (llámense, élites, ratas, hospitalizados y hospitalarios, dones, segundones, tercerones, pobres y no pobres, *q'aras* y nacionalidades...), igualmente tensiones con radicalismos y comportamientos donde las ciencias y las tecnologías son empleadas para que dichas formaciones se instituyan como las de poder. Si en anteriores novelas las formaciones sociales tendían a la uniformización, al sometimiento de la diferencia, ahora hay una diversidad.

5.2.1. *Vida supeditada por el dominio del poder*

Remarquemos entonces la pluralidad de las formaciones sociales en las novelas de ciencia ficción poshistórica andina. Si lo posnacional es lo que se representa por una serie de asimetrías derivadas por el poder escamoteado por las transnacionales que mezclaron el gobierno con la gerencia de un Estado al modo de una empresa, lo que surge son dos esferas: el del multiculturalismo y “lo multicultural” (Hall 2010, 583); el uno, correspondiente a las formaciones de poder, según los mandatos del transnacionalismo, para dirigir la diversidad y evitar que su ebullición haga saltar los resortes de lo establecido; el otro, lo que las formaciones emergentes usan, recurriendo a las mismas estrategias del transnacionalismo, para enfrentar a los poderes globales.

En *Mañana, las ratas*, el multiculturalismo transnacional se relaciona con los que le sirven y ejercen hegemonía desde los Directorios, el Regional y Local y el Supremo o global. En Lima es la corporación denominada EPESA (Empresa de Productos Estimulantes, Sociedad Anónima), cuya fachada es el mercado de las bebidas, aunque en realidad es una entidad de seguridad y de gobierno ligado al Directorio Regional Sudamericano Oeste y este al Directorio Supremo de EUA ejercido desde el espacio exterior. Tal empresa-gobierno se encarga del control del orden y del mantenimiento de la productividad capitalista: impone el poder de forma radical.

Habría corporaciones con suprapoderes, autónomas, gobernando el planeta. En un diálogo entre Tréveris y el piloto de una aeronave de la firma, mientras sobrevuelan Lima para recoger del aeropuerto a Linda King, americana, representante del Directorio Supremo, se lee la razón pragmática que relevó incluso al gobierno de la democracia:

—[El piloto:] Yo no sé qué hace la administración que no toma medidas más drásticas. Yo fumigaría todo el valle de mierda hasta que salgan todas esas ratas y entonces ¡bzzzz! láser con ellos.

—[Tony:] El Directorio Supremo está muy lejos, hijo. Los olores de Lima no llegan hasta Alabama. [...]

—Un día el Directorio se va a despertar más frustrado que estos guardias y con un gobierno de ratas.

—No exageres, hijo. El Directorio es inderrocable. No es como los gobiernos de antes. ¿Sabes por qué caían los gobiernos nacionales? Te lo voy a decir: porque había política. ¿Y qué es la política? Relaciones de poder no comerciales, irrazonables, basadas en el contacto entre las gentes y en ideologías. (Adolph 1984, 29-30)

El piloto, un ejecutor de órdenes, convalida la tesis de que el poder se ejerce, en el sentido de Foucault, para reprimir (la naturaleza, los instintos, una formación social, al individuo) y lograr un contrato de dominación, la enajenación, e instaurar un estado de guerra permanente (2008, 28). La codependencia entre la entidad que autoriza el ejercicio del poder represivo y el ejecutor explica la instauración de un Estado en el que la violencia es necesaria, se administra y se paga a alguien para que la haga, donde el ejecutor a su vez es parte de ese contrato enajenante. Es la manifestación de cómo el poder es una máquina que ata al que detenta el poder y al que se empodera de su lógica: “todos tenemos fascismo en la cabeza”, dirá Foucault (2008, 38) sobre el ejercicio del poder y su operación continua mediante la red que crea, gracias a la enajenación de la que todos son sujetos. El piloto señala el deseo de la solución, traduciendo la política de la empresa transnacional que a su vez es representante de un poder más amplio que es dependiente y gestor de la lógica del mercado bajo el régimen del “Internacionalismo democrático-comercial” (Adolph 1984, 30), orden mundial que predomina en ese 2034.

En el diálogo se revela que, si hay una “política”, esta es una “no-política”. Lo transnacional suplanta a lo nacional, a su gobierno, e impone la política sin política, un gobierno amoral que supone relaciones de dominio comercial, determinado por una racionalidad que impide la agrupación o el trato entre individuos y la eliminación y prohibición de toda manifestación ideológica. La amoralidad incluso es cínica; Tony lo ratifica: el internacionalismo democrático-comercial tiene como principio estar alejado de la hipocresía, donde “nuestro gobierno regional es el primer gobierno sincero de la Historia. Por primera vez coinciden el poder económico y el político, abiertamente, como debe ser. Quien sabe manejar una empresa, sabe manejar una región” (Adolph 1984, 30). Es el neoliberalismo inscrito en la mentalidad fascista del piloto y de Tony.

“Internacionalismo” a su vez es globalización con una economía poscapitalista que domina las relaciones de poder. Es absurda la unión de “internacionalismo” con “democracia” y lo “comercial”, más si el modelo “político” se dice transparente, sincero y “humano”. King, con quien habla luego el piloto lo ratifica, respecto a la libertad vigente: “—Habiendo libertad [...] todo lo demás se resuelve solo. [...] En este nuevo milenio, amigo, triunfan el internacionalismo, la comprensión, la tolerancia, la libertad. No hay dogmas, no hay ideologías, no hay cadenas mentales ni fanatismos” (1984, 36). El sistema político sin política es la utopía de la libertad. Sin embargo, ya que la guerrilla asedia, la libertad será la destrucción del Otro, juzgado de “rata”, lo indeseable.

El nombre de “rata” es un adrede político en ese régimen y mundo apolítico; es la criminalización de lo excedente: “los cholos, los negros, los indios, los zambos, los asiáticos [...]. [A ellos había que] olvidarlos[,] dejarlos chapalear, más o menos libremente, en su propia obscenidad” (Adolph 1984, 70), incluidos los católicos marxistas (los del cat-ox). Para el Directorio las “ratas” “infectaron” Lima y Perú, por lo que la política amoral se hace “desinfectado” con napalm, la zona donde ellas viven, incluso como si fuera un espectáculo de “lindos fuegos artificiales” (1984, 64).¹⁹ La novela denuncia a un sistema oprobioso sin interés por la dignidad humana, sino solo su explotación o su eliminación en beneficio del empresariado. King dice:

—Finalmente hemos llegado a la apoteosis del individualismo [...] que consiste en la defensa del individuo concreto. Y el individuo concreto soy yo: no tú, ni mi familia, no mis amantes, no, por cierto, las ratas. Yo. Entonces se rescata al individuo de la masificación destruyendo a la masa. Si hay demasiada gente, hay que destruirla para salvar al individuo. [...] Nuestro mundo tiene que aceptar la plena validez del relativismo. (Adolph 1984, 69)

¹⁹ Se alude al film de Francis Ford Coppola, *Apocalypse Now!* (1979). Adolph era un fanático del cine, pues comparaba salas de cine abandonadas y las revivía; asimismo, filmaba de forma casera (Honores 2009). En la película, la guerra se convierte un espectáculo visual; hay una célebre frase pronunciada por uno de los protagonistas en referencia al napalm: “No hay nada como el olor a napalm por la mañana”. En la novela, el Directorio toma la decisión de bombardear Miraflores para aplacar la revuelta popular, alentada por los cat-ox. Uno de los miembros del Directorio, María D’Annunzio, miembro de una corporación, dice: “—¿Esperamos al amanecer?”. El presidente Mirada, responde que es mejor hacerlo de noche, “—[...] cuando las abuelitas estén dulcemente sentadas en el porche acunando a sus nietecitos y todos puedan ver los lindos fuegos artificiales” (Adolph 1984, 64). Luego de esa decisión, Tréveris y Linda King se van a hacer el amor; ya es de noche y el narrador describe esta escena: “Cayeron a tierra, con fuego detrás de los ojos, y durante varios minutos de tensa angustia, de sensualidad brutal, desvestidos a medias, se odiaron hasta el orgasmo” (1984, 71). La idea de desayunar con el napalm en la mañana asemeja a hacer el amor en la noche: la violencia se sublima.

Mañana, las ratas está narrada para mostrar el poder desde su interior. Es un poder que privilegia al individuo antes que a la sociedad. Lo apocalíptico imperante es visto desde lo panóptico, pero cambia tal perspectiva desde el espacio del contrapoder.

Una mirada doble, más contrapuesta y sutil, es la ofrecida por Páez en *Crónicas del Breve Reino*. En esta novela, lo básico es el tejido entre dos formas de poder, el representado a lo largo de las cuatro historias. Mediante tal estrategia, nos damos cuenta la interacción entre el espacio de un cierto poder institucional y, si se quiere, el para-institucional, ese otro que es liminal, el cual congrega tanto a los actores del poder como a los que les sirven y al mismo tiempo los que lo combaten.

En la parte de ciencia ficción de *Crónicas del Breve Reino* lo anterior es claro. En el Ecuador y Quito destruidos de 2040, nos damos cuenta de un poder mundial, el control de las poblaciones, “sus acciones y sus circunstancias” (Páez 2006, 372) por la Estación Espacial del Alto Comando Transnacional de Seguridad. Ferrán Puigvalls y Joaquim Carneiro, son los oficiales quienes están detrás de los pasos de Uriel. Puigvalls es un resentido exempresario ahora militar ecuatoriano, al servicio del consorcio reemplazó a la ONU, regentado por transnacionales o “macro-trusts”. Sabe que su país quedó a la saga de los mercados, “condenado a la miseria, al desorden y a la muerte” (2006, 375); un lugar donde hay “salvajismo”, “usted sabe: drogas, tribus y militares descontrolados” (2006, 376), según Carneiro, cuando habla con Puigvalls. Su misión es ir a Ecuador, hallar a un científico, Walsain Esterhazy, quien habría creado una máquina para viajar en el tiempo, lo mate y sea él quien vaya atrás en el tiempo, hacia 1911 y evite el asesinato de Alfaro, y, con ello se altere la Historia de Ecuador por completo.

Uriel, una vez contratado por Puigvalls, cree que la tarea es capturar y matar a Esterhazy por abusador de niños; cuando se entera que el propósito es volver al pasado, con la máquina del tiempo, y asesinar a quien ejecutó a Alfaro, el agitador Rolando Galassi, dice que no está convencido de que se cambiará la Historia de Ecuador. Hay una muchacha, Ainoa, que le hace concienciar la implicancia de tal acción: “—¿Y vas a dejar que esa gente de mierda tenga el poder para cambiar el pasado, para convertir el mundo en lo que les dé la gana?” (2006, 466). Uriel entonces destruye la máquina.

Lo anterior reafirma lo tejido en la novela de Páez: no interesan los seres humanos, lo que prescribe la Historia (aunque esto sea proclamando un bien superior), es el poder del capital. Con la parte de “Uriel” se constata que Ecuador fue el proyecto

del capitalismo transnacional que ha ido usando gobiernos, creando mitos e ilusiones. Lo reafirma Aitor Arvizú, quien guía a Ferrán y Uriel al encuentro de Esterhazy:

—Los países de la Zona Integrada [...] ya no se proveen de drogas en esta parte del mundo; ahora sus jóvenes toman alucinógenos de diseño que son, según sé, inocuos y legales (solo aquí los muchachos siguen destruyéndose el cerebro con heroína y con crack). Tampoco nos mandan basura nuclear, ahora sus fuentes de energía son limpias. (Páez 2006, 406)

Si antes la dinámica transnacional extraía recursos naturales y generaba pobreza, la novela resalta que la determinación del capital hacia el poder y su propio poder se mantuvo: en ese futuro, el gobierno transnacional, asociado con los países “Integrados”, extrae recursos, ahora intangibles como conocimientos, genes, etc., que se patentan.

Con esta novela descendemos la mirada del poder, desde el panoptismo de *Mañana, las ratas* al tejido social penetrado y determinado por el poder en el mismo sentido de Deleuze y Guattari: ellos distinguen dos espacios, el de lo molar y el de lo molecular; el uno es un centro de poder que reúne, separa u opone, al mismo tiempo que hace resonar otros centros del poder, los cuales son moleculares (2002, 227). El Estado vendría a ser molar, mientras lo social sería molecular, inconsciente y abstracto (Deleuze 2010, 80) y que devendría en “cuerpo sin órganos” (2010, 203). Si se ha notado en la novela de Páez las determinaciones del poder, como un generador que está entre lo molar y lo molecular, su operatividad, en lo social, supone una presencia de la cual no se puede uno deslindar. Deleuze y Guattari por ello dicen:

Cada centro de poder también es molecular, se ejerce sobre un tejido micrológico en el que ya solo existe como difuso, disperso, desmultiplicado, miniaturizado, constantemente desplazado, actuando por segmentaciones finas, operando en el detalle y en el detalle de detalles. [...] Ya no es el general, sino los oficiales subalternos, los suboficiales, el soldado que hay en mí, y también el tarambana, cada cual, con sus tendencias, sus polos, sus conflictos, sus relaciones de fuerza. [...] No hay centro de poder que no tenga esa microtextura. Ella explica [...] que un oprimido pueda tener siempre un papel activo en el sistema de opresión: los obreros de los países ricos participan activamente en la explotación del Tercer Mundo, en el armamento de las dictaduras, en la polución de la atmósfera. (2002, 228)

Cabe resaltar de este hecho cómo ciertas capas de las formaciones sociales, sobre todo las subalternas, son subsumidas por el poder poscapitalista. Es decidior la reflexión de Aitor sobre cómo el poscapitalismo desfuturiza: “—[...] En vez de fuente de futuro nos convertimos en ruinas, y tal vez por nuestra propia culpa” (Páez 2006,

406). Este razonamiento le mueve a colaborar en desestructurar la máquina de poder que históricamente ha definido el movimiento de los habitantes de Ecuador.

El engranaje del poder sentido por los habitantes de las distopías, colombiana (*Angosta*) y chilena (*Impuesto a la carne*) es otra faceta de las determinaciones del poder sobre la vida. En ambos, el emplazamiento de crisis, si bien es liminal, es desde abajo (quizá como “Uriel”), desde lo demoscópico. Uso este término propio de los estudios de la opinión pública con el riesgo que ello suscita. Lo planteó Dodd en 1946 más como una técnica de observación por muestreo de comportamientos, hábitos o reacciones de individuos de una sociedad (1947, 115). Pero es inevitable la mención a las raíces que el término “demoscópico” comprende: *demos* y *skópelos*, el pueblo, lo del pueblo y el mirador o el lugar desde el que se mira. Dentro de la opinión pública los investigadores se interesan por saber cómo se mueve y cómo se ha influido a una parte del campo social para conformarse en opinión pública, es decir, que hay una opinión que emerge como parte de la interacción de ciertas formaciones sociales, a sabiendas que no todos estarán incluidos en tal espacio, porque la opinión pública no es un espacio de lo común del *demos*. Nótese que el vocablo es restrictivo y connota lo que dice y hace la gente, visto desde el orden discurso de la comunicación institucional. Lo que quiero postular, contra esta connotación, es que el campo demoscópico supone, desde su etimología, más bien la mirada propia de la sociedad o la comunidad desde abajo: lo mirado es *desde* el *demos* (el Otro, el pueblo), aunque esta mirada no sea totalizante, sino más bien local. La mirada desde el campo demoscópico competiría a la parte narrativa de las novelas que se analizan, en cuanto a la localización de las acciones, de los hechos, al detalle de estos, al sufrimiento o al éxito de sus actantes, etc. O sea, los relatos nos ponen más bien en el lugar de las inquietudes y visiones dadas desde el interior de quienes estarían determinados por los suprapoderes. Tendría que ver con el emplazamiento de crisis que cotidianamente se vive en la ficción.

En *Angosta* estamos dentro de tal emplazamiento con los actores sociales que los viven: hay allá una mirada demoscópica. En el país-ciudad-continente de *Angosta* el sector de los segundones, centro de la trama, y el de los tercerones, nos hablan del estado de sumisión y pauperización definido por el poder. Este es invisible en su operación, pero notorio en las acciones y las huellas dejadas. Tal estado de vida se suscita porque hay una zona exclusiva, la de *Paradiso*, semejante al “Primer Mundo”

(Abad Faciolince 2014, 29), según el narrador. Un modo de revelar las marcas del poder son los muros y fronteras dentro del territorio, expresión de la política Apartamiento o de la segregación forzosa de los Otros, considerados terroristas.

Y no solo eso sino que para asegurar el Apartamiento, el gobierno exclusivista mediante las fuerzas militares y policiales (la Secur) ejecuta en las otras tierras acciones sistemáticas y sangrientas (Abad Faciolince 2014, 141) para “limpiar” o masacrar poblaciones (2014, 200) o lanza misiles teledirigidos contra casas de tercerones, juzgados como “portadores de la peste” (2014, 132), donde la peste es la ideología del comunismo y las acciones terroristas. A la par, los que penetran sin el visado a la zona segura de Paradiso, sobre todo por pasos fronterizos aprovechando algún descuido, son tenidos como “ilegales” a quienes se les puede disparar inmisericordemente e incluso encerrarlos en celdas sin agua ni comida hasta que mueren por inanición (2014, 185).

Paralelo a este orden prima otro poder, de los mafiosos y su comité de muerte, especie de control invisible enajenado que reproduce la lógica del poder institucional y político. Así Camila, estudiante y periodista, es “propiedad” del mafioso, el Señor de las Apuestas, o “cacique Nutibara”;²⁰ cuando Jacobo Lince conoce a Camila y luego de entregarle el libro que buscaba para su tesis, salen a bailar; pronto son descubiertos por los matones de tal mafioso; ellos tras agredirle, le advierten: “—El cacique Nutibara le manda a decir que si vuelve a enterarse de que usted estuvo, así sea tomándose un tinto, con Camila, entonces va a conocer el fondo del Salto, si no se muere del susto antes, en la caída” (2014, 84). El Salto es un barranco donde se asesina y se hace desaparecer a individuos fichados por las mafias y ese poder oculto que opera en Angosta. Esta imagen del mercado se verá luego reproducida cuando Andrés y Camila develan a los paramilitares conectados con la mafia, quienes han secuestrado a un dirigente y lo tiran en el Salto; ellos son descubiertos, sufriendo, particularmente Andrés, la misma muerte.

Angosta está determinado por una atmósfera y la construcción social de una realidad problemática. El referente más inmediato es el peso opresivo de las guerrillas

²⁰ El cacique Nutibara (Ocampo López 2001, 163 y sigs.) es una figura mítica de los Nutabaes durante la invasión española del que se dice se enfrentó al capitán Francisco César vencíéndole, aunque luego le perdonó la vida; es mítico porque era rico y tenía oro en su poder, al punto de que sus zapatos eran de este metal. Sus críticos dicen que, pese a su liderazgo, terminó rendido por el armamento y las cosas que traían los españoles, por él jamás vistas, lo que le llevó a su muerte. Hay en esta figura mítica también, en su versión moderna, una trasposición a una agrupación de paramilitares colombianos, el Bloque Cacique Nutibara (BCN) (Cívico 2015, 56 y sigs.), ligados al narcotráfico, quienes enfrentaron a la guerrilla izquierdista a inicios del siglo XXI. Nutibara podría ser, en Abad Faciolince, la representación del local que termina siendo parte de las redes del poder corrupto.

(las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), los paramilitares, las redes de narcotraficantes, la desigualdad social, etc.). En un paseo que tienen Jacobo, Virginia, una tercerona de la que se enamora el protagonista, y los amigos del primero, uno de ellos, Dan, esboza el panorama de la siguiente manera: “—Desgraciadamente, ustedes saben, el país está sitiado por el miedo. Hay violencia por todas partes, y caminos minados, zonas donde no se puede pasar porque te matan o te secuestran, aunque no tengas dónde caerte muerto. [...] Nos queda esta ciudad estrecha, y para colmo dividida” (Abad Faciolince 2014, 248-49). Gracias al miedo reinante la vida se vuelve inesencial para el poder molar que penetró en lo molecular, con el resultado de una sensación de bloqueo de futuro. Cuando Virginia y Jacobo abandonan aquel país distópico, tienen en sus manos el Diario de Andrés Zuleta, conteniendo sus ideas. Una de ellas se presenta casi al final de la novela: “Salvo el clima, que es perfecto, todo en Angosta está mal. Podría ser el paraíso, pero se ha convertido en un infierno” (Abad Faciolince 2014, 372). En Angosta los tormentos se soportan por sus habitantes porque están presos en él. Desde lo demoscópico los personajes ven la violencia del poder.

Impuesto a la carne tiene también una perspectiva demoscópica. Constatamos el ejercicio imperativo del poder sobre una hija-madre o una madre encapsulada en su hija. El escenario del hospital es metafórico y encierra varias connotaciones.

El primero es el hospital/Chile como lugar de nacimiento. Madre e hija “nacen”, así como la hija nace de la madre. Eltit nos remite al parto de la nación de 1810, parto que, pese a las pretensiones de afincar la identidad chilena por sobre la española, es una gesta que se rinde ante la corona. Acá habría que recordar cómo la narradora Eltit, que es asimismo el personaje que vivencia la desviación de la realidad de hospital, plantea la gesta/fracaso de tal nacimiento, en el citado inicio de la novela (Eltit 2010b, 9).

Es el nacimiento de la “Patria vieja” que acuna una nación criolla que aspiraba a ser reconocida por España, una nación atrapada por el lazo colonial pese a su sueño de “independencia” (Silva Avaria 2008, 66). En esa patria vieja la madre nace y después la hija; la madre-patria remitiría al origen de un Chile con la huella de una nación que se traiciona, y la hija-nación, como el resultado de ese mal parir. La narradora señala que los/as hijos/as de la patria vieja nacieron maltratados/as, identificando a la historia de Chile hasta el siglo XXI: como doloroso parto no acabado, al borde la agonía, los hijos

de la nación chilena habrían derramado su sangre continuamente donde la madre-patria devino en “la hemorragia radical de la historia chilena” (Eltit 2010b, 29).

El hospital en un segundo momento es el entorno del maltrato y del horror. Si como heterotopía es el lugar que representa lo patrio o la tierra chilena, la remisión a la casa del padre que lastima es evidente y esto tiene, en la novela, un símil con la casa de la prima Patricia donde el padre, quien es médico, trafica con los órganos de su hija:

mi prima era un ser torturado por la condición enfermiza del mundo. Su padre, un médico de renombre, le había operado en innumerables ocasiones, le había sacado una cantidad alucinante de órganos, hasta dejarla casi vacía. Era prácticamente una cáscara, solo contaba con sus partes vitales porque su padre, un médico ambicioso (sórdido, era sórdido) quería abrirse paso en el programa médico y no había dudado en saquear el cuerpo de sus hijas, mis dos primas que habían quedado en un estado alucinante. (Eltit 2010b, 97)

La Patria (el padre) que maltrata es el régimen patriarcal y el autoritarismo con los que Eltit semeja el devenir de la independencia y de la democracia. Se entiende la Patria como el lugar de nacimiento o la casa del padre de quien se toma la identidad. Si bien la patria chilena pretende su autonomía de la patria española, para que su nueva autoridad se imponga sobre sus hijos, quienes aún añoran el pasado colonial, el ejercicio del gobierno con violencia es lo que marca el final de la “Patria vieja” y el origen de la “Patria nueva”, cuando Bernardo O'Higgins se hizo cargo de Chile en 1817, quien lucha contra los realistas y proclama la independencia en 1818 imponiendo una dictadura (Errázuriz 2009). La figura de la dictadura como garantía de un proyecto emancipador, que impide volver al pasado y más bien afinque el futuro, estuvo presente desde entonces en el imaginario político chileno, derivando en el régimen militar de Pinochet.

En la novela la Madre-Patria estaría atrapada en el suelo patrio, en la casa del padre terrateniente-militar, en tanto la hija-nación es quien no terminó por nacer o, habría nacido enferma e inutilizada. Con ello se representa los lugares de tortura²¹ como parte del poder y del ultraje al cuerpo social. Visto así, el hospital como emplazamiento del poder patriarcal y del mercado poscapitalista no es espacio de inclusión/exclusión (Foucault 1978), o espacio de acogimiento/de separación, sino la heterotopía de la

²¹ La narradora nos dice al respecto: “El anestésista está sumido en la inconsciencia. Sabemos que en su oficina se realizan actos inconvenientes, pero, desde luego, nunca lo denunciaremos. No. A pesar de que ese médico trató de dormir a mi madre e intentó también realizar un procedimiento con ella. [...] Dormirla para romper todas las normativas que ha construido la historia y profanarla a su antojo” (Eltit 2010b, 93). Las imágenes de la tortura en la novela le confieren un aire de horror en forma calidoscópica.

práctica del poder con base en la desviación, donde los individuos son separados por su conducta marginal bajo un régimen regulado (2010b, 72-73). Allí se da el biopoder, la sociedad disciplinaria y la del control. Sobre los 200 años que reflexiona Eltit, estos tres modos de poder se habrían conjuntado. Para Foucault el biopoder es “el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general del poder” (2006, 15); para Cavalleti es la espacialización del mal, del extraño, del hostil (2010, 18); si se lo ha reducido, como es el caso de la madre-hija (o las ratas-Otredades de *Mañana, las ratas*), el biopoder se revela en los cuerpos de los ciudadanos torturándolos, experimentado con ellos, como en *Impuesto a la carne*. El biopoder refleja la gubernamentalidad que norma la vida social con la medicalización política experta (Eltit 2010b, 15) con “hospitales” y médicos “generales” ejerciendo su profesión/el poder con “soberbia técnica” (2010b, 14).

En la novela hija-madre son “anómalas”; son las desviadas que no pudieron adaptarse al suelo patrio, razón de su cuarentena. Son expuestas como las “ratas” de *Mañana, las ratas*, o como los segundones o tercerones segregados de *Angosta*, o como los renegados del sistema como Uriel de *Crónicas del Breve Reino*. Como raras son expuestas en los medios de comunicación para formar la conciencia sobre el peligro de la anomalía. Por ello, la violencia, la tortura y la desaparición son lícitas. El biopoder así es el poder opresor sobre el *homo sacer*, cuyo cuerpo debía ser sagrado.

Agamben apunta a propósito del *homo sacer*: “Aquel que el pueblo ha juzgado por un delito, no es sacrificable, pero quien lo mate, no será condenado por homicidio” (2003, 94). La paradoja, según este postulado, es que el biopoder supone la impunidad. El aislamiento del mal o separar lo sano de lo enfermo se representa en la novela con la extirpación de órganos de la nación corrompidos (la madre-patria y su hija-nación) y la acción impune de un padre quien se anticipa al mal operando a la hija (Patricia), aludiendo así a la “prevención” aplicada por la dictadura. La referencia es inmediata al anarquismo y el imaginario libertario sometidos y vencidos en 1907 en Iquique, al igual que al socialismo del expresidente Salvador Allende, frenado por el golpe de Estado de 1973. El título de la novela metaforiza los hechos del “impuesto a la carne” que empezaron en Santiago en 1905 y concluyeron con la matanza de obreros anarquistas en la Escuela de Santa María de Iquique en 1907. Los inicios del siglo XX en Chile están

marcados por matanzas realizadas por gobiernos contra obreros anarquistas y socialistas; se trataba de desterrar las “ideologías extranjeras” (argumento central del discurso liberal de entonces) que penetraron la vida de los obreros y amenazaban, en 1910, las celebraciones del centenario de inicio del proceso independentista de Chile.

Se percibe lo demoscópico también en *De cuando en cuando Saturnina*, aunque en este caso es el emplazamiento de crisis donde el orden y la paz están por restituirse. En su “Apéndice” titulado “Sobre la ‘Historia’ de la Zona Liberada” hallamos algunos aspectos sobre el devenir desde la revolución indianista en la antigua Bolivia que supone ahora la “nación independiente en todo su territorio histórico” (Spedding 2010, 307) de Qullasuyu Marka. Dicho capítulo es una crónica que Céspedes Palle escribe recolectando “diversas fuentes, testimonios de refugiados y exiliados bolivianos, notas de prensa de los primeros meses del levantamiento o las fuentes cercanas a los gobiernos de los países vecinos que se vieron obligados a contener la expansión de la revolución india del Qullasuyu” (2010, 11). No es un texto marginal; al contrario, permite ver de forma más global los hechos que Saturnina y Fortunata relatan acerca de la fundación de dicho Estado. En tal texto se comenta sobre un video filmado por un camarógrafo de una compañía televisora de los Estados Unidos y recuperado como parte de la “mitología” del Estado indianista. En él aparecen “los malvados y los héroes, los pecados y la salvación” (2010, 307). Y la pregunta es: ¿quiénes son tales malvados y quiénes los héroes? O, ¿de qué pecados se trata? O, ¿a qué salvación se refiere? Es claro que una vez que los “nacionalistas” originarios reconstituyeron su territorio histórico, su gobierno es visto por los países vecinos como el de un régimen racista indígena (2010, 318). Sin embargo, lo que está en juego es un modelo de nación.

Para contraponer la agitación revolucionaria indianista, para mostrar que las “acciones heroicas” de los originarios en el momento de la fundación y años posteriores estuvieron plagados de formas de violencia extrema, la crónica del Batallón Melgarejo es sugestiva. La referencia al batallón que lleva el nombre del expresidente de Bolivia del siglo XIX, Mariano Melgarejo, es irónica, pues él fue un dictador cuyo gobierno de facto, el más oprobioso por su manera de gobernar, condujo al país a un estado de zozobra. Según Antezana, Melgarejo fue quien terminó con un “ciclo histórico agrario revolucionario, democrático y campesino” (2006, 14) que había comenzado con Bolívar al declarar extensos latifundios como propiedad de grupos de originarios, refrendada

por Santa Cruz, en los inicios de la República. El antecesor de Melgarejo, José María Achá, había dado un paso atrás al declarar las tierras de comunidades como propiedad del Estado, hecho que fue radicalmente adoptado por el

régimen feudalizante de 1864 de Mariano Melgarejo. [...A partir de dicho año] la corriente antidemocrática y anticampesina se entronizó en el poder y condujo la política agraria por la vía feudal, que declaró de propiedad del Estado las tierras de propiedad de los comunarios y luego las vendió junto con ellos, generando un desastroso régimen de servidumbre indígena del que, a pesar de la reforma agraria de 1953, [Bolivia no terminó] de salir. (Spedding 2010, 14-15)

Volver a un Estado colonialista y feudalista que excluía y cosificaba a los pueblos originarios quitándoles sus tierras, vendiéndolos como parte de aquellas para reinstalar latifundios, contrasta con la “Historia” de Qullasuyu Marka donde aquellos, fundados en Nación, recrean su patria en sus propias tierras y desalojan a los *q'aras* o blanco-mestizos, quienes, en la versión futurista intentan recuperar Bolivia para lo cual forman el Batallón Melgarejo, cruzan la frontera desde Perú y se apostan en Cochabamba²² donde izan la bandera boliviana, instituyendo un gobierno provisional que combate a los revolucionarios indígenas. La metáfora del Batallón es que los *q'aras* descontentos quieren volver al sistema colonialista donde el originario era esclavizado, situación que se repite incluso con la revolución nacionalista (también *q'ara*) de 1952 hasta inicios del XXI (antes de la llegada al poder de Evo Morales).

La versión que reúne la periodista Céspedes Palle implica lo que se dice del nuevo Estado indianista poblado de “indígenas racistas” que habrían renegado de la civilización Occidental (Spedding 2010, 308). Con el nuevo “nacionalismo” indianista, al no ser aceptado por los bolivianos, muchos se autoexilian y otros se mimetizan o se esconden en lugares donde no hay ley ni dominio. Los integrantes del Batallón Melgarejo se aprovechan de esto y creen que pueden cambiar la situación pertrechados de armamento militar y banderas bolivianas. Los sucesos que narra son de 2027. El cabecilla del comando es el coronel Aurelio Veizaga (exhacendado y luego militar de la resistencia), quien además negocia con un canal de televisión de los Estados Jodidos los derechos de transmisión en directo de la retoma de Bolivia. Entonces, lo que se plantea en la crónica es lo que quedó del video registrado por el camarógrafo que acompañó al

²² Este dato es notable sobre Melgarejo: este nació en Tarata, villa cercana a Cochabamba, lugar donde se libró una batalla contra los españoles, lugar que Melgarejo la llamó, durante su gobierno, la capital de Bolivia. Otro dato que los tarateños testimonian es que allá es donde nació el Gral. René Barrientos en cuyo gobierno se exterminó la guerrilla de Ernesto Guevara (el Che) y él dio la orden de matarle.

viaje de reconquista. Acá hay una versión “otra” de la Historia, contada por los bolivianos vencidos que ven a los aimaras en el gobierno y el Estado como seres “incivilizados” y, por lo mismo, bárbaros, según lo que se analizará a continuación.

Céspedes Palle anota en la crónica del Batallón Melgarejo: “después de la Liberación el conocimiento de la Zona por parte del resto del mundo ha sido cada vez más escueto, y mayormente reducido a unos cuantos prejuicios y clisés, a los cuales el destino del Batallón Melgarejo contribuyó mucho” (Spedding 2010, 308). Según la versión “otra”, en Cochabamba los sobrevivientes al nuevo país, los “desafectos”, los evangelistas y ateos *q'aras*, y otros que reniegan de su condición, hallan esperanza en el Batallón Melgarejo para restaurar el viejo orden. Dada la atmósfera posapocalíptica el Batallón hace su incursión militar. El problema está en que el “pueblo” originario no se visibiliza. Y es ahí lo interesante de la crónica de la periodista porque notamos que la acción del Batallón Melgarejo es monitoreada ocultamente no por satélites (porque Qullasuyu Marka también ha renunciado a tecnologías de observación globales) sino por los ojos de los comuneros que están dispersos, al modo de una inteligencia social, y que se hacen notar, al principio, por el ruido de guerra de *pututus* o cuernos de toros.

El registro del camarógrafo que confiere una perspectiva a lo global, como un ojo exterior abierto dentro de lo demoscópico, es decir, lo escópico (la televisión, el satélite, la atención mundial y la propia cámara de video) interroga a lo demoscópico, pero solo a los vencidos en su intento de restaurar el orden. El problema está en que los del canal “jodidense” creen que transmitirán los “hechos heroicos” espectacularmente, pero todo se sale de lo previsto porque la aventura del Batallón es de perdedores que creen tener dominio del espacio territorial, aventura que de pronto se torna en una historia de terror porque sus protagonistas son objeto de atrocidades que bandas de originarios borrachos cometen cuando se les enfrentan. El camarógrafo se regodea filmando y enviando imágenes de una primera avanzada del Batallón y de los desafectos muertos, cuyos cuerpos quedan regados por el camino: “Todos habían sido decapitados y castrados; los órganos genitales estaban derramados sobre el asfalto al lado de los cuerpos sin vida, pero no había rastro de las cabezas, ni del vehículo blindado [en el que iban]” (Spedding 2010, 313). Pronto a esta visión se suma un grito que viene de los cerros, luego de *pututazos*: “¡Jallalla Qullasuyu! ¡Sarxam anu q'aranak! ¡Sarxam!” (o

sea: “¡Viva Qullasuyu! ¡Váyanse perros desnudos! ¡Váyansel!”²³ (2010, 313). El “enemigo”, desde la visión de los vencidos, es cruel, decapita y cercena los genitales de los que ha capturado y matado; tal enemigo los considera “perros”.²⁴

La nación invisible aimara sale de los cerros y es tan feroz que no perdona nada. La matanza es registrada por el camarógrafo hasta que muere. La cámara que continúa funcionando es tomada por alguien quien sigue mostrando a los comuneros que despedazan los cadáveres, llevan en picotas las cabezas de los soldados *q'aras*, como en un carnaval, “quienes se afanaron en proferir insultos y dar las muestras más espantosas de salvajismo” (Spedding 2010, 315), según la periodista. Esto se ratifica con las imágenes de “cholas gordas [que] aparecían chillando con sus bocas ensangrentadas, agitando manos y pies cercenados y comiendo lo que aseveraban era la carne del enemigo (alguna hasta presentó un anticucho alegando que era hecho de corazón de invasor)” (2010, 315). La representación es burlesca y es una crítica que Spedding realiza a la labor de los periodistas y medios quienes inflan la realidad tal como las crónicas de la Colonia que exageraban y hacían ver a los originarios como salvajes.

La crónica, reproducción de temores y horrores, presenta a los “malvados” comuneros originarios y sus atrocidades. Los “pecados” de la representación televisiva son el canibalismo y la borrachera que identifican a los indígenas que odian a lo occidental “civilizado” (el perro pelado o *q'ara*), mientras los “héroes” son los bolivianos que vienen de los Estados Unidos a liberar sus latifundios de esos salvajes.

Es claro que la versión “internacional” de la periodista sobre la historia de la reconquista dista de la versión de los propios *qullasuyus*, pero, para demostrar que la perspectiva demoscópica (amplificada por los medios de comunicación en manos de grupos económicos interesados) muchas veces puede ser local y descontextualizada, este permite comprender cómo el incidente del Batallón Melgarejo fue una aventura de horror que puso en alerta al mundo global sobre el estado de la nueva Nación futurista.

²³ *De cuando en cuando Saturnina* es un libro que, si bien está escrito en castellano, tiene diálogos y frases en aimara al igual que en inglés y en *spanglish* y lo que dice la autora, *trade japanese*. Las traducciones se encuentran como pies de página a lo largo de la obra.

²⁴ La connotación negativa del perro como “pelado” es la misma de *q'ara*: *anu q'aranak*; tal voz tiene alude a los blanco-mestizos que no tienen nada en su interior o son pelados porque solo tienen posesiones materiales y, sobre todo, son individuos explotadores que se aprovechan del trabajo de otros sin hacer nada, que para la cosmovisión andina implica estar desnudo. La expresión es peyorativa hacia ese grupo de neocolonialistas que pretenden reinstaurar una nación materialista, lo que va contra el horizonte que plantea la revolución indianista. Ver discusión sobre esta palabra y concepto en: Silvia Rivera Cusiquanqui (2016, n. 8, 2010b, 67, 2010a, 69) y también Carlos Caravantes García (1992, 416).

5.2.2. Corporalidades otras

Frente a lo anterior, ¿cuál es el rostro de esa otredad o de “lo multicultural”? Cabe referirse ahora sobre la noción de cuerpo social. Foucault señala que desde el surgimiento de la Modernidad hasta parte del siglo XX las sociedades occidentales se organizaron “en torno al principio de la soberanía del cuerpo social, [gracias a la cual cada uno delegaba] su soberanía al Estado [y se sujetaba a] una apretada cuadrícula de coerciones disciplinarias que asegura[ba], de hecho, la cohesión de ese mismo cuerpo social” (2008, 45). Por principio de soberanía del cuerpo social se entendía a la hegemonía de la nación, la cual sembraba las bases y el orden jurídico del Estado. El cuerpo social era la sociedad burguesa, unificada bajo un propósito político, el progreso.

La idea de un cuerpo social, de un tejido social cohesionado es, sin duda, el ideal de todo proyecto político y su logro provocó tensiones entre sectores de la sociedad. Y he aquí que aparece un problema, pues cuando damos cuenta de la existencia de sectores sociales, de formaciones sociales, cada una con intereses y con proyectos distintos, nos percatamos que no existen sociedades planas, uniformes; el mismo hecho de que haya una cuadrícula disciplinaria que asegure el principio de soberanía del cuerpo social lleva a inferir a que, en aras de la gubernamentalidad y/o gobernabilidad, la imposición del poder no siempre produjo la cohesión, sino más bien que se ahonde la diversidad o la heterogeneidad tal como la realidad demuestra hasta hoy.

El que dentro de todas las sociedades aparezcan al menos dos campos definidos, unos ligados al multiculturalismo (el poder que gestiona la diversidad) y otros a lo multicultural (los rostros emergentes contra tal gestión), según Hall, supone ya una fractura en el mismo interior de la sociedad. Por eso el cuerpo social no puede ser interpretado como único y convergente, sino más bien uno heterogéneo y bifurcado. Lo trazado en la ciencia ficción poshistórica, implica la existencia de otros cuerpos sociales, “plurinacionalidades”, con identidades propias y autodeterminación, una zona de flujos, usando la lógica de Deleuze, o un emplazamiento de flujos donde la crisis (el apocalipsis) forma cuerpos sociales como entes codificados/descodificados en interacción, entrelazamiento y escisión. Deleuze cuando se refiere al cuerpo social, dice:

Un cuerpo social se define así: perpetuamente los flujos chorreando sobre él, corriendo de un polo a otro, y siendo perpetuamente codificados. Hay a la vez flujos que escapan a los códigos y un esfuerzo social para recuperarlos, para axiomatizarlos, para ajustar un

poco el código a fin de darle un lugar a flujos tan peligrosos. Hay por ejemplo gente joven que no responde a los códigos: empiezan a tener un flujo de cabello que no estaba previsto. ¿Qué se hará con ellos? ¿Se los recodifica añadiendo un axioma, se los recupera o hay algo más allá que persiste no dejándose codificar?

El acto fundamental de la sociedad es codificar los flujos y tratar como enemigo a aquello que en relación a ella se presente como un flujo no codificable que pone en cuestión toda la tierra, todo el cuerpo de esa sociedad. (2010, 21)

Si lo que hace al cuerpo social o los individuos son los flujos, lo que define y que caracteriza a los flujos es su codificación; las sociedades codifican y se recodifican para estabilizar o de encauzar los flujos, es decir, de axiomatizarlos. La observación que hace Deleuze de aquellos que escapan a la codificación social, al considerarlos enemigos, implica que hay elementos que eluden la codificación, que adquieren el curso de otros flujos. O también puede implicar que hay entidades incodificables, además que otros, por fuerza, son descodificados, o sea, desclasificados.

Esos Otros, los que escapan a la codificación o la axiomatización, los que son incodificables o los descodificados, son los que pueblan como amenaza e imaginario de esperanza en la ciencia ficción poshistórica andina.

Los que escapan a la codificación o axiomatización aparecen en *Mañana, las ratas*, *Angosta* y *Crónicas del Breve Reino*.

En la novela de Adolph, estos otros que escapan a la codificación revirtieron la imposición de la guerra del Estado transnacional, con la virulencia guerrillera, en el seno de la ciudad de Lima. Los cat-ox son los directos señalados y responsables de la desestabilización, de la contraguerra. Son “una especie de neo-jesuitas, provenientes de los antiguos lefebvristas” (Adolph 1984, 35), cuenta Tréveris a King, al definir a ese otro cuerpo social opuesto a las políticas de la “democracia transnacional” (1984, 29).

Hay aquí una personalización del rostro de ese otro flujo que disiente: la palabra cat-ox en la novela de Adolph es la reducción del enunciado “católicos ortodoxos”, neo-jesuitas, herederos del lefebvrismo. Esta personalización aparenta cierta contradicción no exenta de una fijación que hace el autor identificando las tensiones en las décadas de 1970 y 1980 respecto a cómo sectores de la Iglesia católica habrían abrazado la lucha armada bajo las tesis de la Teología de la Liberación. Se infiere que, para Adolph, la Iglesia Católica siempre fue conservadora, pese a su posterior giro a la izquierda dada la apertura que iniciara Juan XXIII y profundizada por Paulo VI. Los cat-ox buscan llegar al poder y ser parte de la democracia transnacional. La alusión al movimiento católico

ortodoxo es una ironía: quienes incitan la insurrección y el descontento popular (las ratas) usados para librar la guerra contra el transnacionalismo, son fundamentalistas católicos. Contra los postulados del Concilio Vaticano II que hacía más contemporánea a la Iglesia respecto a los problemas del mundo, el monseñor Marcel Lefebvre fundó la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, defendiendo la praxis de la Tradición²⁵ católica (Mújica 2016). Su movimiento de Lefebvre que puede ser calificado de integrista por lo conservador de su posicionamiento, amenazó con el cisma de la Iglesia, lo que llevó a su excomunión en 1988, previa la supresión de la Fraternidad en 1975.

Pero, yendo más allá de lo que puede significar la alusión al posicionamiento de Lefebvre, es posible connotar su movimiento con la guerrilla latinoamericana, porque señala al fundamentalismo de un sector social que abrazó algún credo ideológico, una tradición y una bandera para sus acciones disensión. La definición de “neo-jesuitas” es un ideograma que alude a una organización basada en principios de orden y de fe que funciona monolíticamente, con sus jerarquías, controles, símbolos y que aprovecha el desorden de las mayorías empobrecidas por el capitalismo, organizándolas para alguna revolución desde el interior del emplazamiento, haciéndolo aparecer inestable.

Los integristas teológicos, según Tréveris, “plantean que el fin justifica los medios, y el fin, dicen en su propaganda, es reivindicar la Edad Media estableciendo la propiedad común de los medios de producción, el absolutismo religioso, pero interdenominacional, un gobierno sacerdotal, la reivindicación de la artesanía, la castidad, etc.” (Adolph 1984, 35). Tal como se lee, los hipotéticos postulados de los cat-ox son más bien socialistas más que de una “tradición” católica. Ello no les exime su extremismo, lo que lleva a pensar que cualquier movimiento político tiene que ver no solo con la defensa y la imposición de una cierta ideología radical basada en criterios divinos, sino también que son mesiánicos en su retórica: frente al apocalipsis de la Modernidad transnacional, se prometería un nuevo paraíso o una utopía basada en la venida de un salvador. Es sugestivo leer en una parte de la novela cómo se rinde culto a

²⁵ El papa Juan Pablo II, en su “Carta Apostólica *Ecclesia Dei*” del 2 de julio de 1988, dice sobre la Tradición: “(como enseña claramente el Concilio Vaticano II) arranca originalmente de los Apóstoles, va progresando en la Iglesia bajo la asistencia del Espíritu Santo; es decir, crece con la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón, cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los obispos, sucesores de los Apóstoles en el carisma de la verdad” (cit. por Mújica 2016). Asimismo, el papa señalaba que lo obrado por Lefebvre, su “acto cismático [...] se puede individuar en una imperfecta y contradictoria noción de Tradición: imperfecta porque no tiene suficientemente en cuenta el carácter vivo de la Tradición” (cit. por Mújica 2016).

la ideología que envuelve a la organización cat-ox: una secta de culteranos promueve que las masas estén sujetas a ese deseo de muerte y vida, de muerte de un sistema y el nacimiento de otro, hecho que implica el sacrificio necesario de esa parte del cuerpo social. Tréveris los llama, “fuerza de choque”. Cuando se los ve, el narrador dice:

La horrenda caravana comenzó a pasar al lado del coche detenido [de Tréveris y King]. Los seis o siete niños que cargaban la cruz, de un material indefinible, pero a todas luces pesado, se arrastraron al lado de Tony y Linda, moviendo constantemente los labios resecos y emitiendo el cántico cuyo significado no se podía comprender y quizás no existía. Tras ellos venía el sacerdote, un hombre grueso, alto, de piel cenicienta y ojos fanatizados, y que dirigió apenas una mirada hostil al Gemelectric y a sus ocupantes. Luego venían más y más niños, algunos con primitivas muletas, otros con vendajes sucios y amarillentos de sangre y pus, pero todos con heridas, llagas o deformidades. El chirriante ruido que producía la base de la gran cruz al ser arrastrada continuó oyéndose cuando esta se hallaba a más de cien metros de distancia. Continuaban pasando los flagelantes, toda una multitud compuesta exclusivamente por niños de mirada vaga y movimientos mecánicos, siempre iguales. (Adolph 1984, 87-88)

La representación de los penitentes es alegórica, pues se usa la imagen de la Semana Santa con un Cristo agónico que lleva en sus espaldas la cruz, seguido de los penitentes que se azotan. En este caso son niños (el pueblo desamparado) que llevan la carga de una culpa en sus espaldas; son como autómatas; la cruz sería el signo de una cadena de penurias que (mediante su sonido) recuerda al tiempo contemporáneo. Son restos y a la vez semillas de la insurrección; son los objetos y sujetos de un poder superior espiritual que requiere de esos penitentes para su ejercicio de señorío espiritual y material. La escena resume la explotación del capitalismo y del uso de este argumento para subyugar la población como fuerza de choque del grupo guerrillero extremista. La alegoría es la de un capitalismo desfalleciente para dar paso a otro rostro, uno más “ortodoxo” dentro de tal súpercampo. Ellos anuncian una comunidad “otra” que viene.

Es provocativo que el líder de los cat-ox se llame Cardenal Negro. Sus acólitos visten de negro con una cruz plateada en el pecho, portan banderas negras y armas, y en las tomas de calles y avenidas, son entes dispuestos a derribar los helicópteros del Directorio. Lo negro de su ropaje simboliza a quienes vienen a enterrar el pasado: la semilla del supuesto futuro deviene del acabamiento de un estado anterior, corrupto, estado que significa para ellos el régimen del transnacionalismo del Directorio global. El Cardenal Negro es descrito como “un hombre pequeño [...], delgado y de notoria calvicie [...], provisto de anteojos sin marco que aumentaban el brillo fanático de un par de ojos azules chispeantes y movedizos” (Adolph 1984, 99). Su gobierno está apoyado

por un “Sínodo” compuesto por Obispos “jóvenes, robustos y altos, de cabello muy corto, expresión ruda y aspecto campesino” (1984, 99). Su representación remite el mito popular del Papa Negro, personaje con quien se acabaría el imperio de la Iglesia Católica y, como tal, el fin del mundo. En la novela, el Cardenal Negro en cierto sentido tiene que ver con la escatología popular ligada a los procesos revolucionarios que incendian con utopías e implantan un régimen distinto.

Puesto que los cat-ox hablan en nombre de la mayoría rechazada por el transnacionalismo, son la voz de la *ekklesia* de la que sacan su fuerza y la capacidad de enfrentar al suprapoder económico-militar. Su gesta se ancla en el ideario de vencer al Mal del capitalismo deshumanizante. Por eso el Cardenal Negro, cuando se reúne con los miembros del Directorio dice que son “la luz de Dios que los hombres han intentado opacar con tubos fluorescentes” (Adolph 1984, 106). Con este Adolph figura un grupo con base teológica que elude a la codificación del *statu quo*.

En la novela de Abad Faciolince no hallaremos la rostrificación de algún grupo fundamentalista, aunque a los ojos del poder distópico la sociedad de los segundones y tercerones, ellos también serán el paradigma de lo no admisible, el detritus separable (aunque con reticencia, reconocido), un mundo que escapa de la codificación, si bien no como terroristas, al menos, conectados (2014, 98). ¿Qué implica su presencia?

En el emplazamiento de los segundones está un librero y su grupo de amigos, una red que se teje en tanto van conociéndose y compartiendo deseos y desgracias (para ello sirve la estrategia del diario de Andrés como metarrelato de ese tejido). El librero y la librería, “La Cuña”, con libros de uso, libros deteriorados o libros rescatados de casas cuyos miembros ya no se interesan por ellos, son la metáfora de un mundo distinto.

Jacobo el librero vive en el Hotel La Comedia, lugar donde ciertos segundones con recursos pueden pagar las suites. Su población es variopinta por lo que más parece una “sociedad con algo de asistencia mutua” (Abad Faciolince 2014, 55). Notemos, en todo caso, que la nominación de “La Comedia” contrasta su sentido, en lo literario y retórico, a la Tragedia o a la Epopeya. La comedia para Aristóteles es la representación de los peores en cuanto a lo feo que ellos tienen (2003, 43). Si en *Mañana, las ratas*, el ideologema “rata” indicaba a lo indeseable, en *Angosta*, los habitantes de ese estrado inferior a Paradiso, La Comedia, son lo mismo, especie de seres “peores”, sujetos de la maquinaria del poder militar o paramilitar. El escritor usa tal denominación en tono

irónico al resaltar el carácter grotesco de los personajes cuyas máscaras de probables terroristas subalternizan y son impuestas por el sistema maquínico del capitalismo.

Kojève dice que lo básico de la comedia es lo Particular, distinto a lo Universal de la tragedia: en aquella, el ser humano ensaya para “la síntesis futura con lo Universal” (1982, 197). Las máscaras de los segundones o tercerones en la novela de Abad Faciolince pertenecen a rostros de lo Particular, si se entiende por ello, al ser humano (en minúscula), alguien que desconoce su potencial. Los habitantes de “La Comedia” se trenzan en la novela y en las tertulias, al atardecer en la librería “La Cuña”, reflexionan y aprenden de lo Universal, esto es vivir en carne propia el estado de desconcierto, el chantaje de los guerrilleros y de los paramilitares, las mafias y el poder del Estado. Kojève dice que, en la comedia, los dioses mueren (1982, 197) por lo que el ser humano está más expuesto; solo cuando este reconoce su camino, el *pathos*, y se hace cargo de él, es cuando entra en lo Universal; y concluye: “La cima del arte será la Comedia en la cual el Actor actúe exactamente como el hombre actúa en la vida cotidiana” (1982, 194), esto lleva a la trascendencia, donde el hombre es ahora con mayúscula, un camino de aprendizaje y de búsqueda de la verdadera libertad: los libros y sus sueños serían el camino de libertad, porque con ellos aparece otro horizonte.

Otro es el camino tomado por los grupos insurgentes. En la novela se habla de una vieja agrupación, el CEA, Contra el Apartamiento,

un pequeño grupo guerrillero que fue destruido por el Ejército en los tiempos de la división de Angosta, aunque durante años siguieron en función algunas de sus células, y todavía quedan algunos reductos suicidas (los kamikazes de Jamás, una disidencia dura, más radical que el CEA, ahora dedicada a las actividades terroristas) en las honduras inhóspitas de Tierra Caliente. (Abad Faciolince 2014, 98)

Del CEA al Jamás, de acuerdo con el narrador, hay un trecho de radicalización en ese camino de aprendizaje y de búsqueda de libertad. La lucha es contra el Apartamiento, contra la segregación. He indicado que Angosta, como proyecto histórico, nació como un territorio amplio y libre (en alusión a la gran América), aunque pronto se crearon fronteras. Esto atañe a la Historia de Latinoamérica, o en otro caso, al proyecto de Bolívar de lograr la Gran Colombia que luego terminó desmembrada en tres países: Venezuela, Colombia y Ecuador. Pero, aunque estos datos connoten tal hecho, otro aspecto es que Colombia, como si fuera Angosta, también sufrió, producto de las luchas entre conservadores y liberales (así como las dos vertientes que en este se

dio, entre radicales y tradicionalistas), la violencia armada. Uribe señala que el período de violencia, si bien tiene sus raíces en el período republicano, se arrecia entre 1946 y 1964 cuando la tensión entre conservadores y liberales cobró el tinte de una “guerra de exterminio que dejó un saldo de más de doscientos mil muertos y una enorme cantidad de mujeres violadas y de niños huérfanos. [Esta etapa] se destacó por su magnitud, su cariz fratricida y por la impunidad que rodeó los actos atroces que se cometieron durante esos años” (2004, 23); el punto de quiebre y de la explosión de la violencia radical fue el asesinato del liberal radical Jorge Eliécer Cárdenas. La novela de Abad Faciolince no se relaciona con dicho período histórico, pero sí con las características que le definen; si consideramos el distanciamiento cognitivo definido por Suvin, dado que Angosta es también un proyecto fundacional que fracasa, lo que vive la comunidad de amigos y habitantes de La Comedia, en si refleja el parto de la Historia reciente de Colombia, tal como señala Uribe, parto que deriva en una existencia cotidiana marcada por la violencia, la que se vuelve ineludible en la vida de los colombianos (2004, 25).

Jacobo y sus compañeros viven en una Colombia/Angosta futurista donde la desunión, desde inicios de la República (como pasó con los países andinos), impidió que la nación se concretara, privilegiándose otra con base en “los intereses centralistas de las élites bipartidistas que despreciaron e ignoraron gran parte de los componentes culturales, múltiples y diversos, presentes a lo largo y ancho del vasto territorio nacional” (Uribe 2004, 26), con efectos en el apartamiento de tierras o el vaciamiento de ellas por motivos de las pugnas de las élites. Pese a la partición territorial y segregación en la novela la clave está en que la comunidad solidaria que se forma en La Comedia trata de olvidar la violencia mediante comunicaciones entre semejantes, que se resume en el espacio de los libros, el de la librería.

El nombre “La Cuña” es importante en este marco. Sabemos que una cuña es un calce en algo que lo requiere. La librería como enclave de socialización, si bien es una juntura entre las fisuras que abre la violencia a la que estos son expuestos o viven, a la par es la cuña que enlaza al propio territorio desmembrado. Es como si en ese espacio de libros, de ideas, el anclaje para todo proyecto histórico de futuro, de pronto no lo sea sino solo para los microproyectos de quienes aún sueñan con una patria. Y he aquí una paradoja. Cuando la violencia se ensaña con Jacobo y su mundo (luego de la muerte de su Zuleta, ya que el librero ayuda a revelar a los criminales de Estado entregando los

archivos fotográficos y de sonido del joven periodista), unos paramilitares queman La Cuña, por lo que aquel decide emigrar. Lo curioso es que, en la comedia de la vida, la facción de ejecutores se presenta a la librería buscando el título apócrifo, *El ateísmo* de Karl Marx. ¿No es ese un signo de cómo la violencia en Colombia se enarbola contra el demonio del comunismo? El miedo del conservadurismo a que aquel se propague en la sociedad lleva a que se instaure una cruenta guerra sin cuartel. La quema de libros de La Cuña es la quema de las historias de la gente, al modo de Lyotard, y la negación de la diversidad. En *Angosta* todo ello se desarrolla a la sombra y la lejanía del Paradiso, ausente de la realidad latinoamericana y próxima al mundo imperialista transnacional.

Otra figura fuera de la codificación o axiomatización del sistema transnacional futurista es Uriel Buitrón, de la última parte de *Crónicas del Breve Reino*.

El mercenario Uriel, formado para las misiones espaciales, un desencantado del mundo, ha construido su reducto armado en Guayaquil. A diferencia de *Mañana, las ratas*, su movimiento de insurgencia no lucha por tomarse el poder, ni forma parte, como guerrillero, de una guerra civil que corrompe la vida cotidiana, como en *Angosta*.

Uriel es fruto de un mundo liminal: nace cuando el imaginario Ecuador está endeudado, donde un grupo de aventureros van en busca de unas minas en Palmira, esto en la parte de “Adolfo”. Ignora sobre su padre, mientras su madre, también exploradora, es vista como una prostituta. Su abuelo, Max Catón DeGrief, dice de ella: “[...] ya tiene lo que deseaba: un niño que será su liberador, lo ha bautizado con el nombre de un arcángel y le ha inventado un apellido” (Páez 2006, 362). Así Uriel es alguien que desde su nacimiento está fuera de todo código social, sin genealogía; es hijo de un tiempo apocalíptico, una época sin Patria, un Ecuador sin memoria, o sea la metáfora de una comunidad intencional política que nace entre el caos sociopolítico y económico.

Pero la paradoja está en que, aunque su nombre invoca al ángel anunciador, también señala la ruta hacia la destrucción. Mate o destruya, él persigue la causa de la libertad, según sus propias palabras (Páez 2006, 395). Sus acólitos reconocen en él un “Caballero, [que] vive de la violencia” (2006, 395). Su carácter de mercenario se remata con estas descripciones, pues Uriel tiene altos conocimientos, maneja estrategias y tecnologías, es temerario y representa al siglo XXI, donde la violencia es la atmósfera. Aquel no se lamenta del pasado (aunque prefigure el ángel de Benjamin); él es ese presente-futuro posapocalíptico quien busca los derroteros para salir de este. Por algo se

fijan en él los del Alto Comando Transnacional de Seguridad para restituir el destino de Ecuador imaginario que se había quebrado con el asesinato de Eloy Alfaro.

Mientras el propósito de las transnacionales en dicho proyecto es económico-financiero, el de Uriel, cuando acepta ir tras Esterhazy²⁶ es moral. Esterhazy es un dictadorzuelo local que viola niños y los emplea para experimentos abominables (Páez 2006, 406), una especie de Joseph Menguele; vive en un fortín; allá está su laboratorio, resguardado por paramilitares, gente reclutada de los bajos fondos. Si aceptamos esta línea del relato, notamos que la motivación de Uriel es sobre todo salvaguardar lo poco que ha quedado de las ruinas de su país: los niños. Entonces, tiene un *ethos*, un deber ser. Su objetivo concreto es otro: impugnar y destruir al poder mismo; así, Uriel dice: “—Voy a destruir esta máquina, no quiero que nadie tenga tanto poder” (2006, 467). Uno puede decir que tal enunciación se relaciona con desarmar a Esterhazy (la representación de la biotecnología y el genetismo neoliberal) o dañar la misión de Puigvalls (la figuración del poder de las transnacionales que buscan restablecer el control de los recursos naturales del país), sin embargo, se trataría de evitar, tomando en cuenta a Deleuze y Guattari, de que el transnacionalismo, que ese capitalismo global neoliberal penetre y totalice al mundo molecular; o considerando a Castells, saber que existe el poder las identidades otras, que están más allá de todo orden institucional creado, a los cuales un nuevo tejido de poder implicaría su destrucción como lo demuestra hoy la imposición de “democracias” occidentales en mundos no occidentales.

La particularización de guerrilleros, de disidentes, de maltratados por la violencia o de mercenarios vengadores si bien son los signos de los que el sistema deja fuera de su axiomatización, habría otros que, como sugerí antes, son incodificables por sí mismos. El rasgo esencial es que los unos son criminalizados y reducidos a espacios de control, mientras que los otros se autonomizan para imponer sus propias relaciones de poder. Es posible que Uriel, dada su dimensión liminal, esté tanto entre los unos y los otros. En *De cuando en cuando Saturnina* de Spedding reconocemos otro tipo de personajes, esos Otros que revierten el discurso transnacional y lo someten.

Partiendo del hecho de que estamos ante un archivo-documento-novela acerca de la liberación de la comunidad intencional originaria aimara que forma un nuevo país,

²⁶ Es curiosa la inclusión de este nombre en la novela. Páez deforma ligeramente el nombre de Charles Ferdinand Walsain Esterházy, espía franco-húngaro al servicio de las fuerzas alemanas entre finales del XIX y las primeras décadas del XX, y fuerte propulsor del odio a los judíos (Yehuda 2014, n. 14 en 87).

Qullasuyu Marka, tal archivo permite explorar por ciertas entradas la constitución de ese nuevo mundo posible que inicia en 2022. Hay algunas líneas de lectura que Spedding sugiere en su “Manual para la usuaria” (2010, 11-12), al inicio de su libro, organizados como “capítulos” donde aparece un título y, al lado, la indicación de la secuencia S1... A una la llama la de los “acontecimientos centrales” (S-T) que permiten conocer las andanzas de las revolucionarias Satuka y Fortunata, y a la otra le denomina la de los “acontecimientos del pasado” (S-P) que permite comprender la trama narrativa.

Entre la secuencia de registros centrales (P) “La retirada de Ivirgarzama o el fin del *Q'ara Timpu*” (Spedding 2010, cap. S4), Fortunata narra sobre la bomba atómica en El Alto, las nefastas para la vida y el medio ambiente, y la ira de los comuneros. Esta se refleja en la condena de los propiciadores (congresistas, comandantes del Ejército y de la Policía) con la *wilancha* (sacrificio de sangre con el degollamiento, la extracción del corazón, además de regar la sangre de los sacrificados en la tierra) y comer sus corazones (2010, 40). Si recordamos la crónica del Batallón Melgarejo uno podría convenir que se instaura el salvajismo; incluso en otra secuencia, luego de 50 años de crearse el poder comunitario aimara, en el ambiente festivo y fantástico, como el de un carnaval desbordante, también se realizan *wilanchas*, esta vez con animales, y la gente bebe desafortunadamente. Pero lo que hay que darse cuenta es que no es el relato de un mundo salvaje, de un mundo indígena disoluto, sino el comienzo de una época y un régimen prefigurado incluso en el título con la enunciación “fin del *Q'ara Timpu*” o fin del tiempo del blanco-mestizo (en sentido despectivo) con la destrucción del orden anterior. Un estado de guerra es a la final al retorno de un “salvajismo específico”, según Derrida (y este leyendo a J. Rousseau) (2011, n. 8). Propiamente es el tiempo del *pachakuti*. Con Rivera Cusicanqui recordemos que este término, en aimara y en quechua, significa “la revuelta o conmoción del universo” (2010b, 43), donde *pacha* es tiempo-espacio y *kuti*, vuelta, turno y revolución (2010b, n. 2). Lo que se cuenta en esta parte se entronca con tal momento mítico donde el orden de las cosas se invierte (que es otro modo de concebir el *pachakuti*, o sea, lo de arriba baja y lo de abajo sube), donde la revolución impone, con la violencia, la transformación radical del mundo mismo.

El inicio de la revuelta supone la colisión de la Modernidad dominante (la bomba como artillero de destrucción de las instituciones de lo “civilizado” occidental) con ese otro tiempo-espacio, el aimara, originario, que ha estado latente y silencioso

desde milenios en la tierra, cuya fuerza se desata brutalmente desde abajo, reclamando el sacrificio de seres, regando su sangre (la *wilancha*). Este ritual con llamas u ovejas en el mundo andino se practica en agosto para purgar lo que ya se ha degradado, en tanto se da a la tierra lo vital (la sangre) para que esta promueva nuevas cosechas. Delgado Parrado nos dice que el sacrificio de un animal, su sangre derramada, asegura la pervivencia del Otro; es una forma de alimentación a la tierra porque en el mundo originario hay “la conciencia de que la naturaleza viva está siendo violada, envenenada, destruida y de quienes ejecutan esa destrucción, [...] pueden pagar con sus vidas” (2015, 304). Se puede entender tal acto como una transferencia en sentido de que la muerte de unos permite la vida de otros, o, si se quiere, como sucede en la novela, la sangre de quienes violaron la tierra debe servir para allanar una nueva tierra fértil. Y es eso lo que Fortunata cuenta de la revolución indianista: esta revolución de 2022 inicia tomando para sí el motor humano, el corazón, con cuya fuerza se tendría que revertir el daño a la naturaleza. Lo que leemos posteriormente, en la parte “Mito e historia de Qullasuyu” (Spedding 2010, cap. S7) es el resultado de una revolución que transformó el mundo y mantiene vivo a este (aunque esto suene contradictorio): es un estado permanente de revolución, es como si la energía de la Tierra se hubiera activado produciendo alimentos y un estado de felicidad que, he dicho, puede ser carnalesca.

En esta parte se justifica el sentido de la revolución. Las filmaciones presentadas públicamente evocan que los pueblos originarios fueron engañados en sus derechos por el Movimiento Nacionalista Revolucionario cuya revolución de 1952 si bien fue un cambio en la Historia de Bolivia, a su vez fue la sepultura de los movimientos obrero e indígena, cuestión que también se cita con el film del siglo XX, *El Coraje del Pueblo* (Sanjinés 1971). Uno de los líderes proclama por ello: “Aka q’aranak traysiyun luristux. ‘Pachakut purxiw’ sasina, q’alpin k’arintistux” (“Estos no-campesinos nos traicionaron. Alegando que la ‘Revolución había llegado’, nos mintieron de principio a fin”) (Spedding 2010, 62). Rivera Cusicanqui piensa que el *pachakuti* fue también un recurso de las élites para invocar cambios y reformas desde la Colonia en Bolivia, pero que luego derivaron en estructuras remozadas depredadoras del colonialismo con las que aquellas se justificaban y encubrían sus intereses (2010b, 26). En la declaración aparece la idea de *pachakuti* como si hubiera llegado en 1952, lo que no se concreta; el punto de inflexión es la matanza de la noche de San Juan en Bolivia representada en la

película de Sanjinés citada en la novela, a propósito de la “Historia de Qullasuyu Marka”. El capítulo sirve para poner de manifiesto que en Bolivia hubo un constante movimiento para el cambio de su situación, sobre todo con el trabajo de muchos líderes que luego o fueron asesinados u olvidados: la violencia *q'ara* contra los indígenas y obreros lleva a que en el ciclo histórico aparezcan Evo Morales y Felipe Quispe. Nos damos cuenta de que uno es el mito que enciende la recordación de cómo se logró finalmente el *pachakuti* y otro su mirada crítica: es en este lugar donde conocemos a Satuka, una mujer, aunque pragmática, quien no cree en la institucionalización de la revolución, sino más bien su constante renovación y profundización.

Esta mujer, ingeniera espacial indígena, contratada fuera de Qullasuyu Marka para conducir naves o hackear sistemas, independiente, aguerrida, que se mimetiza en sus misiones usando diversos nombres y pasaportes, defensora del nuevo orden indígena, es irreverente durante la celebración de los 50 años de recordación de la revolución indianista. Respecto a Morales y Quispe, dice “¡Ahora viene el triunfalismo!” (Spedding 2010, 64); además se burla de otros líderes y hechos que rodearon al nacimiento de la revolución. Sabemos que para la fecha de escritura de la novela (1996-2002), Morales y Quispe eran dirigentes campesinos; aún no se entreveía para entonces su llegada a la máxima instancia del campo político: la presidencia de Bolivia. Además de esto, la actitud de Satuka reafirma algo que trasunta la novela y es el pensamiento anarco-feminista y la desinstitucionalización de toda revolución por más que esta triunfe para bien de una comunidad política o una comunidad intencional.

Si pensamos, como Deleuze y Guattari, que la máquina de guerra se prefigura en la revolución y su institucionalización en aparato de Estado le transforma en un sistema fascista (2002, 219), hasta establecer el Estado totalitario, la actitud crítica y reflexiva de Satuka es un indicio para saber que el *pachakuti* no es solo una revolución sino un cambio social y mental radical. Frente a la mitificación del Estado indígena, Satuka cree en una “sociedad comunitaria” (Spedding 2010, 128); dice que no es lo mismo el trabajo obrero (individualista) que el trabajo colaborativo en la tierra para que todos coman (de ahí la exclusión de tecnologías, medios de transporte y de comunicación modernos) lo que produjo que, además de que cada cual ayude en hacer del país un lugar de la naturaleza, elabore su vestimenta, sus ponchos y sus tejidos; su ideal es el anarquismo andino (2010, 134). En una de sus misiones encubiertas se topa con un

extranjero (hijo de alguien que fue boliviano) que le dice que el modelo revolucionario de Qullasuyu Marka, debería ser exportado y que hay quienes admiran y desean que ello ocurra; Satuka se ríe de ese halago y plantea: “Admiren nomás pues. No somos ni Cuba ni Nicaragua [...]” (2010, 130). Pone de manifiesto lo que muchos piensan que las revoluciones son solo cuestión de modelos de lucha, sin considerar que en su seno hay un *ethos* y, en el caso de la novela, un *logos* que implica a su vez un *kosmos*. La crítica es a los trasplantes ideológicos que conducen las revoluciones occidentales.

Es en ese mapa que Satuka se mueve y hace y deshace como fiel representante del anarquismo feminista. Sus dos grandes hazañas son la destrucción de Fobos, al introducirse subrepticamente en el arsenal de los racistas exnorteamericanos y en Perú, la destrucción de los templos de Coricancha. En un caso, es un enfrentamiento abierto al racismo colonialista del mundo occidental frente a las lógicas y saberes (*logos*) de las sociedades indígenas; y, en el otro, es una respuesta a los neoimperialismos locales que se esconden en las lógicas de mercado al usar las estrategias del turismo transnacional.

Su *ethos* se da a partir de un compromiso político claro con el anarquismo feminista. Esto es gracias a su paso por el comando Flora Tristán y la célula, la Red de Capacitación Femenina Clorinda Matto de Turner, relato incluido en el registro “La verdad sobre (el comando) Flora Tristán” (Spedding 2010, cap. S11). Digamos que las dos referencias a dos mujeres del siglo XIX, que reclamaban un lugar en el campo literario y cultural en Perú es significativo. De Tristán sabemos que era hija natural, se creía una paria, excéntrica y subalterna, partidaria de las ideas socialistas y la reivindicación de la mujer por lo que su obra inicial fue quemada en Arequipa (Ramos 2000, 198). Tratando de insertarse en la cultura peruana, luego de su retorno de Francia, enfrenta “una red simbólica nacional” (2000, 202), lo que le obliga a renunciar a la idea de familia (ya que ella reclamaba su herencia familiar sin éxito) y entrar en el dominio de la literatura (2000, 203). Sobre Matto de Turner conocemos que era una letrada y activista feminista a favor de los indígenas. Como Tristán, aquella,

por su desafío a la Iglesia Católica, al gobierno en el poder, al ejército, y a los preceptos de la alta sociedad tradicional limeña, [...] pagó un precio bien alto. Ella fue el enfoque de denuncia pública en varias ciudades peruanas, fue quemada en efígie y excoiada, sufrió la excomuni3n de la Iglesia, el saqueo y la destrucci3n de su hogar y de su taller de imprenta feminista, y a los cuarenta y dos a3os se tuvo que exiliar abruptamente para nunca m3s volver al Per3. (Berg 2010, 15)

No es objeto de análisis la obra de estas mujeres; en *De cuando en cuando Saturnina* su mención connota el feminismo de Satuka. Por eso su actitud en la celebración de la revolución es la de rechazo a su sesgo masculino. Cuando su amiga Fortunata le inquiriere: “¿El enemigo son los hombres o es el sistema?”, ella responde: “Ambos pues. El sistema se expresa a través de los hombres y también a través de muchas mujeres, incluyendo a todas las que conviven con hombres, porque al fin terminas sino planchando su camisa” (Spedding 2010, 113). El ideario de una sociedad comunitaria donde el feminismo pueda insertarse parece ser su crítica frente al sistema social dominante. Incluso señala que hay que “apoderarse de la tecnología, campo tradicional de los varones, no solo la informática, sino también la mecánica automovil, la radiotécnica y luego las armas” (2010, 113). Como Tristán y Matto de Turner, quienes ingresan al campo literario y se adueñan de la imprenta, Saturnina promueve la desmasculinización de las tecnologías y de las disciplinas, llamemos, técnicas.

En otro pasaje, en la secuencia “CNN y los *Amawtas*” (Spedding 2010, cap. S21), acerca del encuentro de Satuka con su padre en 2079, ella debe responder por qué se ha perdido la calavera de la abuela. Nos enteramos de que su padre es el Willkaqamani o sacerdote del sol de ese tiempo; su nombre es Dionisio Laymi.²⁷ Según Fortunata, Satuka es hija natural y ella siempre decía que su padre era desconocido, por lo cual había adoptado el apellido de la abuela: Mamani Guarache. El que lleve en sus viajes la calavera de la abuela, por más excéntrico que sea, implica que su apoyo moral y cultural era la abuela, la primera feminista de la revolución indianista y la memoria de una cultura asentada en la idea de la Madre-Tierra. Pero ¿la calavera de la abuela a su vez no es el padre faltante o la Patria faltante que se reemplaza y transfiere a la huella cultural aimara? El encuentro con su padre es violento en términos simbólicos. Ella le dice: “¡No tengo padre! ¡Sal de aquí! ¡Sarxam, saxsam! [¡Váyase, sal de aquí] [y luego...] se ha puesto a chillar”(Spedding 2010, 186). Saturnina desconoce la idea de una autoridad paternal y comunitaria, insistiendo en su carácter y voluntad libre, sin

²⁷ Aunque el apellido pueda ser fortuito, no hay que dejar pasar el hecho que la voz “laymi” alude a una comunidad del Norte de Potosí. La comunidad Laymi desde tiempos inmemoriales baja a pelear contra los Qaqachacas en un ritual denominado *Tinku*. En tal ritual se debe derramar sangre, debe haber muertos, es un momento en el que orden de arriba y de abajo se colisionan y se festeja a la muerte porque esta es generadora de vida. Hay varios estudios sobre este fenómeno sociocultural que ni las propias autoridades gubernamentales en Bolivia han podido detener. La antropóloga O. Harris le ha dedicado una extensa investigación a lo largo de su vida. Ver: Thérèse Bouysse-Cassagne y Tristan Platt (2009).

compromisos con la masculinidad. Es en este nudo donde pienso que *De cuando en cuando Saturnina* donde se puede establecer la pregunta sobre la identidad.

Si hay identidades sin la axiomatización convencional (como la guerrilla en *Mañana, las ratas* o *Angosta*, o los sujetos de la violencia sistémica como en *Angosta*, o los individuos como Uriel que se escinden como en *Crónicas del Breve Reino*) o hay identidades que se vuelven incodificables porque se autonomizan y fundan su propio tiempo-espacio (como en *De cuando en cuando Saturnina*), habría que decir que hay identidades que, definidas por el poder sistémico, es necesario, para este, descodificarlas o eliminarlas (“desaxiomatizarlas” en los términos de Deleuze y Guattari), por ser otredades amenazantes (como los desaparecidos de *Angosta* y el destino que sufre Andrés Zuleta tras denunciar la violencia del paramilitarismo o del sistema de poder imperante). Analicemos ahora la descodificación en *Impuesto a la carne* de Eltit. Uso “descodificación” en sentido de algo que es sacado de su lugar, es desclasificado, es separado de un orden por su obsolescencia o su inutilidad.

En dicha novela un tema es el cuerpo del Otro como amenaza. Eltit no escapa a la tesis foucaultiana del cuerpo como fundamento del biopoder, la anatomopolítica (2010g, 387, 2010e, 903, 2008, 230): el cuerpo como construcción social al mismo tiempo es un cuerpo social; este, conocido como “población”, conlleva lo orgánico-productivo en relación con el organismo social. La novela abunda sobre el cuerpo como lugar de sujeción (de la política del biopoder) y de inscripción (de lo social). Cabe describir la tipología que Eltit realiza acerca de ese cuerpo sujetado y social.

Pensemos que en la novela hay una mujer que ha parido y que al mismo tiempo es parida; una mujer que contiene a su madre y la madre que contiene a la hija, todo esto dentro del emplazamiento de crisis, el hospital. Entonces, primero está el cuerpo que llamaré en “binidad”; no es el cuerpo binario, sino los cuerpos de dos mujeres que comparten el mismo dolor y designio. Así madre-hija se pertenecen y son solidarias entre ellas, porque sus cuerpos están unidos; la hija contiene a la madre (Eltit 2010b, 32), al mismo tiempo que la madre condiciona a la hija para vivir dentro de ella. En lo metafórico es la Madre-patria que origina la Hija-nación. Sustancialmente la nación chilena inscribe la Historia de la Patria que le ha dado el nombre, pero al mismo en ese cuerpo se inscribe el mismo poder que, por paradoja, le coacciona, le tortura y le extrae lo esencial de ella (sus órganos). El deseo actual de la hija-nación, tras su dolorosa

historia de gestación “continua”, nos la muestra que sigue estando viva; ella dice: “Necesito desesperadamente a mi madre y me necesito a mí misma. Quiero mis órganos y las venas que teníamos” (2010b, 179). A pesar de las dictaduras, ella o ellas reclaman el lugar que les pertenece: ser resituadas en la Patria; de ahí que, ante el olvido actual, cabe recordar que hubo una Madre-patria y una nación que, aunque hayan colapsado los Estados-nación, derivaron a una voluntad de comunidad. Habría que preguntarse así qué es la Nación en esta novela de ciencia ficción poshistórica. Eltit todavía se refiere a ella como una comunidad utópica, enferma de muerte (y quizá ese es el sentido de la frase introductoria en la novela) por efecto del neoliberalismo (Pastén 2012, n. 33).

Luego está el cuerpo mimético. Sabemos, por la narradora, que la madre se mimetiza en Patricia y esta es la prima, hecho que profana los cuerpos (Eltit 2010b, 56). Es la señalación a la Madre-patria como la de los patricios quienes hicieron la Patria: en la Madre-patria está la historia de la “Patria vieja” fracasada, porque si bien fue una rebelión de criollos, los patricios chilenos, aquellos que aspiraban a España, la hicieron desmoronarse; la crítica es a la idea de la independencia, aunque anclada en lo colonial. La idea de lo mimético también supone al cuerpo monstruoso; el Otro o la otredad que es la Madre-patria para un Chile posmoderno y neoliberal es su cuerpo monstruoso del que hay que deshacerse. Sabemos que la Madre-patria anómala, abandonada por su naturaleza, a la final hace nacer a una Hija-nación que luego se “contamina” con el anarquismo o el socialismo. Lo monstruoso es tal contaminación que las vuelve cuerpos desviados y donde hay hemorragia, incrustación, convulsión (2010b, 32).

Lo monstruoso remite a lo parasitario. La madre es vista como una submujer, un “retazo antropológico” (Eltit 2010b, 47), anquilosada en el pecho de la hija y que respira penosamente, con gesto-miedo robótico (2010b, 67 y 170); ambas son un solo cuerpo o dos cuerpos vinculados a un destino, expresión del cuerpo en binidad como conflicto. En lo narrativo madre-hija esperan una nueva operación (¿de separación?), pero en lo metafórico este cuerpo monstruoso-parasitario nos remite a la mujer trabajadora y productiva, pero que debe estar al margen, por su exceso de maternidad. Nótese que el Otro es un trabajador, distinto a las otras novelas de ciencia ficción poshistóricas andinas. El cuerpo de la madre-hija es la maternidad anarquista donde la procreación supondría “la plenitud del estado reproductivo” (Bellucci 1990, 148); se opondría a la maternidad liberal que funda cuerpos sociales afines a la productividad, al

orden del capitalismo neoliberal que exige máquinas corporales intensas, donde el cuerpo es sumiso para que no se exceda; así la normalización del cuerpo tiene un valor de cambio: al cuerpo se le construye y determina como algo social en lugar que este sea libre. Si comparamos este hecho con el cuerpo de Satuka en *De cuando en cuando Saturnina*, incluso nos damos cuenta de que su cuerpo anarquista se desentiende de todo referente, mientras la de la Eltit, cuerpo fabril, nace y es requerido para ser amputado o esterilizada. Por eso en la novela se clama porque la mujer debe reapropiar su cuerpo (Eltit 2010b, 170) para que vuelva a ver el futuro (2010b, 174). La novela es crítica del sistema sociopolítico imperante ya que inscribe una intención reivindicatoria.

Otro es el cuerpo del Otro como tecnología. En la sociedad disciplinaria aquel es una máquina productiva que le corresponde un salario que reconoce la energía invertida. Eltit, a la luz del bicentenario, ironiza esta idea. Es la paradoja del cuerpo convertido en ruina: el capitalismo lo que hizo es degradar al cuerpo:

Quieren convertirnos en ruinas nacionales. Hoy nos notificaron que, debido a nuestros, ¿cuántos años?, ¿doscientos?, vamos a participar (fugazmente) en el festejo más emblemático (y vacío) del segundo siglo. Una reunión que contará con la generosa garantía de una asistencia multitudinaria para que el acto se convierta en un suceso que traspase las fronteras y llene de gloria a la nación o a la patria o al país o como se llame actualmente. (Eltit 2010b, 107)

La narradora reconoce, pese a tener conciencia del tiempo detenido, que son ruinas o el ejemplo de trabajadoras que quedaron como los restos de un pasado el cual no se eliminó del todo. Su desaxiomatización, de esos Otros peligrosos, contaminados, excede a la inmunización: son convertidos en objetos, son cosificados; su esencia es la que se hizo desaparecer; sin embargo, hay algo de ellas que subsiste. Serán exhibidas como ese resto que remite a lo que siempre se trató de cuidar, el cuerpo medicado para que sea productivo y eliminar el cuerpo maternal excesivo (en realidad es el Otro como exceso), donde su productividad es peligrosa para el aparato productivo del capital. La Patria chilena celebra la ruina del cuerpo de 200 años y exhibe los cuerpos de la Madre-patria y de la Hija-nación como tecnologías sociales obsoletas: el neoliberalismo suprime la idea de Patria, de nación o de país, de esas formas productivas de conciencia y de mano de obra localizada, para abrir un espacio “libre” para las transnacionales; la eliminación de generaciones de chilenos pasa en el neoliberalismo, en el contexto de la ciencia ficción poshistórica, en volver obsoleto al cuerpo, es decir, en desecho.

6. Refundación

6.1. Versión con base en las tecnologías sociales y la tecnociencia

Retomemos los condicionales contrafácticos señalados por Asimov. Fuera del contrafáctico básico “qué pasaría si...” de las *utopías fundacionales*, sabemos que la *ciencia ficción escéptico metafísica* usa la estrategia del contrafactual “si esto sigue así...”, donde se plantea el temor por la imposibilidad de alguna utopía porque su perfeccionamiento le ha llevado a otra situación (1982, 173). Pero, para Asimov, las distopías parten de otro supuesto, que no es la sospecha: la ciencia ficción crítica muestra el deterioro de una sociedad describiéndola desde su faz maligna, su realidad absurda, exhibiéndola como idealmente mala (2003, 242). La tecnociencia contribuye con un aire invivible, pese al deseo de ciertos personajes. Esto lleva al condicional del tipo: “Si esto es así..., entonces...” por la que la *ciencia ficción poshistórica* partiría de la idea que el mundo derivó y se organizó como tal, el relatado y vivido. Si los utopistas sueñan con un mundo mejor y lo diseñan, o que los antiutópicos creen que el mundo posible es mejor, pero se dan cuenta de que no es así, en el caso de los distópicos y apocalípticos, el problema es que luego de sus intentos de saber de los mundos posibles, sienten que debe haber una tercera vía. No se aspira a un mundo utópico ni a otro con un cierto orden (la vuelta al pasado mejor); más bien, se anhela refundar.

“Si esto es así..., entonces...” en *Mañana, las ratas* sería: Si Perú está dominado por el imperialismo transnacional con su poder supranacional y supraplanetario, entonces hay que liberarse de aquel, por lo que la lucha de los cat-ox se justifica.

En *Angosta*: Si Angosta (Colombia o Sudamérica) está dominado por el poder transnacional que fracciona la región, donde libra una guerra de exterminio del Otro, entonces es necesario emigrar de dicho emplazamiento a un mundo neutral.

En *Crónicas del Breve Reino*: Si Ecuador es un país inexistente, del cual solo queda la memoria de sus días pasados con el liberalismo radical fracasado, en el que se sobrevive saqueando lo que queda de sus ruinas, hecho que es aprovechado por la economía transnacional, entonces, frente a la posibilidad de querer restituir la Historia, es menester destruir cualquier proyecto y salir finalmente de todo circuito.

En *De cuando en cuando Saturnina*: Si la antigua Bolivia pasó a ser Qullasuyu Marka, bajo un régimen indígena fundamentalista que ha retornado a lo arcaico que da

la espalda al mundo transnacional, aunque aún mantiene en su sistema el dominio de lo masculino, entonces es necesario empujar a sus dirigentes a que se den cuenta que la mujer tiene un influjo tal, hecho que obliga a resituar la misma revolución.

En *Impuesto a la carne*: Si en Chile impera un poder médico (militar) gracias al cual se ha encerrado y experimentado con los/as hijos/as hasta volverlos despojos los cuales también son aprovechados por el mercado transnacional, entonces es necesario buscar y reafirmar estrategias que permitan volver a la libertad, donde la mujer retome su papel histórico en la reconstrucción de la sociedad.

Tal como están dichas las estrategias se nota que hay: a) un ente absoluto que ejerce el poder desde su negatividad; b) un emplazamiento de crisis cuyo aire es viciado; c) unas “tecnologías” que sirven de motor de desarrollo de ese estado opresivo o apocalíptico; d) el afán de un cambio radical hacia una positividad por la que se lucha.

Veremos entonces que no se sueña (ficciones prospectivas utópicas) ni se viaja o se es raptado (ciencia ficción escéptico metafísica), sino que se está dentro de un enclave. Ese estar dentro la caverna platónica contiene la paradoja de que, si se sale, al mismo tiempo, uno desea quedarse en aquel porque afuera es también una zona tomada. Unos rasgos lo denotan: a) ciertos personajes viven y disfrutan ese emplazamiento de crisis como su zona de bienestar (*Mañana, las ratas, Angosta*) o, b) ciertos personajes están atrapados por el peso de tal espacio (*De cuando en cuando Saturnina, Crónicas del Breve Reino e Impuesto a la carne*). En ese marco, hay quienes toman conciencia y aprenden y tienen la ilusión de que algo puede cambiar; en ciertos casos, aprovechan de esa realidad (*Mañana, las ratas, De cuando en cuando Saturnina, Crónicas del Breve Reino*). El desengaño por el peso de la realidad provoca salir de la condición negativa a otra que no se sabe si es similar (la emigración o el deseo de escapar).

6.2. Tecnociencia futurista como medio para articular un mundo nuevo

¿Qué es lo que tenemos entonces? Las novelas de ciencia ficción poshistórica no tratan de utopías ni de antiutopías, sino de sociedades con una decadencia subrayada por las condiciones tecnocientíficas dan forma al mundo opresivo o apocalíptico expuesto.

La Lima de 2034 de *Mañana, las ratas* no es una ciudad altamente futurista como la metrópoli utópica donde todo se ha replanificado; más bien es una urbe que contiene las huellas del pasado que conviven con las de ese presente-futuro. La parte

antigua y colonial de la ciudad aún existe con sus edificios en ruinas, donde viven muchos pobres, frente a zonas de formaciones sociales medias que persisten a pesar de los bombardeos con napalm. Contrastan los barrios de formaciones acomodadas, cuyas viviendas están blindadas electrónicamente (Adolph 1984, 10). Este entorno, entre deteriorado y posmoderno, prefigura a la estética retrofuturista que mezcla estilos y atmósferas haciendo ver que la idea de futuro se ha detenido.

La Lima “acomodada”, donde vive Tréveris, es la que más se sirve y disfruta de las tecnologías. En la novela no se citan animales, aunque sabemos que los Tréveris tienen una gatita electrónica (Adolph 1984, 8). La ausencia de animales y su reemplazo por máquinas que las simulan plantea un mundo donde lo aséptico prima. La vida social incontaminada, libre de todo germen supone cuerpos limpios y sin pelo; para el caso hay aparatos que se usan diariamente para depilar el cuerpo (1984, 8). El tener cuerpos lisos contrasta con los cuerpos sufrientes y lacerados de los miembros del cat-ox y los fanáticos que los siguen. La inexistencia de animales y la eliminación de todo rastro que identifique al ser humano con lo animal señala la descorporización y liberación de toda atadura: es la alegoría del neoliberalismo centrada en la corporalidad individual, emprendedora, ya que lo que interesa es la productividad y la desterritorialización del capital. En este mismo campo, nos enteramos la supresión del cáncer, al igual que todas las enfermedades (1984, 52). Le Breton señala que la existencia de alguna enfermedad quita a los miembros de una formación social “la posibilidad de utilizar habitual y familiarmente su cuerpo (sobre todo en su uso profesional). Por eso, prácticamente no le prestan atención al cuerpo y lo usan sobre todo como ‘herramienta’ a la que piden que funcione bien y que dure” (2002, 87). Así para el neoliberalismo una de las técnicas claves es el cuerpo-herramienta, es decir, un dispositivo productivo.

Respecto a lo anterior también leemos que, en el mundo híper desarrollado del Directorio Supremo, la tecnología médica ya permite el rejuvenecimiento del cuerpo. Cuando Tréveris conoce al presidente del Directorio Supremo, Patrick Simmons, de 134 años, no lo ve como un decrepito anciano; es un ejecutivo que vive placenteramente junto a otros altos ejecutivos, dignidades del poder financiero, en El Satélite, una estación espacial diseñada como un paraíso de la cual nadie en la Tierra sabe de su existencia o se cree que es solo un “asilo de ancianos” (Adolph 1984, 174). No es que se venció a la muerte, sino que se la postergó, lo que ha redundado, según Simmons, en

la ausencia de nacimientos, frente a la polución reinante en la Tierra. Se supone que la tecnociencia ahora ayuda a crear nuevos humanos inseminados, cuyo perfeccionamiento llevaría a que se instale en Plutón, en el futuro, la sociedad de un nuevo ser humano.

Lo anterior no quiere decir que se eliminaron del todo las prácticas sexuales. A lo largo de *Mañana, las ratas* comprendemos que Tréveris es una máquina sexual. Él como otros ejecutivos disfrutaban de los sexo-robots, “versión mejorada de las muñecas sexuales [...las que ilustran] a la perfección el carácter plenamente autónomo del sexo. Autónomo del amor y, mucho antes, de la reproducción” (Adolph 1984, 81), según el narrador. La cosificación del sexo deriva en la cosificación de la reproducción, prescindiendo de todo sentimiento; este hecho, se infiere, no se da en el mundo hípervariado de las “ratas”, los proletarios del neoliberalismo futurista. Esto refuerza el aspecto retrofuturista de Lima donde las capas de explotados y sujetos de eliminación procrean, mientras en el mundo tecnológicamente avanzado, esto se controla porque el objetivo es tener dirigentes y no masas que alteren el orden social. El sexo aséptico y deportivo con las máquinas también vendría a ser un dispositivo de comunicación, en sentido de que el ser humano futurista (o presente), como dice McLuhan, al extenderse fisiológicamente en la máquina, esta a su vez le habría modificado a la par que el uso de la máquina también entraría en el proceso autopoiético: “El hombre se convierte [...] en los órganos sexuales del mundo de la máquina, como la abeja lo es en el mundo vegetal, y ello le permite fecundar y originar formas nuevas” (1996, 66). Esto es, ese mundo de ejecutivos y de comerciantes transnacionales, al haber roto su relación con el mundo de los pobres (fuente de generación de riqueza), se comunican e interactúan con máquinas con las que practican sexo y son sexualizados.²⁸ La constelación de lo maquínico pasa a ser el de un mundo del administrador inmaterial que opera la vida del trabajo en el Otro. Volvamos a Deleuze y Guattari: respecto al agenciamiento maquínico, dicen que este

está orientado hacia los estratos, que sin duda lo convierten en una especie de organismo, o bien en una totalidad significante, o bien en una determinación atribuible a un sujeto; pero también está orientado hacia un cuerpo sin órganos que no cesa de

²⁸ En la novela se cita, respecto a la robotización, a Asimov, y el que las máquinas alcancen (o estén diseñadas con) dotes humanas como la capacidad del sexo: la robotización es funcional al orden que tal oligarquía instaló y que también sirve para controlar los deseos en la Tierra. Hay una novela de Asimov, *The Robots of Dawn* [1983] (2011) que trata cómo el ser humano logró la convivencia con los robots que parecen humanos aunque regidos por los principios de Asimov de la robótica. Uno de los personajes, humana, convivió con un robot, como si fuera su esposo y tuvo relaciones sexuales. Su experiencia es contrastada con una sociedad donde el sexo se volvió un pasatiempo, además sin ningún sentido.

deshacer el organismo, de hacer pasar y circular partículas asignificantes, intensidades puras, de atribuirse los sujetos a los que tan solo deja un nombre como huella de una intensidad. (2002, 10).

El agenciamiento según Guattari va más allá del concepto de estructura, sistema o proceso, e involucra los órdenes como el biológico, social, maquínico, etc. (2004, 133); esto es, espacio de flujos, de planos semióticos, de líneas y de territorialidades; invade o penetra otros espacios y temporalidades, estratos, organizándolos, maquinizándolos, hasta volverlos cuerpos sin órganos, transformándolos. Es el dominio del deseo propio desplazándolo hacia las estructuras productivas, en tanto se separa la familia (del ejecutivo, del administrador), del yo y del individuo por fuera de la máquina productiva, haciéndola antiprodutiva (Châtelet et al. 2005, 281). Y eso trata también la novela de Adolph, de la separación de lo afectivo y de las relaciones familiares, con el territorio de las decisiones, de la gestión administrativa del poder.

Prevalen estratos distintos: uno, el más bajo, territorialidad ruinoso, agotado, el del pueblo criminalizado; el otro, el de los ejecutores del gobierno y de la gestión de la vida, cuyo territorio es tecnológicamente moderno, y el de El Satélite, reducto extraterritorial, extraterráneo, donde está la élite gobernante que planifica a futuro, que prueba con tecnociencias genéticas, que vive a placer y que piensa irse, mediante la modificación genética a refundar la humanidad (perfecta, incontaminada, ultra poscapitalista) en Plutón. Llegar a El Satélite es fácil para estos ejecutivos o socios de transnacionales, porque se lo hace por “transferencia” en pocos minutos: ¿es la teletransportación de la serie de televisión *Star Trek* (Roddenberry 1966), popular en la décadas de 1970 en Latinoamérica? El narrador nos dice de dicho emplazamiento:

Una gran rueda, una buena parte transparente, con un diámetro de diez kilómetros, con cien mil personas, cubículos transparentes y coloridos, pequeños parques y locales de juego, templos para los que los necesitaran, huertos hidropónicos y fábricas de carne. ¿Jardín del Edén postrero y tecnológico? ¿O un infierno especialmente sutil en el cual una tardía y perfecta oligarquía se miraba en un espejo sin bordes? (Adolph 1984, 171)

De los estratos reorganizados y refuncionalizados en la Tierra, El Satélite tiene una aplicación agenciadora, pues es desde ella que hay otra nación, una oligárquica, una anclada en premisas excluyentes y exclusivistas que, aprovechando la tecnología y la tecnociencia construyó un nuevo Jardín del Edén donde la gente anda desnuda, juega con máquinas, se desliza sin dificultad y ocupa el tiempo haciendo cosas “artesanales”.

La nación autosuficiente interacciona y es integrada por la tecnociencia con el agenciamiento del capital dentro del territorio neoliberal. La interacción ser humano-máquina se exterioriza en la “gerencia” de la Tierra y de los Directorios Regionales. Se basa en el cómputo y la predicción mediante procesadores que orientan las decisiones (Adolph 1984, 68), porque “el comportamiento irracional masivo [es] el que exige la computación, [y] porque las coordenadas entre administrados y administradores son antagónicas e inconciliables” (1984, 90). El *novum* es la cibernética en los términos de Wiener: en *Mañana, las ratas* la “computación política” o la “cibernética política” enfrenta a la razón humana que tiene sus fallas y hace que la racionalidad cibernética sea más confiable para el empresariado neoliberal por el que se desentiende de lo afectivo y de las diferencias. El mundo de lo social se vuelve maquínico, operable e intercambiable, con humanos piezas de la maquinaria global. Con la gubernamentalidad computacional, entonces, la toma de decisiones se torna mecánica o automatizada; Simmons, el Director Supremo lo reafirma: “Hermosas y útiles máquinas, más sabias y racionales que doce o quince personas sometidas a sus hígados, vesículas, corazones y neurosis” (1984, 168). Vendría a ser la desconfianza en el ejercicio gubernamental y su discurso en tanto estaría determinada por la “irracionalidad” ocasionada por lo sensible.

Y es ahí donde Linda King se sorprende que, en Sudamérica, pese a que el Directorio Local de Lima tiene para sí computadoras para el ejercicio político, no las pongan en funcionamiento. Tréveris se manifiesta de este modo:

—¿Eh? Ah, eso. Bueno, mira, también eso pertenece a nuestra mentalidad. Tenemos el orgullo de creer que el cerebro humano sigue siendo superior a las máquinas, y que nuestra realidad es difícil de computar. No hay verdadera lógica ni comportamiento realmente racionales en el Tercer Mundo. Eso solo lo descubrí viviendo entre ustedes. Cuando hay cierto nivel o, mejor dicho, cierto subnivel de existencia humana masificada, las multitudes revierten a comportamientos prehumanos. No es simple chiste que los llamemos ratas. Se comportan como esas ratas de laboratorio a las que se sometía a experimentos de hacinamiento y estrechez, y que reaccionaban psicóticamente, mordiéndose a sí mismas y a las demás. Ahí no hay nada que computar. (Adolph 1984, 90)

Tréveris dice que en Latinoamérica la lógica racionalista no se aplica dado el carácter local, pese a los medios de cálculo: para él las conductas de las formaciones sociales subalternas son irracionales, difíciles de predecir. King le discute:

—Tony, si en algo nos diferenciamos, o pretendemos diferenciarnos, de *todas* las sociedades anteriores, no es en nuestros aparatitos ni en nuestra supermecánica que,

después de todo, no son sino desarrollos de lo que ya existía en el pasado. No, Tony. Si en algo nos diferenciamos es en la aplicación consciente de nuestros conocimientos históricos por medio de una racionalidad política, económica y social que nos advierte, permanentemente, cuando estamos a punto de repetir un error de las sociedades anteriores, llámense feudalismo, capitalismo nacional o colectivismo. Esa es la contribución de la computación política a la historia. (Adolph 1984, 91)

El problema, en esencia, no es el alejamiento del ser humano racionalista de la computadora para que esta haga todo, sino su programación y manejo eficiente. La visión neopositivista que supone la planificación de la vida y la organización de la actividad productiva desconectada de todo sensorio es esencial para la dinámica del mercado, lo que se reafirma en la ciencia ficción como un espejo, donde se le extrapola: como pasa en la vida real, la ciencia ficción poshistórica, también estaría poniendo de manifiesto (irónicamente) esa lógica que implica “la mediación [...] garantizada por la cibernética y [la computadora], sin los cuales el nuevo capitalismo financiero transnacional sería imposible” (Jameson 2009, 201). Pero ahora se va más allá del utopismo positivista, donde el gobierno de la sociedad era posible por la aplicación científica de la economía política (que leíamos en las ficciones prospectivas utópicas como *La Receta* de Campos Coello) y de la cibernética política que entrañaba un mundo ordenado y calculado (como en la ciencia ficción escéptico metafísica en el caso de *Los Altísimos* de Correa). Estos modelos políticos, donde la tecnología es política para asegurar el imperio y el flujo del capital financiero transnacional (2002, 190), hoy tendría que ver con lo que Jameson postula como “la revolución cibernética” un ideologema que soslaya el quehacer político de la gente común, de las comunidades otras, cuyo obrar construye historia (2002, 224). King muestra que ese quehacer popular o comunitario de las bases es un “error” histórico, en tanto Tréveris lo manifiesta como signo de la “ilogicidad” de las masas; ambos, que pertenecen al poder de la democracia transnacional, por más que debaten sobre el uso político de la computadora, en el fondo concuerdan que el sistema es uno, vertical, y niegan la agencia de los actores sociales otros, a quienes los minimizan como ratas. Puesto que su función es escindirse de lo moral, la confianza en las computadoras es un acto, en este caso sociopolítico, de derivar toda responsabilidad a la maquinaria cibernética del poscapitalismo, maquinaria sin órganos, maquinaria sin cuerpos, una nueva versión del Leviatán de Hume, donde es la máquina-cuerpo mecánico del Estado el que obra, fuera del acto e intención humana.

Desde esa perspectiva, la forma engañosa de integrar al Otro al mecanismo de acción del neoliberalismo, al disfrute del control del capital, a su absorción, es ofrecido por la lógica instrumental del Directorio Supremo: las computadoras predicen que se debe integrar dándoles el manejo del capital a los rebeldes para mantener la democracia transnacional (Adolph 1984, 142). La manera de descolocar al Otro es volviéndolo parte de la maquinaria transnacional. Con ello vemos que a los ortodoxos católicos les interesa el control mismo de las redes que permiten el poder del capital. El Cardenal Negro lo deja manifiesto en su discusión con las autoridades del Directorio Local:

—[...] Pedimos la propiedad comunal de los grandes medios de producción, bajo la administración de las Iglesias, porque estas son las únicas entidades desprovistas de egoísmo que aún quedan. [...] Siempre la gestión de las empresas queda en manos de los pocos que el Señor escoge. Le interesará saber que nosotros podríamos ser excelentes puentes entre la democracia transnacional y los marxistas confucianos. Y ese, señores, es un mercado nada despreciable. (Adolph 1984, 107)

Los insurrectos quieren hacerse cargo del mercado y la tecnología política del capital. El mercado es “la comunidad de bienes” (Adolph 1984, 107) que genera el capital financiero, es decir, el de los armamentos y el de las drogas. Con ello *Mañana, las ratas* denuncia la desideologización de los procesos de constitución de una sociedad política ética. Es claro que a la burguesía o a la oligarquía no les interesa la ideología clásica y es amoral, del mismo modo que nos damos cuenta de que a la guerrilla, que combate tomando como bandera el cristianismo, solo le interesa penetrar y cambiar el sistema de mercado para sus fines, por lo que su lucha se convierte también en amoral.

Una ciudad (Estado/continente) similar es Angosta en la novela homónima. En su sectorización, el vector tecnológico se orienta hacia la parte alta ultramoderna. Tierra Fría y Paradiso permiten una cierta imaginación futurista, más no las otras tierras donde el tiempo se habría detenido o fracturado gracias a la violencia endémica. La urbe futurista de Paradiso se muestra pulcra, marmolada, con escaleras eléctricas (Abad Faciolince 2014, 28) y calles despejadas y luminosas, con casonas revocadas con piedra blanca, edificios cosmopolitas en medio de jardines y vegetación primorosa (2014, 29). No es lo mismo en las otras partes de Angosta pintadas como abigarradas y oscuras.

Señalemos que Abad Faciolince no muestra ni explica desarrollos tecnológicos, sino tecnologías de transporte presente-futuras o medios de comunicación convencionales desde los cuales se trazan o se presentifican la historia y los hechos de

la realidad mediante el distanciamiento cognitivo definido por Suvin. La representación de un tiempo trabado, de uno límite y que no aspira a un horizonte de expectativas, es lo más claro, con lo que la vida y las tecnologías pareciera que nunca se renovaron: en *Angosta* la atmósfera de ciencia ficción, el amoblado dentro de tal discursividad se objetiva más hacia la representación de lo contemporáneo, hacia el quiebre, donde la mirada se queda en el momento solo para percibir oscuridad (Agamben 2011, 21). En esta dimensión habría un discurso semiótico que actualiza y que futuriza lo cotidiano, lo común. O sea, el desarrollo tecnológico y tecnocientífico son obviados por el clima apocalíptico determinado por las conductas y las políticas socioculturales impuestas que oscurecen el horizonte de expectativas de los habitantes más inocentes de Angosta.

Y, ¿cómo se objetiva o se mira en la ciencia ficción de Abad Faciolince esa oscuridad? La pista está en la misión periodística de Andrés y su compañera por la cual descubrimos la razón de las desapariciones políticas, tarea arriesgada que ellos filman y registran con sonido y fotos de dispositivos automáticos en el Salto de los Desesperados, lugar donde se cometen crímenes de lesa humanidad. Se obtiene secuencias de todo el proceso de desaparición de personas y se documenta cómo se da todo en medio de la oscuridad. Para eso, ellos usan tarjetas de memoria diminutas que las ocultan entre las ranuras de las paredes de un viejo edificio. ¿Es alguna metáfora?

Las tarjetas de memoria son como las unidades semióticas de pensamiento que son desgajadas de sus cuerpos tecnológicos (ellos, los humanos, y las máquinas que emplean, prótesis que les sirven para ver lo que el ojo común no ve). Al ser ocultadas en las paredes actúan como máquinas del tiempo, como mensajes que deben viajar hacia otro tiempo, ocultas en edificios, entre muros, en la tierra. Jacobo y Virginia tratan de buscar los rastros de Andrés, del mismo modo que las tarjetas de memoria. Jacobo dice que en realidad “—[...lo mataron] por ver lo otro” (Abad Faciolince 2014, 335). Ya sabemos qué es lo otro: la violencia sistémica que cobra la vida de Andrés. De ahí que la computadora de Jacobo sirve para desanudar los registros, de volver esa máquina del tiempo en máquina de guerra en el sentido de Deleuze y Guattari, una máquina nómada que se opone al poder del Estado (2002, 28), al poder de lo institucional, una máquina que desterritorializa o que desordena (porque la desaparición política de cuerpos se lo hace en la oscuridad, bajo la suposición que el territorio ha sido estabilizado por el poder militar o la violencia de Estado). La desterritorialización está dada desde el

momento en que las tarjetas son reinsertadas entre los muros de una edificación ruinosa (la sociedad que ya no se sostiene, que fue vencida) y que recuperan su agenciamiento cuando Jacobo y Virginia las reinsertan en otras tecnologías de memoria y procesamiento (la computadora) para probar el propósito de porqué ha muerto Andrés, y cuando tales tarjetas son dadas al dueño del periódico en Paradiso quien se encargará (también a costa de su vida) de publicar en forma de denuncia la evidencia de las matanzas y las desapariciones de las cuales todos sabían pero nadie quería denunciarlas.

Entonces, mirar en la oscuridad, penetrar en el territorio de la contemporaneidad, al modo de Agamben, ahora se hace con tecnologías de memoria, de máquinas de guerra, la cuales llevan las imágenes de las atrocidades y que, amplificadas mediante las tecnologías digitales, hacen descubrir, de entre las penumbras de ese tiempo presente-futuro, los rostros de una Modernidad que se ha vuelto contra el ser humano, contra su integridad. Cuando ellos hacen *blow-up* de las fotos descubren a los asesinos reales, al igual que los ocultos rostros institucionales (esos los inferimos por las expresiones de Jacobo, sobre todo cuando reconoce al guardián de la hacienda del diputado Potrero). Luego el periódico se encargará de diseminar esos rostros de la oscuridad, los que definen al poder político de exclusión. La interpelación del ojo contemporáneo (los personajes que adquieren conciencia del estado de cosas, la ayuda de las máquinas de memorización y procesamiento) a la realidad sociopolítica de Colombia supone, por fin, que Jacobo y Virginia (dos representaciones de formaciones sociales distintas, coetáneas), parafraseando a Agamben, no se dejan cegar por las luces del siglo, del tiempo moderno, de ese tiempo que aparenta estabilidad, y que más bien son capaces de distinguir la parte de la sombra (2011, 21). El tiempo detenido implica, siguiendo a Agamben (y este leyendo al poeta Ó. Mandelstam), que la mirada contemporánea, la percepción de la contemporaneidad, divisa la columna vertebral de la sociedad quebrada. En efecto, y este es el *novum*, con *Angosta* vemos cómo una sociedad se ha fracturado y, a pesar de su fractura, hay sobrevivientes que sueñan otra vida.

En *Impuesto a la carne* hay también una mirada contemporánea sobre la sociedad chilena quebrantada por la dictadura de Pinochet, cuyo proceso se dio desde la fundación de Chile con la tensión entre la Patria Vieja y la Patria Nueva, el fracaso del liberalismo y el imperio del conservadurismo. Lo que desoculta esa mirada es el lado oscuro de la historia de Chile, esa que explica por qué una parte de la sociedad terminó

haciendo fracasar el proyecto socialista de Salvador Allende y dio paso al advenimiento a la dictadura con el propio costo de sangre de los chilenos.

La extrapolación al futuro que realiza Eltit nuevamente nos pone, al igual que las anteriores, en un tiempo suspendido: es como todo se hubiera quedado presentificado o congelado entre el anacronismo y algo que estaba viniendo y se quedó estancado, al modo de Agamben (2011, 18). Según lo analizado, tendríamos algunos escenarios de tal tiempo estancado que lo estimé de heterotópico. Pensemos la tesis de Dick respecto a la ciencia ficción: su naturaleza estriba en que, si hay una sociedad ficticia creada, un mundo amoblado posible, que se presenta desconocido, es porque refleja una cierta realidad por dislocación (1995, 99). ¿Qué es lo que está dislocado en la novela de Eltit?

Según lo estudiado de la novela los elementos dislocados son: a) el hospital, sus componentes, sus rasgos, una sociedad ficticia heterotópica donde se domina a la vida y a la muerte en los cuerpos “infectos” (por la “ideología” antiliberal); b) el cuerpo de las dos mujeres, cuerpos en binidad, pero no como los siameses, sino, como un cuerpo monstruoso, el cual, gracias a su naturaleza, se constituye en el espacio-tecnología del cual se puede aprovechar sus partes, sus órganos.

El hospital, por su condición y etimología es un lugar que además recibe al extraño, al sujeto enfermo, al monstruoso para “normalizarlo” o disciplinarlo. Se comprende al cuerpo extraño como significativo para ser el lugar para la producción de otra corporalidad. Si hay algo que tenemos que ver en dicho cuerpo “bínico” es que, en el caso de las mujeres monstruosas (las Madres-Patria no queridas en Chile), cuyos cuerpos se metaforizan, son, desde la ciencia ficción, mutantes, híbridos los/as cuales, para lo médico, son el campo para la experimentación tecnocientífica: se crea un cuerpo otro deseable, disciplinado, bajo el designio médico (biotecnológico) con cuyas partes (los órganos que se extraen), se puede restaurar o refaccionar otros cuerpos.

La mirada o la práctica médica-política nos lleva a preguntarnos: ¿quién es el monstruo? El cuerpo cosificado para ensayo nos conecta con *The Island of Dr. Moreau* (Wells 2012a), una revisión de la novela de Shelley donde un científico experimenta con los cuerpos de los animales tratando de “humanizarlos” (Roberts 2000, 61). El tratamiento a la que son sujetos los cuerpos monstrificados en la Nación chilena refundada por la dictadura militar, le corresponde un enclave-cárcel, un país controlado por la fuerza del poder y la violencia cruel: “Sí, [es] una nación o un país o una patria

médica plagada de controles parciales o totales” (Eltit 2010b, 30). En este sitio distópico, el médico-General de la novela, o los médicos-militares-anestesiastas hacen del cuerpo bínico el campo de la “soberbia técnica” (2010b, 14). El ejercicio biopolítico del poder supondría en la forzada inscripción del poder en el cuerpo, en lo sensible; aunque la paradoja es que el cuerpo monstrificado sigue resistiendo silenciosamente a tal inscripción, incluso a sabiendas que sus partes le fueron extraídas, que se le mantiene a la madre-hija por 200 años y más porque es necesario el cuerpo productivo para el desarrollo del poscapital. Asimov dice que el Frankenstein de Shelley en la ciencia ficción es la prefiguración del robot (1982, 69) forjado a costa de retazos de materiales orgánicos; en igual consideración este cuerpo bínico, al que se le reinscribe la fuerza (el dolor opresivo)²⁹ del poder, es también robótico. Lo confirma la narradora, la hija (respecto a su madre) de *Impuesto a la carne*: “Entonces ella me mira con un miedo robótico, después chilla mientras se mueve en forma automática y completamente destemplada” (2010b, 67). Lo que produjo la dictadura es un cuerpo ciudadano en el que se le trazó el miedo a costa de la mutilación mediante la tortura; la Madre-Patria es convertida en un robot, una máquina obediente y descartable, un objeto de muerte y producción: la productividad del neoliberalismo de Pinochet surge desde la muerte, la extracción de la vida lleva a los cuerpos (bínicos) a un estado de muerte viviente.

En el discurso de lo orgánico-maquínico, tomando en cuenta cómo un sistema político disciplinario destruye lo orgánico y lo sensible, robotiza a sus ciudadanos para configurarlos como partes de otra gran maquinaria global (el neoliberalismo), Eltit desmantela, gracias a una retórica repetitiva, el ideologema de la productividad, contraponiéndolo con la máquina de la tortura. En la lectura el tono iterativo, un ritmo el cual es monótono, transmite la sensación de ruido, de miedo y de silencio angustiante: la narradora casi siempre nos recuerda su atadura con su madre, el que los médicos se acercan y les tocan, les examinan y las dejan abandonadas a su suerte, poniendo en evidencia una atmósfera de violencia. El hospital-país distópico por ello es una fábrica de transformación de lo orgánico en lo no-orgánico. Deleuze y Guattari postulaban la posibilidad de hacerse un cuerpo sin órganos, en el marco de constituir al cuerpo como una máquina de guerra. Para el caso decían: “Consideremos los tres

²⁹ Una idea lo define cuando la narradora de *Impuesto a la carne* señala: “Los hospitales, la patria y cada uno de los consultorios de la nación son conocidos también como el teatro del grito” (Eltit 2010b, 58).

grandes estratos que se relacionan con nosotros, es decir aquellos que nos atan más directamente: el organismo, significancia y la subjetivación” (2002, 164). ¿Qué pasaría si el individuo se desliga de esas tres condiciones, de lo orgánico-biológico, de la constelación de lo sensible y de lo moral, del universo del yo? Una serie de estudios se orientaron al cuerpo transexual (por ej. J. Butler 2002). Eltit invierte la propuesta y sugiere que es la maquinaria neoliberal global y, peor, la de la dictadura la que aprovecha tal posibilidad descolocando a los cuerpos convirtiéndolos en cuerpos sin órganos. En el hospital el vaciamiento de los órganos de los cuerpos significa la transformación del cuerpo en biotécnico, útil, al que se lo desensibiliza y se le quita el conocimiento de sí, algo semejante a la descripción que hiciera Agamben respecto de los cuerpos “musulmán” en los campos de concentración de Auschwitz (2000).

Veamos ahora el caso de *Crónicas del Breve Reino*. En esta resaltemos el recurso por el que también se hace el distanciamiento cognitivo mediante el cine. Esto está al inicio de la tetralogía en el “reino” moderno de Eloy Alfaro. Allá se hace referencia a una película sobre una máquina de tiempo, inspirado en Wells, el cual muestra el año 2040. Rolando Galassi, el conspirador de Alfaro, se reúne con otros personajes en una sala de cine; mientras atiende los letreros del film mudo, él va a ver lo que va a pasar con ese país ficticio: se trataría de una especie de prospección, así como de un sueño (si pensamos en la naturaleza del cine como tal). Se lee:

Rolando pudo comprender, [que] la historia trataba sobre el agente de una poderosa potencia mundial que era enviado a una ciudad devastada para encontrar a un científico enloquecido, quien, con el uso de la energía de los rayos, había creado una máquina que viajaba por el tiempo. El agente, para lograr su cometido, conseguía la ayuda de un mercenario que conocía la ciudad destruida y, con él y un gordo y simpático personaje cómico [...] recorrían entre aventuras las ruinas de la urbe poblada por tribus de soldados idólatras y peligrosas bestias voladoras hasta dar con el castillo del científico. Finalmente, el mercenario lograba enviar al agente hacia el pasado para que este evitara la destrucción del mundo entero. (Páez 2006, 44-45)

Rolando ve el futuro del país, aunque de modo inconsciente, mediante la ficción del cine. Pero notemos que el artificio es el relato de Wells, *The Time Machine* [1895] (2012b). En el meollo de su relato hay dos cuestiones finamente hiladas: a) una máquina de tiempo (la ficción) que anticipa el futuro donde se ve a Ecuador devastado y sin esperanza y, b) en el futuro, el de “Uriel”, se quiere recuperar la máquina del tiempo para ir al pasado y reescribir la historia de Ecuador, bajo la premisa de qué hubiera pasado si Eloy Alfaro no hubiera sido asesinado.

En la historia de Rolando nos percatamos del programa de la tetralogía como distopía en el marco de la ciencia ficción poshistórica. Y también comprendemos que la futurización que hace la supuesta trama cinematográfica le hace cavilar a Rolando sobre el proyecto de bloqueo de futuro al que se compromete:

Al observar la historia, Rolando pensaba en el futuro; no sería el que sufrían, en el film, los personajes: de muerte y devastación. Él sabía que con sus luchas los hombres, aun en sus momentos más torpes, estaban inaugurando la historia del bien y la felicidad. Las revoluciones, a lo largo y ancho del mundo, y en el Ecuador, eran el principio de naciones de progreso, de justicia y hermandad; un pasado de tiniebla y cadalsos debía anularse para que la luz brillara iluminando una futura sociedad del bien, ajena a la ferocidad y a la muerte. (Páez 2006, 45)

Es una contradictoria visión. Rolando es consciente de su papel, pero sabe que la acción a la que se compromete cambia la historia; por otro lado, no es un fanático de Alfaro, pero lo admira, pese a sus actos. Entonces, el film, esa tecnología de visiones futuras, le alienta a pensar que su acto es revolucionario, es liberador: entra en la dinámica del sueño ambiguo que puede ofrecer justamente la ficción del cine, el espacio de conexión con el imaginario y el deseo. La visión catastrófica del futuro, en cierto sentido, parecería invocarle la necesidad de ser parte de una transformación radical.

En “Uriel” ese 2040, en ese futuro ruinoso, la historia narrada en el film mudo que viera Rolando, se concreta. Páez está diciendo con ello que el cine es anticipatorio, en el mismo sentido de Suvin: “relatos ubicados en un futuro histórico de la sociedad del autor” (Suvin 1979, 78). En la “novela histórica del porvenir” (Páez 2006, 371) que es la ciencia ficción según Páez lo que vemos es la paradoja de un mundo soñado como real. La Estación Espacial es ahora el otro medio que permite el visionamiento de ese presente anticipado y que juega a reconfigurar a la historia.

La misión es hacerse de la máquina de Esterhazy y hacer un viaje en el tiempo. Este tema es típico en la ciencia ficción. El hecho es que en 2040 tal viaje es aún una teoría, pero hay alguien fuera de tiempo y del poder transnacional que lo diseñó. Esta paradoja significa que es en los márgenes que se monta un vehículo así. La máquina del tiempo sería un dispositivo fronterizo en dos sentidos: es fruto de la locura científica de alguien y es el recurso para reinscribir/reescribir la Historia de Ecuador. La máquina del tiempo es una tecnología de escritura, de codificación/recodificación que solo se opera desde los márgenes. Es una máquina de guerra con un agenciamiento particular basado en la física teórica. En conversación entre Carneiro y Puigvalls, el primero indica:

—Sabemos que las dimensiones del espacio están separadas del tiempo, y que el universo se integra en un continuo tiempo-espacio. Este continuo no se presenta liso, en unas secciones se contrae y en otras se expande, por la distribución aleatoria de las masas, parece (dicen los físicos) una sábana llena de pliegues.

—Y se supone que es posible viajar entre estos pliegues, para acortar los trayectos en las travesías espaciales [...].

—Los ordenadores existen para analizar modelos prospectivos con millones de variables, y la tecnología del viaje la han desarrollado Higgins y Esterhazy.

—Los *trusts* darían millones por ese conocimiento. Usted quiere que yo vaya para allá [a Ecuador] y robe todo eso (la tecnología y la información) y se lo traiga.

—Queremos más [...]. (Páez 2006, 377)

Es el deseo de aprovechar tal máquina de guerra ubicada en un expaís marginal y hacerla marchar desde esa marginalidad, usando la lógica de la física, al modo de A. Einstein, para reescribir la historia nacional y reinscribir a Ecuador en el desarrollo del capitalismo posneoliberal. Tal acción supondría convertir dicha máquina de guerra en máquina de Estado. Por ello la hipótesis de Puigvalls es cierta, porque tal tecnología del margen sería la máquina alquímica de miles de millones con el cual se puede cambiar al arbitrio cualquier historia. Aunque ciencia ficción, la máquina del tiempo es una metáfora de la temporalidad futurista que usa el capricho voluntarista confundiéndolo con decisiones políticas de envergadura; y no solo eso, una mentalidad y una visión posmoderna donde el dueño del capital es capaz de reinventar a la humanidad y la Tierra a su antojo; por otro lado, es el sueño materialista, esta vez de una formación social dirigente (¿los *trusts*?), en el que la máquina refunda y con ella se reescribe la historia o se escriben distintas versiones de historias, cada una acomodada a los intereses y los vaivenes de las crisis desatadas por el capitalismo. En definitiva, se trataría de la anulación de la historia “real” llevándola a un grado completo de ficción: sería la anulación de la subversión del Otro para restituir el programa del liberalismo. Por eso que Aitor Arvizú (padre de Ainoa, quien ayudará a Uriel en ubicar el castillo de Esterhazy) reconoce que del antiguo Ecuador las transnacionales, sin embargo,

siguen necesitando hacer experimentos científicos que sus leyes limitan o prohíben. Para eso vienen aquí, compran edificios y, luego de transportar todo su equipo en sus propios helicópteros, hacen sus experimentos: ingeniería genética, armas de destrucción masiva, medicinas para alterar el funcionamiento del sistema nervioso... En países como el Ecuador, las transnacionales tienen gobiernos que pueden comprar, privacidad y conejillos de indias. (Páez 2006, 405-6)

Vemos que en Quito están empresas y laboratorios que operan fuera de las leyes internacionales, con equipo científico-tecnológico propio. La ingeniería genética está

desarrollada y es también obrada por Esterhazy en su fortín. La promesa de la ingeniería genética supone la recreación de los seres vivos, la manipulación del código genético fuente para lograr mutaciones y seres o especies artificiales; el transnacionalismo ya no dominaría lo sensible, sino el fundamento mismo de la vida hasta su relevo (Sanmartín 1992, 12), cuestión emparentada con el neodarwinismo social. Y qué mejor una zona desintegrada, tribalizada (Páez 2006, 408), como el Ecuador futurista. La descripción de Aitor es la suma de los problemas que conlleva la globalización, donde se altera el régimen de vida, la vida en su codificación para hacerla más productiva; por ello también la alusión a medicinas que alteran el sistema nervioso o medicamentos que desnaturalizan al cuerpo y lo vuelven otra máquina funcional, ampliándosele su energía, eliminando el sueño: el *novum* sería que estaríamos ante un estado alterado constante, tal como insinúa Aitor. De ser así, el país destruido es ideal para la experimentación con conejillos de indias, porque con base en los hallazgos, es que se “mejoraría” la naturaleza (Sanmartín 1992, 32), eufemísticamente hablando.

Spedding en *De cuando en cuando Saturnina*, por su parte, pone a Bolivia bajo la hegemonía indígena desde una perspectiva retrofuturista, esto es, un mundo anclado en el tiempo anterior que coexiste con lo futurista. Qullasuyu Marka, no obstante haber “retornado” a la nación aimara, al hacerse del gobierno del país, retoma lo que en algún momento de la historia se habría quebrado (por la invasión española en la Colonia): la convivencia con la tierra, con la retoma de la agricultura, del pastoreo, sin formaciones sociales, o sea el comunitarismo andino supone la restauración del equilibrio.

Pero esa lógica siempre se contrapone con lo exterior. Es así que se narra que en la Tierra se producen alimentos modificados genéticamente (Spedding 2010, 22). El ideologema de la ingeniería genética, respecto a los alimentos, conlleva para el neopositivismo la promesa y la respuesta del vencimiento de la hambruna dado el redoblamiento de la población, así como la ruptura con el orden natural, con el equilibrio de la naturaleza (Sanmartín 1992, 78). Qullasuyu Marka da un revés a dicho marco normativo socioindustrial con el cierre de las fronteras y el abrazo de las técnicas de cultivo natural y de trata de animales concordante con la cosmovisión andina: su sacrificio no es como el que se da en el mundo industrial. De ahí que se proclama el logro de los derechos para no-humanos, por el que se cuida la vida de animales y otros entes. Incluso en el país se han creado “pastoras robóticas” para el pastoreo de llamas,

programadas bajo el modelo de los videojuegos; aquellas se mueven reconociendo y codificando los cerros, mojones, etc. (Spedding 2010, 134).

En cuanto a la vida cotidiana, en la novela hay descripciones de rituales, de comidas, bebidas y modos de convivencia tradicionales indígenas; pervive el *acullico* de coca o la fiesta del carnaval muy al estilo aimara que la vemos en una nave espacial: así la novela de ciencia ficción se ancla en lo contemporáneo, si consideramos a Agamben. Esa “contemporaneidad futurista”, si cabe el término, se constata en un dato: las mujeres indígenas tienen un “*regulation jumpsuit* verde coca con la *whipala* en la espalda” (Spedding 2010, 16); aunque mantienen sus polleras y sombreros propios, cuando se mueven entre fronteras o viajan, como Satuka y Fortunata, visten de trajes enterizos verde coca (¿una indicación a la cultura del coca?) con el blasón de la *whipala* de las naciones originarias, como ratificación del nacionalismo comunero. Además, ellas portan sus *q'ipis*, y *awayus* tejidos ahora con hilos magnéticos, conteniendo el *tari*, en el que guardan la coca (2010, 21). Los *q'ipis* son bolsas o bultos envueltos en *awayus* o tejidos cuadrados que las indígenas portan en sus espaldas; los *awayus* tienen diseños con colores y muchos de ellos son una especie de “libro” sobre la historia de su portadora, una tela-identidad en la que se describe su origen y su condición como mujer (Arnold Y. y Yapita 1992, 207; Desrosiers 1997, 330). El ropaje futurista se mezcla con elementos de la piel cultural de los pueblos originarios.

Resaltemos los tejidos y la codificación tecnológica: “Nosotros no estudiamos historia, solo programación y tejidos andinos. No puedes ir al espacio si no tejes tu propio *awayu* con los hilos magnéticos” (Spedding 2010, 129), cuenta Satuka. El tema del tejido andino (los *awayus*) es importante en la cultura aimara. Tal como dice Satuka, los tejidos inscriben piezas de historia, pero ella, como los miembros de su cultura, no estudian la Historia, sino la programación informática. Esta afirmación puede ser contraproducente porque remite a la programación como parte de la lógica racionalista, mientras la novela muestra a una mujer que pertenece a una constelación cultural, la aimara, que no lo privilegia. Una clave para entender la afirmación es el propio libro-novela de Spedding hecho con base en registros testimoniales de las heroínas, papeles o voces que pueden ser reordenadas en tanto se van leyendo para encontrar más significancias. La novela es un extenso tejido cuyos nudos e hilos se enhebran cuando vislumbramos, como lectores, una lógica cultural y política “anárquica”. No existe

linealidad en la novela y si la hay es lo primero que ofrece el libro-objeto, pero si percibimos mejor su sentido, se hallará que este simula a un tejido: un lenguaje entreverado o interpolado necesario de hacer y cuya clave la da Spedding, es decir, un código de lectura dado por una programación. De ahí que “no es posible separar el nivel de la codificación del de la programación” (Luhmann 2005, 319).

La programación, imbricada con el código, es la lógica del poder social plano y no jerárquico. Es la comprensión del ordenamiento y la combinación de época (Luhmann 2005, 335) del código genético y cultural en su máxima expresión, además de su complejidad (2005, 337, 1998, 26) que enzarza la constelación sociocultural del mundo aimara. Satuka afirma que no estudia la Historia (ni le incumbe, lo que explica su burla y posicionamiento cuando se celebra el aniversario de la revolución indianista en la secuencia S6, “Mito e historia de Qullasuyu”), sino más bien la programación a la que se añade la voz “informática” en tanto ella usa, codifica/descodifica signos binarios en computadoras y videojuegos en sus viajes al espacio exterior. Si queremos pensar lo que encarna la programación recurramos a Flusser cuando se refiere a Japón como un país que, sin recursos energéticos ni materia prima, centró su capacidad en la programación y el procesamiento de datos: hizo que la información se transforme en símbolos, esto es, una forma de poder en el que se cambia la materialidad de las cosas en símbolos, inicio de lo que hoy es la “sociedad de la información” (1998, 30).

Es lo mismo de la representación de Qullasuyu Marka, un país futurista aimara libre de la lógica Occidental que restaura su ordenamiento y combinación en el mismo sentido que se restituye la práctica del tejido, usando para ello hilos electrónico-magnéticos, como telas electrónicas, como textualidades antropológicas, con contenidos simbólicos altamente codificados como el libro-novela que leemos, sujetos a una descodificación e interpretación abierta y compleja, esto es, electiva. Luhmann dice que “la complejidad es una medida de indeterminación o la falta de información. Vista de este modo, la complejidad es la información que le falta a un sistema para poder comprender y describir completamente su entorno (complejidad del entorno) o bien a sí mismo (complejidad del sistema)” (1990, 76). Para que los códigos establezcan un hilo de información debe haber relación y, como tal, selección de entre distintos elementos (1998, 26). La textualidad histórica moderna totaliza las relaciones y su complejidad más bien parte del equívoco de ser en esa totalidad la complejidad de su estructura; en

la cultura aimara no hay totalización, sino fragmentación solidaria o complementaria. La idea del tejido sociocultural supone partes que interaccionan con unas relaciones que pueden variar: esto explica el detalle del *awayu* y la lógica de la complementariedad.

Los tejidos son como los seres vivientes, no se pueden cortar (Desrosiers 1997, 332), porque en ellos se teje un código simbólico (genético) donde están seleccionados un rango de elementos que forman dos caras (1997, 345) conexas, la vida y la muerte, el arriba y el abajo; su correlación con otros tejidos forman una constelación de dualidades necesarias que funda la lógica de complementariedad. Si distinguimos esto de la lógica occidental donde la totalización hace a una nación y forzosamente adscribe al pueblo del que saca su fuerza, lo que traduce la lógica binaria del tejido aimara que sugiere Spedding es otra nación (porque ella/la periodista también se refiere a este concepto), que busca la complementariedad y la responsabilidad: por algo Qullasuyu Marka es autárquica, pero no en el sentido que señalan Deleuze y Guattari, un Estado totalitario sobrecodificado, una reterritorialización por “aislamiento” (2002, 227) (porque esto puede ser así si hacemos una lectura “occidental” de la novela tal como lo refleja el pasaje del Batallón Melgarejo); habría que decir más bien como señala Echeverría, como la manifestación y declaración del ejercicio de la plena soberanía “en la vida social cotidiana” o de la puesta en marcha de lo que es la plena “libertad política” (1991, 104), una Nación liberada y un Estado rediseñado, vuelto a fundar. La autarquía sería el ejercicio del gobierno de sí mismo corresponsable del bienestar de los demás.

Relacionado con los tejidos están los *quipus*: un sistema de codificación y computación, una escritura y forma de memorización milenaria. Históricamente se sabe, según Urton, tomando en cuenta los documentos y registros de los Archivos de Indias, tras la invasión española desde 1532, que los *quipus* servían “para registrar tanto, datos cuantitativos (ej.: registros de censos y tributación), como canciones, genealogías y otras formas de narración, conteniendo información histórica” (1997, 304). En la novela los *quipus* son recobrados para fines organizativos. Así, Satuka dice a la entrevistadora:

«[...] Vos sabes que lo que se admira desde afuera es la liberación del racismo colonial; la autosuficiencia alimentaria; la recuperación de los saberes ancestrales; la tecnología apropiada...»
«La tecnología de chinches y *huatos* adaptada a la improvisación obligatoria, dirás».
«Aunque sea [...]»
«[...]...el paraíso verde combinado con la utopía anarquista. ¡Yah! La utopía arcaizante». (Spedding 2010, 277)

Aunque el diálogo es irónico por parte de la entrevistadora en sentido que reconoce que la “tecnología apropiada” es de “chinchas y *huatos*”, Satuka dice que “aunque sea”, a sabiendas que tal respuesta afirmativa desarma el sentido crítico que encierra la enunciación de Céspedes Palle, porque la periodista en realidad desconoce lo que significan los *quipus*. El vocablo “chinche” en aimara alude al mojón o a una piedra y la voz “huato” significa cordel o cuerda. Urton señala que

el ‘sistema’ o combinación de técnicas de registro y conocimiento, en efecto se basó en la manipulación y técnica de anudar las cuerdas llamadas *kipus* (literalmente ‘nudos’), los cuales se componían de un número variable de cuerdas, conocidas como ‘cuerdas colgantes’, hechas de algodón hilado, torcido y teñido y/o lana de camélidos, atados a cuerdas más gruesas, llamadas ‘cuerdas primarias’. (1997, 303)

Su empleo se daba realizando nudos y su explicación, combinando con piedras (1997, 307), todo un acto performativo. Uno puede pensar una tecnología rudimentaria distinta a la escritura occidental y a los sistemas mnemotécnicos como los ábacos; pero lo que denota la declaración de Satuka es un sistema computacional combinatorio complejo en el que, como decía Luhmann, el elemento faltante y con el que se consigue la significación son las piedras, lo mismo que los tejidos en relación con los individuos que las portan: libros-piel, rizomas-textos desplegados solo cuando se programa o cuando se conoce la codificación/descodificación de la información: una cultura basada en la codificación genético-social. La ironía de la periodista establece después en ello la mezcla del paraíso verde y la utopía anarquista concluyendo con que los revolucionarios indianistas hicieron una “utopía arcaizante”. El paraíso verde armonizado con la utopía anarquista en el contexto de los *awayus* y los *quipus* es sugestivo si la codificación aimara se sostiene o implica en una tecnología de orden cosmológico, donde se concilia también el saber y las prácticas cotidianas con una revolución desoccidentalizadora.

El *novum* precisamente está en esto último: si bien se describe y reflexiona sobre un sistema social al que se le acusa de “utopía arcaizante”, ella misma es una constelación tecnocientífica distinta a la Occidental, donde los dispositivos no están separados de la vida misma; en tal sentido, suponen ser orgánico-funcionales y maquínico-orgánicas, si caben estas nuevas expresiones.

6.3. Espacio-tiempo liminal

Cabe ahora plantearse la pregunta: ¿qué es lo que ha imposibilitado que algún proyecto social-nacional no haya prosperado en la ciencia ficción poshistórica, causa de que se esté en un emplazamiento de crisis, en un espacio-tiempo liminal, uno detenido?

Es evidente la polarización existente en el seno de las sociedades y que manifiesta la imposibilidad de formación de alguna comunidad. Es la expresión concreta de la comunidad imposible. Ciertos rasgos constituyen dicha imposibilidad y construyen el escenario de incertidumbre y existencia en estado liminal de la gente; en medio de ello están las emergencias de grupos de contrapoder.

En *Mañana, las ratas*, ya indiqué, es la eliminación de la “política” basada en la gente y la ideología, desprovista de relaciones económicas (Adolph 1984, 30). Aunque esta aseveración en parte es falaz, porque en realidad los modelos políticos siempre se han fundado, por lo menos desde la Modernidad, en lo económico, lo otro, la relación entre sociedad civil e ideología, es un tópico presente en la constitución de los Estados nacionales. La propia idea de nación del XIX y la del XX conlleva estos factores: una comunidad política, con intereses particulares alrededor del Estado, mantiene o lucha por unos postulados ideológicos y controla el sistema de circulación del capital.

Crónicas del Breve Reino es una sugestiva síntesis sobre un Estado que periódicamente quiere reinscribirse en los derroteros de la Modernidad, bordeando el progresismo, el economicismo, el urbanicismo, etc., según Echeverría. El problema es que estos horizontes de expectativa se desmoronan más cuando el neoliberalismo (o el poscapitalismo) exige la escisión entre el campo político del económico. El resultado es, como dice King en *Mañana, las ratas*, un nuevo orden solo económico denominado eufemísticamente “internacionalismo democrático-comercial” (Adolph 1984, 30) que representa el fin del Estado-nación y la instauración del Estado-empresa o la empresa transnacional como modo de gobierno. La mentalidad funcionalista empresarial como impostura de una forma de gobierno vendría a ser uno de los primeros rasgos por los cuales las frágiles, comunidad política y la comunidad intencional, ni la una ni la otra se unen y peor, cada cual queda o subsumida en ese orden atávico o es perseguida por su condición de alterativa. Vale diferenciar ahora la comunidad política de la comunidad intencional, en sentido que una vendría a corresponder a una formación social

hegemónica que se piensa aún como nación, mientras la otra, que es emergente, se piensa en diversidad, como espacio de lo plurinacional.

Otro rasgo es el relativismo. Cualquier voluntad de cambio se mira como rebeldía, pero sin finalidad. Refiriéndose a los cat-ox, King relativiza su accionar y su impugnación al modelo dominante: “[...] Son rebeldes, y uno se hace rebelde hasta descubrir la inutilidad de la rebelión” (Adolph 1984, 44). El problema es que tal grupo participa en las luchas por el poder y el dominio del capital, engañando con tesis liberadoras a la sociedad. Este relativismo, en el mismo sentido de Sánchez Vázquez, significa que todos los que pugnan por el poder sobre la sociedad hablan consigo mismos sin atender las necesidades del Otro pero enmascarándose como refundadores o como dice Žižek: “El relativismo posmoderno es [...] el pensamiento de la irreductible multitud de mundos, cada uno de los cuales se sostiene por un juego de lenguaje específico, de manera que cada mundo ‘es’ la narración de sus miembros que se cuentan sobre sí mismos, sin terreno compartido, sin lenguaje común entre ellos” (cit. por Pulgar Moya 2016, 13). Para cualquiera de los bandos el problema es la afirmación tácita del fracaso de la sociedad humana, de la humanidad (Adolph 1984, 47), donde ya no hay verdad y se actúa en forma individual defendiendo el espacio irreductible a uno, incluso eliminando a los otros: “[...] si hay demasiada gente hay que destruirla para salvar al individuo” (1984, 69), dice King a Tréveris.

Y, ¿no es este el mismo caso en *Angosta*? El país-continente dividido por la discriminación desata poderes y contrapoderes. Ya se dijo acerca de cómo las fuerzas militares o policiales y paramilitares hacen presión sobre las poblaciones desprotegidas de Angosta, en las tierras media y baja: el ejercicio sistemático de eliminación de las comunidades intencionales se hace a pretexto de que en su seno se acuna el terrorismo; y el problema radica es que desde las cenizas de tales formaciones renace la violencia que se viraliza. Entonces, el inconveniente de esta frágil “democracia” polarizada, regida por quienes tienen millones y que están autorizados para vivir en Paradiso (Abad Faciolince 2014, 111) es que la viralización de la violencia, se torna en un mal endémico con el que se convive y al que se considera el aire de todos los días, al que se acepta y no se le detiene desde adentro, sino desde el límite. Los que están allá actúan sobre los que están dentro de las fronteras usando el pretexto del mal viralizado para juzgar a los menos peligrosos como enfermos a quienes, sino fueron eliminados, al

menos los aislaron en Guantánamo (2014, 132), campo de concentración transnacional de la que poco se sabe, enclave-símbolo de reducción del sujeto más viral o enfermo. Pero habría que preguntarse si en esta última reducción del virus político, no hay también una crítica a las dictaduras que se hacen pasar por democracias o a la inversa. Bien sabemos que Guantánamo es, en la vida real, una de las ominosas cárceles ilegales que mantiene EUA, encerrando en ella a extranjeros capturados en las guerras contra el terrorismo: es la prueba de cómo la biopolítica posmoderna trivializa la vida humana, la suspende y la sujeta al ensayo psicológico hasta destruir la voluntad de los presos, en los mismos términos que Agamben analizara los campos de concentración nazis (2000).

Puesto que *Angosta* es Colombia y Latinoamérica, Guantánamo alude a Cuba, como el reducto del antiguo comunismo que, pese a los años, mantuvo sus fronteras casi cerradas, estableciendo una sociedad aislada. Lo que trasunta de este cuestionamiento, desde la literatura, señalando a Guantánamo, la isla-cárcel, es que toda utopía termina transformándose pronto en una pesadilla por el control autoritario, la debilitación de la identidad, la asunción de una sola cosmovisión o ideología.

En *Angosta* la segregación racial y económica es importante: las fronteras sirven para mantener “a raya a la horda de pobres que quisieran emigrar a esos países” (Abad Faciolince 2014, 229). Se nota la operación de una tecnología política que relativiza la vida (*Mañana, las ratas*), que alimenta el deseo de países con mano de obra útil (en general el trasfondo de las novelas de ciencia ficción poshistóricas), pero que a la vez inmoviliza a esa misma mano de obra que se triplica, reemplazándola, resituándola en espacios Otros, en espacios liminales que pauperizan al capital humano. Dice Zuleta en *Angosta*: “Aquí [...] el asunto no es [...] racial y tampoco religioso, pero hay que encerrar y dominar a las masas innumerables de los pobres como yo, que, si pudiéramos, emigraríamos al mundo de los ricos. Ese es el mayor producto de exportación de estos países: no café, petróleo o cocaína; lo que más se produce por estos lados es gente, gente pobre” (2014, 229). Aparece otro rasgo, que es la reducción del capital humano a condición de cosa, de brote o virus monstruoso.

En *Impuesto a la carne* esto es claro. En Chile, el país hospital-cárcel, la utopía del neoliberalismo, la Madre-Patria está presa por monstruo, sujeto de experimentación. Gracias a la trama nos damos cuenta de una especie de Guantánamo y de un mundo totalitario híper codificado, del cual es imposible escapar. Los únicos “libres” son los

fans, los serviles al transnacionalismo. Estos explotan a los cuerpos vivos robóticos o cuerpos reducidos a zombis de las mujeres, pero también tienen cuidado de no contaminarse de ese otro mundo mantenido a raya. Ante el peligro de que el gobierno del país-hospital quede vacío, en una parte de la novela se dice que hay la amenaza de que la enfermedad salga del recinto. Se trataría de un mal indeterminado, un virus no tipificado (¿la violencia de lo social? ¿La emergencia de la potencia del Otro...?) que arriesga al orden establecido: “Los fans, aterrorizados por los alcances destructivos de los virus, han establecido una prudente retirada, dejando los pasillos vacíos. Afuera (en una atmósfera sonorizada) las barras futboleras aúllan su rencor ante las sucesivas suspensiones de cada uno de los partidos de la patria. Rugen y distribuyen piramidalmente sus odios” (Eltit 2010b, 125), dice la narradora-hija. La reducción del ciudadano a objeto útil implicaría (y he aquí otro rasgo) el despertar de su conciencia, la cual, al tornarse viral, termina minando al sistema. La amenaza del Otro dentro de la sociedad (los presos y el pueblo apático, sedado por el fútbol o el entretenimiento) es la construcción de un marco social y político que ahora pasa por el espectáculo: este hace tapar la miseria de la política o hace olvidar la violencia institucional y sistemática de la máquina del capital. La dicotomía prevaleciente en este mundo representado es, o la constricción de la masa social, o su eliminación.

El paisaje más radical de ese deterioro social que expone lo liminal en “Uriel”, en *Crónicas del Breve Reino*, es la ciudad de Quito (y por ende Ecuador) en ruinas: un Estado del cual solo se observan los vestigios de lo algún momento fue, si bien no una potencia, al menos un reino con sus caciques y huestes, y los poderes y contrapoderes en juego narrados en las tres primeras partes de la novela. Uriel, pese a que nace y es educado en un mundo utilitarista, cosificador, renuncia para convertirse en oponente. Su despertar de la conciencia, metáfora de lo emergente desde el seno de la sociedad oprimida, ya no es peligroso, pero también es rentable para los detentores del gobierno transnacional. La relativización de la lucha social o de la “guerrillera” por parte del orden financiero transnacional radica en que no hay defensa de lo humano, sino de hacer prevalecer la máquina del capital en forma perpetua. Tal relativización, tal cosificación de la lucha del contrapoder (sea guerrillera, de oposición, de resistencia o de sumisión) en los órdenes del funcionamiento de tal máquina, subsume las fuerzas Otras dentro de las dinámicas competitivas entre capitalistas, tal como en su momento

lo analizaron Boltanski y Chiapello, quienes concluyen que este proceso se enmarca en la “destrucción creadora” definido por J. Schumpeter (2002, 92) y que caracteriza a eso que decía, el mantenimiento de la máquina del capital de modo perpetuo.

Eso es lo que está en juego en *De cuando en cuando Saturnina*, por más que esta pretenda mostrar a un Estado con un nuevo orden socioeconómico, el contexto que le rodea y del cual no puede prescindir, es lo transnacional híperespecializado. Por algo Saturnina y Fortunata conocen de las tecnologías de vuelo, se involucran en misiones que suponen el uso de tecnologías especializadas, pero, además, por ellas, sabemos que otras naciones y culturas antiimperialistas también ocuparon el campo de la economía mundial. Y es que ellas, como metáforas de ese nuevo mundo que abre una fisura en la aparente utopía posneoliberal, son igualmente engranajes del gran sistema global, con la diferencia de que son entes que, conscientes de su agenciamiento, evidencian el poder del rizoma social que, en *Mañana, las ratas*, aún se construye hasta que toman el poder y hacen desaparecer el del Directorio Supremo norteamericano. En esta obra, mientras King y Tréveris miran desde el satélite a la Tierra y hablan de la utopía de la refundación de la humanidad de poder, la humanidad detentora del capital en Plutón, repudiando la vida de la Tierra, un “cohetes negro [...] se acercaba al satélite [el cual] lucía en el costado una gran cruz de plata” (Adolph 1984, 177). En *De cuando en cuando Saturnina* pareciera que asistimos a ese nuevo mundo refundado con la diferencia que el proceso peruano es de formaciones sociales blanco-mestizas, mientras en el de Qullasuyu Marka es de la nacionalidad originaria aimara. Pasando por alto el contenido (por lo menos en lo concerniente a un momento “histórico” donde la guerrilla armada dogmática se hace del poder, en un caso, y en el otro, la revolución indianista le da un revés a la cultura colonial y colonizadora *q'ara*) en ambas novelas, en el mismo sentido que Moreano analizara, se representaría un paso distinto, un camino que emerge del aprendizaje del fracaso del comunismo o del socialismo estatal; este “habría perdido la batalla de la competencia económica que se libró en dos grandes fases, la primera la de construir el socialismo con las herramientas tecnológicas del capitalismo, la segunda la de darle alcance” (2002, 232). Ese relativismo en el orden ideológico finalmente lleva a que otros comunismos o socialismos de Estado como el de China se adapten con facilidad al nuevo capitalismo desde finales del siglo XX. En las novelas *Angosta* y *De cuando en cuando Saturnina* se constata claramente el capital humano chino y sus

tecnologías que se han diseminado silenciosamente en el corazón de los Estados distópicos andinos y son parte del régimen de poder y movimiento del capital. ¿Es la refundación de la utopía socialista en el seno del capitalismo transnacional?

7. Poscomunidad

Tras la crisis, de un momento de suspensión de lo social o de inmunización hasta el exterminio, se piensa que deviene una nueva época. Pero ¿en realidad es una nueva? ¿Es una nueva comunidad? ¿Cuál es el horizonte que plantea la ciencia ficción poshistórica respecto a lo refundado o lo que se estaría por hacerlo?

7.1. Del país de la ficción al país de lo real

Recuérdese la tácita afirmación de Sócrates de fundar una ciudad de palabras que sirve a Platón para elaborar *La República* (2003, 140). Es la necesidad la que, según aquel, le lleva a plantearse un mundo posible donde prevalezca la justicia, u-topos.

Ya mencioné acerca del comienzo de Angosta, el país-continente-ciudad la cual está fundada por palabras, por la literatura especializada de la geografía. Es el geógrafo Heinrich v. Guhl quien describe o, mejor dicho, establece Angosta. Por su exotismo dice que pudo haber sido el paraíso, pero se ha convertido en un infierno por la conducta de sus habitantes. El paraíso o la arcadia se perdió por el simulacro del capital, expresado en Paradiso, enclave del consumo pueril y de la vida acomodada, desligada y hostil contra los de abajo. Con todo, la ciudad de palabras de Abad Faciolince no renuncia a la arcadia: se presenta al humano que quiere vivir, quien, aunque racional, lucha con su espíritu: Jacobo, quien podría ser un don, prefiere a los segundones y se enamora finalmente de una tercerona, una paria; y esto contra otros personajes que son malos, criminales, racionales y odiadores del semejante. Bury dice que J. Rousseau reflexionó cómo el ser humano fue abandonando la pacífica arcadia primitiva para lanzarse a la civilización, a la propiedad de la tierra gracias a la agricultura, aunque también pensó que, sin destruir estos progresos y con el afán de redimir al ser humano, se tendría que volver a la arcadia soñada, la fantaseada utopía pastoril, donde nuevamente se humanizaría aquel, se reformaría y transformaría la sociedad, todo ello abrazando pronto la igualdad, la democracia y la educación (1971, 188-89). Habría un tono nostálgico de este tipo en Jacobo Lince, en su decisión de no ir al Paradiso

empresarial, sino quedarse en la arcadia empobrecida, casi ruinosa, no el u-topos, el lugar de justicia, sino más bien en un lugar en el que, mal que mal, parafraseando a Belting, hay cierta libertad y sobre todo el contacto con la naturaleza (2007, 81) de la que estaba asombrado el naturalista ilustrado, el geógrafo Guhl.

Y ¿no es eso lo que en el fondo está en la representación del mundo arcaizante de *De cuando en cuando Saturnina*? En esta no hay un geógrafo, ni historiador que “contextualice” el enclave futurista de la antigua Bolivia. Lo contrario, son los testimonios etno-documentales de la periodista Céspedes Palle compilados como libro-novela, los que esbozan cómo un país colonial o colonizado por lo occidental, retorna, con el marco del futuro-presente, a un tiempo cíclico anterior quebrantado por el blanco-mestizo. En la nueva arcadia indígena se conjuga el tiempo anterior con el posterior, donde, como señala Suvin, hay un microcosmos sin máquinas, un medioambiente con grado cero del industrialismo, aunque se explota la tecnociencia (Suvin 1979, 67). Ahora el periodista es un antropólogo social que explora un mundo posible que enfrenta a la historia oficial y coge el vuelo libre de los cóndores andinos.

De las *Crónicas del Breve Reino* sabemos que Ecuador es descubierto como referencia en un libro fantástico. Ya analicé la correspondencia metatextual de este hallazgo y juego de significados con el cuento de Borges, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”. Lo que importa decir de este hecho es que Ecuador es una creación ficticia, un país imaginario, un reino fantástico escrito por Jan Vrhel. Este país sirve como pretexto e inspiración también para hacer una historia imaginaria de Ecuador desde que adquiere su faz liberal hasta de la que queda solo las cenizas y los sobrevivientes que otean entre escombros. Kermode dice que otro modo de expresión de las ficciones apocalípticas son los imperios (2000, 37). Esto quiere decir que la obra de Páez o, mejor dicho, las novelas histórico-ficticias de Solá y Blat, el autor apócrifo, se centran en el desastre de lo patrio o de lo nacional. El país de fantasía se arruina por el abrazo de la Modernidad y el capitalismo a toda costa. Si las utopías fundacionales podrían ser las metáforas de conquista de lo moderno, del logro de una “práctica espacial”, según De Certeau (cit. por Pordzik 2009, 18), en el que se unifica la cultura bajo un régimen político ideal, en la distopía de Páez, tal práctica se temporaliza o se “con-temporaliza”: el país de fantasía se vuelve luego real y vemos allá cómo la experiencia del poder, del progreso y de la Modernidad (Pordzik 2009, 18), componentes clave de las narrativas de ciencia

ficción, remiten a terrores y pesadillas, a angustias y a lo decadente (Kermode 2000, 37 y 20), rasgos de la literatura del apocalipsis o del desastre.

Estas realidades fantásticas, como se nota, son contradictorias. Los libros hablan de libros como si en ellos estuvieren dibujadas las imágenes posibles de país y de nación. Ya no se trata de la rememoración analizada en *La Receta*, sino un conjunto disgregado de referencias en un paisaje que se quiere reparar pero que esconde otro: es lo invisible de lo visible. Es la caverna de Platón, objeto transversal de interpretación en la ciencia ficción escéptico metafísica, cuya premisa sigue aún más vigente para comprender el problema de fondo de la ciencia ficción poshistórica.

Badiou identifica en la alegoría de la caverna platónica un semblante: aquella “nos representa un mundo cerrado en una figura de lo real que es una falsa figura. Es una figura del semblante que se presenta para todos aquellos que están encerrados en la caverna como la figura indiscutible de lo que puede existir. Tal vez sea nuestra situación” (2016, 15-16). Esta última frase evidencia que una cosa es la realidad y otra lo real, este último enmascarado, visto por medio de una falsa figura. Las novelas muestran este aspecto de la caverna, porque la vida social está atrapada en los reflejos de este semblante sin escape: puede ser el mundo del poder, las nuevas tecnologías, los imaginarios del progreso o del desarrollo económico, donde incluso las guerrillas juegan como esos personajes que alimentaban el fuego delante de los prisioneros. Y “tal vez sea nuestra situación” en la medida que, como los libros de fantasía, como los libros de los geógrafos apócrifos, o como los libros de invenciones, hoy en día la comunicación opera como parte de ese semblante sociopolítico que atrapa y constriñe la realidad de la vida social. Magris plantea al respecto que “el totalitarismo no se confía ya a las fallidas ideologías fuertes, sino a las gelatinosas ideologías débiles, promovidas por el poder de las comunicaciones” (2004, 10). Tal aserción no es solo sobre los medios de comunicación, él habla de las “comunicaciones”, el tejido institucional político donde las organizaciones de poder y de contrapoder, y la propia literatura, la cual no se escinde de la realidad. ¿Por qué escribir distopías?, vendría a ser la pregunta. Moylan aventura una respuesta: el discurso distópico integra los terrores del siglo XX (y más aún los del XXI), que pueden resumirse a grandes rasgos en guerras genocidas, explotación, represión, violencia estatal, deterioro de la vida humana, etc. Su estética puede ser realista más que fantasiosa porque está en diálogo con la historia y el

desarrollo del capitalismo en su nueva fase cuando la producción se monopoliza y el imperialismo moderno se expande (2000, xi). Las distopías son lo contrario a las utopías y para nuestro caso, la ruta de las ficciones prospectivas utópicas, que abrían un sendero de felicidad; le son contrarias por el cierre de tal ruta, dado el fracaso de las políticas disgregadoras que someten a la (ficticia) vida sociopolítica de Latinoamérica.

Moylan, de acuerdo con ello, plantea que la distopía (o mejor dicho la ciencia ficción poshistórica) desarrolla y plantea una máquina narrativa donde se plantea mapas cognitivos de situaciones históricas en el marco de sociedades imaginarias, distintas, o como se dijo, heterotópicas, peores a las de la realidad: se trataría de “nuevos mapas del infierno [los cuales en esencia hablan] de la atenuada y terrible realidad provocada por la reestructuración capitalista de la economía, la restauración conservadora en la política y el cambio cultural hacia la derecha” (2000, xii). El mundo posible futurista desfuturizado acusa de ser un mundo con una economía que atosiga, que encierra, que aprisiona a la gente. El caso más explícito es la novela-ensayo y denuncia de Eltit, *Impuesto a la carne*. El libro alegoriza cómo la patria chilena termina subsumida por el poder del neoliberalismo, sobre todo con la violencia institucionalizada del Estado, lo que implica que tras el semblante de aparente quietud y de ruina histórica prevalece el totalitarismo en su dimensión más explícita. Moylan indica, además, que

La principal verdad de la distopía radica en su capacidad de reflexionar sobre las causas del mal social y ecológico como sistémicas. Su maquinaria muy textual [supone un] espacio-tiempo histórico del autor [quien] pone en primer plano la articulación de sus dimensiones económicas, políticas y culturales. Formal y políticamente, por lo tanto, el texto distópico [sobre todo el de la ciencia ficción poshistórica] rechaza una perspectiva funcionalista o reformista. (2000, xii)

Digamos, entonces, que el tejido del semblante de la caverna contemporánea es algo que organiza a la sociedad, el poscapitalismo. Badiou dice que “lo que viene a habitar al semblante” es lo real (Badiou 2016, 31). Si lo desenmascaramos (es como si oyéramos la frase de Morpheus de *The Matrix* (Wachowski y Wachowski 1999): “Bienvenido al desierto de lo real”), se descubrirá que lo que está ahí es el capitalismo. El semblante es “la democracia”. Lo manifiesta Badiou:

lamento tener que decir aquí que el semblante contemporáneo del real capitalista es la democracia. Tal es su máscara. [...] Por el momento, la democracia de la que hablo es la que funciona en nuestras sociedades de manera institucional, la democracia de Estado, regular, normada. Se podría decir [...] que el capitalismo es ese mundo que está

constantemente interpretando una obra cuyo título es ‘La democracia imaginaria’. [...] Los espectadores y los participantes en general aplauden más o menos. (2016, 37)

Ahora es posible entender con más precisión por qué en *Mañana, las ratas* se llama eufemísticamente a ese Estado opresivo distópico, “democracia transnacional” y su “internacionalismo democrático-comercial” (Adolph 1984, 30), es decir, un régimen de las finanzas aupadas por el dominio político de representantes de empresas. Y esto mismo es lo que leímos en *De cuando en cuando Saturnina* con las naves y las redes de comercio y de poder ocupadas por transnacionales; a la par los fans de las *trusts* y de los adeptos del régimen tiránico que aplauden el saqueo de la vida humana en *Impuesto a la carne*. Entonces, los libros de ciencia ficción poshistórica, en su parte formal, inscriben nuevos países, si bien de letras, de suyo reales: países y posnaciones posdemocráticas o democracias institucionalizadas por el Estado, por el poder político, volcadas a dictaduras, determinadas por el capitalismo a ultranza. Habría que seguir la línea de reflexión de Moylan en cuanto si las novelas plantean la posibilidad de la reforma.

7.2. Un tipo de horizonte

Fue J.S. Mill quien en 1768 pronunció la palabra *dystopia* en un discurso en el Parlamento inglés como burla al gobierno conservador en un debate sobre los títulos de propiedad de terrenos de ciertos irlandeses. La frase irónica señalaba que tal gobierno tendría que llamarse distópico porque quería favorecer algo “demasiado malo para ser practicable” (Stock 2013, 116); el término ya tenía una historia desde 1747 cuando se oía la expresión “*dustopia*” y que nominaba a “un país infeliz” (Claeys 2017, 273). ¿Defendía un nuevo horizonte o sostenía una posición política? Sabemos que Mill era liberal-utilitarista, quien, por ejemplo, pretendía que era necesaria la sumisión de la mujer, como esclava voluntaria y favorita (Ciriza 2000, 92). Defendía, por otro lado, el individualismo liberal, sobre todo en cuanto se tendría expandir ilimitadamente “los derechos individuales, las fuerzas del mercado y la sociedad civil” (Borón 2000, 296), lejos de “las excentricidades hegelianas del ‘Estado ético’” (2000, 296). En las ficciones prospectivas utópicas el individuo, el libre mercado, la sociedad civil basada en principios de selección impregnaban las estructuras narrativas. ¿Qué decir de las de ciencia ficción posthistóricas? El individualismo es la bandera ideológica, el ideologema que erige a la sociedad transnacional en *Mañana, las ratas* y, en cierta

medida, identifica al desencantado posmoderno de Uriel en *Crónicas del Breve Reino*. Si aplicamos el sentido inicial político de Mill, se podría decir que la estética literaria distópica de las novelas andinas de ciencia ficción poshistórica, también asimila la burla y la crítica respecto de regímenes dictatoriales que, considerándolos con profundidad, no tienen un basamento filosófico o un horizonte político que les sostenga, por lo cual sus representaciones implican objetivos poco realistas o insostenibles además de un deseo extraviado que apuntan a mundos posibles injustos (Stock 2013, 116), si es que consideramos que el contrario, *u-topos* aludía a un lugar donde prevalece la justicia.

Si el horizonte de expectativas se ve desfuturizado, ausente de toda señal de libertad en la ciencia ficción poshistórica andina, o es libertad solo para quienes están en el poder institucionalizado del Estado, el discurso contrario está también en el interior de la sociedad en términos literarios. Frente a un horizonte cerrado, esta ciencia ficción plantea, con el Otro emergente, otro tipo de proyecto y, como tal, horizonte que se pretende futurizador. He aquí un aspecto que he ido esbozando.

En *Impuesto a la carne* (como en las otras novelas) se patentiza tal aspecto futurizador en forma de positividad que brota, aunque sea del dolor de los oprimidos. Ante el aire apocalíptico o el mal naturalizado e incluso el Estado que inmuniza sin considerar el derecho a la vida, todo ello, expresión de la negatividad de una época (Han 2016e, 9), la emergencia violenta de la positividad es sobre la base de una ira contenida y la descodificación como la mutación del virus con un nuevo rostro y potencia al modo de lo autoinmune: supera la violencia sistémica de la negatividad (2016e, 138).

Vale la pena indicar que la novela-ensayo *Impuesto a la carne*, en medio de los discursos celebratorios del bicentenario chileno, trató de ser más bien una alerta para mirar lo que se pretendía festejar. El libro fue un revés a la historia oficial. Eltit analiza la naturaleza de esa historia. La novela, como se advirtió, habla de la patria-nación la que luego, dada su descarrío, fue reducida al olvido. Pero la idea era abordar la historia de los cuerpos sociales y nacionales. Si se hace una inversión en la metáfora descrita, Eltit plantea que la historia oficial excluye la historia de los otros, de los subalternos y celebra sobre sus ruinas, exhibiéndolas como cuerpos peligrosos y (“felizmente”) desaparecidos. De ahí que ella ensaya a contar la historia “menor” del marginalizado. Con las repetidas autoseñalaciones a las mujeres anarquistas, ejemplifica la lucha del anarquismo, confrontando al archivo oficial. Es la memoria de la madre, atacada por la

senilidad. Con base en la vivencia con su madre, o si se quiere, en tanto el cuerpo de ella está dentro de la hija (el cuerpo en binidad), esta habla del anarquismo (Eltit 2010b, 156) a fin de elaborar y testimoniar un archivo nuevo (2010b, 163).

Por eso se hace referencia a la revuelta de las mujeres (Eltit 2010b, 33), es decir a su función en la huelga por la carne en Iquique en 1907, además de las sociedades de resistencia organizadas por mujeres anarquistas desde 1903 (Gazmuri R. 2012, 86).³⁰ Se sugiere recordar la comuna de Iquique,³¹ pese a la matanza, cuestión que aún queda en la memoria de muchos sectores de Chile. La narradora quiere así organizar la memoria para pensar la comuna y, con ello, la comunidad; de ahí que resuena la voz de su madre quien dice: hablaré de la comuna y de las mutuales (Eltit 2010b, 182) y la necesidad de la constitución de una memoria histórica: “Vamos a generar el gran manual histórico del maltrato y de la postergación” (2010b, 82), señala. Entonces, habría dos hechos elocuentes en la novela-ensayo de Eltit: a) que en esta se reflexiona la comunidad como principio de lo social en oposición a la idea de nación, concepción liberal; b) bajo el signo del “anarcobarroco”, lugar de enunciación de la narradora-Eltit, se quiere refundar al cuerpo femenino (y masculino) por la vía de su reapropiación.

Reivindicar la comunidad intencional en lugar de la nación es la clave de esta novela. Si la madre-patria y la hija-nación son producciones de sentido de un tipo de sociedad que al mismo tiempo niega al Otro, la comunidad anarquista vendría a ser la promesa de lo que debe venir. En principio la madre-patria origina a la “Patria vieja”, proyecto neocolonial; luego la hija-nación funda a la “Patria nueva”, como espacio del poder liberal y luego neoliberal. Tales figuras emblemáticas son coaccionadas por ambos sistemas políticos que enfrentaban el rostro del criollo y del obrero quienes habrían sido contagiosos por el socialismo y el anarquismo. La pregunta ahora es: ¿por qué un sector de Chile abraza las causas utopistas y libertarias, sobre todo en el siglo XIX? Es cierto que los proyectos independentistas estaban también influenciados por el ideario que propugnaban letrados europeos utopistas que buscaban la fundación de una

³⁰ En la novela de Eltit esto está alegorizado con la reflexión que hace la narradora: “Creo que mi madre, en cualquier minuto, va a hacer estallar el hospital gracias a su condición anarquista. Siento que va a producir un acto inesperado para fundar la sociedad de la resistencia. Pienso que su anarquismo es el poder que tiene mi madre para dar vueltas el mundo si la infamia médica le toca” (Eltit 2010b, 68).

³¹ Se lee: “[Mi madre] Habla de la comuna. / Quiere volver a la comuna. / Nos perdemos de nosotras mismas. / Ahuyentamos los rencores. / Recortamos los bordes de nuestros pensamientos. / La retina enloquecida de mi madre se imagina una patria que huye a la velocidad supersónica de una aguda tempestad eléctrica” (Eltit 2010b, 36).

sociedad nueva donde sea posible el socialismo (Abramson 1999). En la “Patria nueva” chilena está el germen de lo utópico con M. Egaña quien quiso introducir ideas en la primera Constitución de su país. No es sino en la década de 1840 cuando aparece el movimiento de los “igualitarios” con F. Bilbao y S. Arcos Arlegui, quienes luego encabezaron un alzamiento contra el gobierno de Manuel Montt, uniendo a obreros, artesanos y gente letrada, alzamiento que fracasó.

Si sectores burgueses defendían el socialismo utópico, fueron los obreros, hacia 1880 quienes llevaron la bandera del anarquismo con la que se clamaba la libertad total del Estado liberal por considerarlo antihumano. Las mujeres fueron el núcleo del anarquismo a finales del XIX: su postura anticlerical, sus ideas de liberación sexual, por formar mutuales, pero además el reclamo para cambiar el sistema laboral planteando mejoras a la vida precaria que tenían sus familias, les valió persecuciones y, en el caso de Iquique, fueron abaleadas junto a sus hijos por defender el derecho al alimento. Así en la novela la necesidad de recuperar la comunidad es clara. Habría que decir con Esposito que la comunidad se funda, antes que por los lazos afectivos que puede formar agrupaciones, más bien por el deber o por la deuda que supone dicho compromiso: la comunidad se hace en función a lo que les falta a quienes se pretenden como miembros, hecho que impone un deber, el de la donación recíproca (2003, 29-31). Esto es lo que estaba ya en la “comuna” y luego en las “mutuales”, propiciadas por mujeres chilenas. La narradora por eso dice: “Solo en la comuna radica la única posibilidad de poner en marcha la primera gran mutual del cuerpo y después, con una esmerada precisión, organizaríamos la gran mutual de la sangre” (Eltit 2010b, 182). El proyecto de la gran comuna es, con vistas al futuro, 400 o 500 años en lo posterior, fundar mutuales del cuerpo. El objetivo es también eliminar al Estado y lo patrio o lo patriarcal. Si antes la gesta libertaria fue un fracaso o un desastre nacional, como la gesta de las mujeres fue masacrada, la nueva gesta debería darse a partir de la reapropiación del cuerpo.

Con el plan de la mutual del cuerpo se insta compartir el cuerpo libremente; es decir, trocar en el futuro los cuerpos. Eltit plantea que la mujer se reapropie de su cuerpo y de su sexualidad o ser propietarias de lo sensible, previa huelga de los efluvios propios y el paro social de las materias, de la piel, de los órganos, de los miembros del cuerpo: “Estamos operadas, rotas, mal cosidas y a pesar de los indescritibles dolores que nos estallan, aun en medio de nuestro estado terminal o catastrófico podríamos, sí,

podríamos empezar la comuna del cuerpo y poner en marcha la primera sede anarquista para contener la sangre del país o de la nación. De la patria” (Eltit 2010b, 186). Es la postura del anarcobarroco: “Mi madre es mi órgano más extraviado y elocuente. En la patria de mi cuerpo o en la nación de mi cuerpo o en el territorio de mi cuerpo, mi madre por fin estableció su comuna” (2010b, 185). Tal postura sugiere relaciones de solidaridad con base en la donación mutua: la madre-socialista dona a la hija-anarquista el deber ser, en tanto la hija-anarquista dona a la madre-socialista el cuerpo del ser. El anarquismo comentado acá tiene su impronta socialista, por lo que es congruente en su vocación libertaria del cuerpo. Lo barroco, si bien, para el caso latinoamericano, es una recodificación de lo Moderno, es al mismo tiempo un *ethos* que, transformado, lo resiste, según la tesis de Echeverría (2011a, 16 y 39). Se podría decir que lo anarcobarroco es la estética política que tiene un agenciamiento como una máquina de guerra. Así, planteo una definición de anarcobarroco en función del feminismo de Eltit: en la trama social por la que se disemina el poder, la mujer, con su cuerpo propio, en unión con otros cuerpos de mujeres, escriben su historia e inscriben en sus cuerpos libres la historia de sus propias conquistas. Uno sería tal nivel, el otro: en la trama política en la que se inscribe tal poder, la mujer, como metáfora del cuerpo-madre-patria, aglutinando los cuerpos de otras mujeres reprimidas (otros cuerpos-madres-nación), quieren reescribir la historia de Chile e inscriben en el cuerpo libre de la nueva nación la historia de sus desafíos y cómo ella va deshaciéndose del miedo que produce aquel poder. Uno es el cuerpo libre y otro el cuerpo sociopolítico que asume su libertad.

¿Es posible emparentar la visión anarcobarroca feminista de Eltit con la de Spedding? La novela *De cuando en cuando Saturnina* es particularmente ciencia ficción poshistórica feminista, tal como lo he ido esbozando a lo largo de este estudio. En su obra hay un aspecto que no se encuentra en ninguna novela de ciencia ficción del conjunto hasta acá analizado: su diálogo con el mundo indígena originario.

Dicha novela es el ejemplo cuyo axial de lo mítico se tensa con lo fantástico, lo sociopolítico, lo étnico, una cosmovisión que desoculta las contradicciones de la mentalidad del occidental respecto al indígena. Incluso revierte lo utópico usando a la distopía, para trazar, y he aquí el cambio de paradigma discursivo: una exotopía, al modo de M. Bajtín; o sea, la clave está en leer la novela haciendo lo que pide su autora, desde afuera, para ver el interior de la cultura. A propósito de la exotopía, Bajtín dice:

“el hombre no puede ver ni comprender en su totalidad, ni siquiera su propia apariencia, y no pueden ayudarle en ello la fotografía ni los espejos. La verdadera apariencia de uno puede ser vista tan solo por otras personas, gracias a su exotopía espacial y gracias a que son otros” (Cit. por Valencia Sánchez 2008, 6).

De cuando en cuando Saturnina refleja el tiempo heterogéneo o la “contemporaneidad de lo no contemporáneo”, es decir, “no todas las personas viven el mismo ahora. Solo lo hacen externamente, por el hecho de que se los puede ver hoy, [con todo,] llevan consigo un elemento previo, que produce interferencias” (Bloch cit. por Sánchez Barahona 2016, 57). En su modo de relato, mediante los archivos-registros testimoniales, se ingresa a lo exotópico: se habla de un mundo que se ha extrañado a sí mismo y nosotros lectores, somos extranjeros de la tierra aimara allá refundada. La obra, por otro lado, con el archivo y la memoria, discute el tema histórico de la nación aimara. Y he aquí que, el lugar desde el que discute es el anarcofeminismo. Distinto a Eltit, con su postura anarcobarroca, centrada más en el cuerpo que inscribe y des-inscribe lo colonial y lo moderno, a su vez que reivindica lo sensible para historiar los procesos que derivaron en totalitarismo en Chile, en Spedding más bien la idea no es el cuerpo, sino la cultura originaria, su horizonte ético. Desde allá, para Burdette, hay una voluntad crítica que alerta que la tentación de ver

la restauración del Qullasuyu como el horizonte utópico de una sociedad perfectamente igualitaria e idílica, [...supone a su vez una] apuesta a la descolonización radical de Bolivia [con base en] una gramática cultural autónoma y propia. Así, la novela despliega una visión crítica no solo de la colonialidad a la que ha estado sometida la cultura aimara, sino también de la cultura aimara misma y sus desafíos internos, con el efecto de brindar una reflexión cariñosa y comprometida sobre los retos, la violencia y las contradicciones propias del proceso de descolonización en Bolivia. (2011, 118)

Con el anarcofeminismo la historia se descoloniza. Esto se hace desorganizando el archivo oficial (de los editores del libro) y haciendo lecturas anárquicas (en el modo de la rayuela), que lleva a denotar el espacio-tiempo circular de múltiples contemporaneidades (tiempo mítico, histórico, de praxis, de las tecnologías futuristas...), de la cosmovisión aimara, a diferencia de la occidental, lineal espacial. La historia nunca es lineal; más bien tiene que ver con tiempos contiguos, con tiempos y espacios simultáneos, con lógicas superpuestas: volvemos así a la heterotopía.

Con el ascenso al poder gubernamental de E. Morales se cree que se inició la posnación boliviana (Arriarán 2007, 105). Siguiendo esta idea y la de la novela, tal

posnación cancela, con la revolución “indianista” (no “indigenista”), el tiempo teleológico, el tiempo utópico del capital (Chatterjee 2008, 59-60), dando paso al tiempo-espacio “anárquico” indígena (en lugar del espacio-tiempo circular comentado por los antropólogos). ¿Cuál sería la naturaleza de este anarquismo “indianista”? Un rasgo es el carácter autárquico de Qullasuyu Marka: “no tenemos gobierno [y] cada gremio se ocupa de su negocio y listo” (Spedding 2010, 134), según Satuka. La periodista Céspedes Palle identifica a esto como el “anarquismo a lo andino” (2010, 134). Aunque esta afirmación generalice, incluso despectivamente tal nuevo tiempo-espacio que se refunda en la antigua Bolivia, para Satuka eso tiene otra lectura, sobre todo si se eliminó al gobierno central y “nacional”, y el que cada cuerpo social de la comunidad haga su vida de acuerdo con una cierta conveniencia bajo un tejido-red que justifica un país y una cultura milenaria. Lo contrario sería pensar en la ruina de algún tipo de organización que, en nuestro caso, es plana y rizomática. Con la indicación de la eliminación del gobierno y una constelación de prácticas sociales grupales en red, lo que se está tratando de sostener es la abolición de un tipo de poder y la autogestión cuyo centro son las mujeres como madres y como dadoras del sentido de la vida.

Cuando detienen a Satuka por el atentado en Coricancha, el interrogatorio es más o menos lo que sigue:

«Lo hice en nombre de las limosneras que se sientan en la sombra desos edificios coloniales.»

«La Coricancha no es un edificio colonial.»

«¡Sí lo es! Los incas eran unos imperialistas de mierda también.»

«No hay limosneros en Cuzco.»

«Eso es porque los han sacado a todos para que vengan ustedes. Si vuelven dentro de seis meses, allí van a estar... Molestándole con sus aparatos aprobados por el Ministerio de Asuntos Campesinos, para que puedas pagar la limosna con tarjeta de crédito.» (Spedding 2010, 215)

Aunque la justificación son las limosneras, mujeres empobrecidas que buscan alguna migaja del capital (por ello la alusión que incluso en ese futuro se puede pagar la limosna con tarjeta de crédito y deducir de las declaraciones de impuestos), lo básico es el desbaratamiento de la institución colonial e imperial vigente. No importa si son vestigios incas o españoles, para Satuka, perteneciente a una cultura mucho más antigua, la aimara, la colonialidad del saber y del poder aún está allá, mezclada con lo posmoderno. Es contra este barroquismo colonialista, que permite a los peruanos (en la novela) seguir explotando turísticamente su nacimiento imperial y la miseria de

indígenas a los que se los mantiene en la plaza como parte de los atractivos folklóricos, que se enfrenta y lucha Satuka con sus misiones suicidas. Ese un aspecto del poder institucional imperialista a abolirse y el otro, según se revela del interrogatorio, es el capitalismo que genera riqueza para pocos. Si queremos entender el anarquismo a lo andino es mirando a una cultura que se deshace del pasado histórico impuesto: un modelo colonialista, excluyente, paternalista que se refunda con la República de Bolivia en 1825 y que persiste hasta antes de la revolución indianista de 2022.

Pero habría que decir algo más. Roca y Álvarez nos recuerdan, citando a R. Porton, que la voz “anarcofeminismo” data de 1971 de un manifiesto de mujeres radicales donde declaraban: “creemos que el Movimiento Femenino no debe remedar, sino destruir todos los vestigios de la estructura de poder dominada por los hombres, es decir, el Estado mismo” (cit. por Roca y Álvarez 2008, 25). Desde ya la abolición del poder estatal, de un gobierno central, supone a la par la desconstitución de la figura del hombre como poder y como autoridad suprema (aunque haya *amawtas* y sacerdotes del sol) e incluso la idea del Estado como figura patriarcal soberana (como la máquina-Estado Leviatán de Hobbes). La lucha contra el patriarcado institucionalizado, más con la Modernidad, es el trasfondo del anarcofeminismo; de ahí que había un lema en el grupo que forma a Saturnina, el Flora Tristán: “fuera *q’aras* y fuera hombres” (Spedding 2010, 112), la cual connota a quienes son contaminados por lo colonial tanto en su dimensión del saber y del poder, cuanto el patriarcalismo ya sea este burgués o indígena. Para la heroína de la novela se trata de profundizar entonces la revolución indianista, igualando las dimensiones del espacio-tiempo cultural.

Si queremos aventurar una hipótesis respecto a que *De cuando en cuando Saturnina*, aun cuando se escribe y publica antes de la llegada al poder de Morales en Bolivia, y se anticipa a un modelo político que restituye a la cultura andina indígena, bajo el signo del anarcofeminismo y la ciencia ficción, Spedding parecería decir que, ante un modelo nacional arcaizante, es menester considerar la mediación política de la nación étnica, autosuficiente, como cuestionadora de la legitimidad de las estructuras institucionales estatales tradicionales coloniales, aspirando a la restitución de la comunidad intencional política esta vez originaria. Quizá esto se entronque con la idea de Habermas de la posnación, la cual estaría asentada en la identidad colectiva concreta, en la voluntad de sus principios morales, jurídicos y políticos en los que se construye y

con los que articula su mundo (2007b, 118); la posnación, en todo caso, rompe con el universalismo, con el criterio homogenizador del Estado-nación.

Las novelas anteriores de corte feminista ponen de manifiesto determinadas posturas que nacen desde actores sociales también sujetos de una Modernidad con sesgo masculino. En tanto van apareciendo mujeres capaces de enfrentar al mundo letrado y la literatura de preferencia masculina, desde el XIX, para el caso andino, ellas debaten y confrontan los idearios nacionales donde todo estaba orientado al ejercicio del poder con los hombres. En la novela de Eltit incluso la referencia histórica a las mujeres anarquistas en la lucha por mejores condiciones de vida, por el cambio racial del modelo de Estado, es fundamental. Lo propio en el caso de Spedding, para quien el mundo andino no es la cultura exótica, distinta y emergente, sino el lugar en el que hay que restituir la función política de las mujeres en la organización de la comunidad.

El tema del anarquismo sin duda atraviesa la ciencia ficción poshistórica estudiada con las novelas andinas. A diferencia de las dos obras anteriores, en *Mañana, las ratas*, no se puede decir que esta postule alguna idea anarquista sólida. Los cat-ox más bien tratan de volver a una cierta tradición, a un estado anterior que recuerda a un orden andino centrado en un “comunismo primitivo”, mezclado “con el paraíso” (Adolph 1984, 148), a decir de Tony. Lo anárquico más bien se refiere a un estado de transición, a un momento en el que el contrapoder de la sociedad impugna para volver a reorganizarse. Hay que considerar que los revolucionarios cat-ox usan y exhiben banderas negras con una cruz. Las banderas negras en la historia del anarquismo fueron comunes en las manifestaciones públicas como parte de la simbología libertaria (Marin 2014, 37); ellas significaban la negación a un orden establecido y al hacerse invisibles en la noche, dejaban “ver las estrellas que [guiaban] a la utopía” (Roca y Álvarez 2008, 37). En la novela de Adolph, para Honores, el simbolismo de “las banderas negras, con cruces de plata, traen a la mente la estética nazi, o en el mejor de los casos, una suerte de anarquismo cristiano temporal que busca desestructurar las bases del sistema político para acceder luego al poder. Sin duda, nos encontramos en un espacio carnavalizado permanente o, mejor dicho, un espacio de caos” (2008, 2). Esa suerte de anarquismo a lo cristiano “temporal” es una falacia porque en el fondo, la restitución de la existencia moderna, implica que esta no sea ligada a los intereses del imperialismo, que es lo que en los cat-ox, como toda guerrilla “comunista” o de la “teología de la liberación”,

luchan. Cabe subrayar la afirmación del Cardenal Negro (y que Honores también lo usa para argumentar su lectura), en sentido de “que una revolución solo triunfa si ofrece el paraíso, pero luego solo se mantiene si otorga el purgatorio” (Adolph 1984, 107-8). Para el poder el anarquismo es desorden, y para el contrapoder, el medio para lograr que las masas acepten la necesidad del cambio. La ideología es utilitaria: “Les interesará saber que precisamente nosotros podríamos ser excelentes puentes entre la democracia transnacional y los marxistas confucianos [en referencia a que frente al Directorio Supremo hay otro orden mundial dominado por los chinos]. Y ese, señores, es un mercado nada despreciable” (1984, 107), según el Cardenal. Estos revolucionarios que usan maniqueamente las banderas negras pretenden solo volver a la utopía del capital.

Respecto a *Angosta*, lo mismo que la anterior, el anarquismo está más bien en la atmósfera dominante, donde el desorden, la crisis y lo heterotópico se tornaron un modo de vida. Frente al mundo ordenado y cercado de Paradiso, las otras tierras y ciudades son una amenaza. Es desde estas que nace la violencia de lo radical que se enfrenta al poder de la segregación impuesta desde el orden político supranacional cuyo reflejo es Paradiso y luego se toma todos los cuerpos. Tal violencia interna, endémica hace nacer sus propios virus, el sicariato, las fuerzas paramilitares y la propia delincuencia armada que se pasean en las calles de la parte media, la Tierra Templada de Angosta. En este panorama, lo anárquico es lo que prevalece como desorden y como atmósfera, aunque las guerrillas pretendan la liberación y los paramilitares la sumisión.

Esta representación de un mundo suspendido por la violencia endémica para Díez Fischer se relaciona con la ciudad contemporánea de la crisis y, para nuestro caso, el continente de la crisis. Alude a un trabajo de G. Heffes respecto a la ciudad imaginaria como “construcción literaria, que puede ser utópica o no, fundada en un mito o un proyecto político, y que puede (o no) tener correspondencia con una ciudad existente u otra organización” (cit. por Díez Fischer 2012, 270). Los mundos andinos de ciencia ficción poshistórica desde ya son ese tipo de construcciones; sus ciudades-mundo son reflejo o manifestación de lo contemporáneo de las realidades a las que señalan. En dichas zonas se dan temporalidades contemporáneas y no contemporáneas, barrocas y al mismo tiempo posmodernas. Según Heffes, gracias a la representación literaria-política y la ficción de nuestras vivencias y terrores, habría tres discursividades que aluden a tal tipo de construcciones y, como tal, a las ciudades latinoamericanas y

andinas; ellas serían: la ciudad civilizada, la anarquista y la amoderna; siendo la una, organizada de acuerdo con el proyecto político de la Modernidad; la segunda, abigarrada, socialista (según Díez Fischer); y la tercera, la que comunica la “transición hacia una era global, donde las antiguas fronteras de los estados nacionales se desvanecen, y emergen, en su lugar, nuevas espacialidades desterritorializadas, nuevas subjetividades y una nueva forma de sociabilidad” (cit. por Díez Fischer 2012, 271). Habría hoy una clara tensión entre estos tres tipos de ciudades que *Angosta* resalta con la territorialización de formaciones sociales definidas y la espacialización de sus prácticas, siendo la que más objetiva la novela, la de la Tierra Templada, punto de confluencia de los de la Tierra Caliente en su afán de penetrar a la Tierra Fría (como las migraciones que van hacia al norte en busca de rehacer sus vidas) y de los de Paradiso, sus fuerzas militares, tratando de destruir a quienes en los bordes regeneran la violencia.

¿Es posible ver, en la ciudad-continente distópico de Angosta alguna de las tres ciudades? Según Díez, la urbe de *Angosta*

es el ejemplo más paradigmático en el trabajo de Heffes de las contradicciones que podemos encontrar en los países latinoamericanos luego de la implementación de las políticas neoliberales. Tanto a partir de los procesos de ‘apartheid’ dentro de la propia ciudad, como en la violencia interna que ciñe sus calles. En esa ciudad ya no hay utopías para construir: el pasado ha perdido su autoridad y el futuro su promesa. (Díez Fischer 2012, 272)

Esto quiere decir que Angosta sintetiza la ciudad posmoderna que no es ni utópica ni “civilizada”. En su seno opera el desorden y un aire de desencanto. Pronto se puede caer en la tentación de ver en aquella la ciudad anarquista, socialista, según la lectura de Heffes, un tipo de sociedad también utópica. Más bien se trataría de una ciudad amoderna donde no es posible “construir una comunidad utópica” (cit. por Díez Fischer 2012, 271): en medio de las ruinas de lo moderno y los rastros que tratan de restituir lo mítico, la disgregación caracteriza a Angosta. Entre tales ruinas es posible afirmar, contra la tesis de Heffer que en la ciudad amoderna están los guetos donde se cobijan los ideales de la libertad. Y eso es lo que vemos en el grupo de Jacobo, en la Comedia, en la librería y los propios libros: lugares donde se sueña la libertad.

Y es ahí donde se puede hallar también cierta identidad con el anarquismo, como voluntad de liberación, como espacio reflexivo donde, en tono de Gómez-Muller, no solo se critica la desigualdad y la exclusión capitalista, donde se ve que el Estado se

conforma como sistema-poder contra la ciudadanía, donde se trata de resistir al desquiciamiento de las estructuras sociales y de poder, gracias al cual se condiciona y se debilita la vida subjetiva y la vida social, donde se combate al racionalismo utilitarista y se prefiere el individualismo que produce comportamientos salvajes calculados (2014, 8-9); asimismo, la necesidad de fundar otro espacio político que conjunte la praxis ciudadana y la del Estado, la repolitización de la sociedad civil (siguiendo a Abensour) (cit. por Gómez-Muller 2014, 11), donde, además se trate de “inmanentar” al gobierno representativo, volviéndolo trascendente, disuelto en la sociedad (Cappelletti 2006, 18), destruyendo el perfil imponente del Estado (si es que a este lo vemos como el Leviatán).

Jacobo y Virginia escapan de Angosta tras la violencia; escapan antes de que pese sobre ellos la mano invisible de la muerte y se llevan entre sus manos el diario de Andrés Zuleta, diario de observación y diario-testimonio. Tal escape, sin duda, no es libertario, pero encierra una politicidad ya que cumple con la idea de Andrés de salir del infierno, hecho anotado entre las páginas del diario (Abad Faciolince 2014, 372). Estos semi-anarquistas a la final se liberan, aunque su sociedad se haya vuelto imposible.

Caso parecido es el de Uriel en *Crónicas del Breve Reino*. Es claro que aquel como mercenario no abraza causa alguna, salvo la de ir contra el *statu quo*. Ainoa le dice en el “Epílogo” que, aunque sea mercenario, ahora se ha ganado nuevos “jefes”, entre ellos niños, unos cómicos, el propio Puigvalls, una especie de comunidad de residuos y de nuevos seres humanos, si es que vemos en ellos simbólicamente la esperanza, la alegría, alguien con conocimiento, además de él, un científico. Al final, todos ellos se alejan al Oriente donde están, fuera del control transnacional, “nuevas comunidades: asociaciones primitivas, pero libres de toda atadura con el pasado del país, y celosas de su independencia selvática y salvaje” (Páez 2006, 472). ¿Es la comunidad “otra”, sin Estado, con un nuevo orden, con la bandera del anarquismo?

Tomando en cuenta lo anterior, si es que hay que evidenciar otro horizonte frente al bloqueo de horizonte que analizamos dentro de la ciencia ficción poshistórica, es el dado por estas otras comunidades intencionales políticas que se desentienden de todo poder central, lo desconocen y tratan de refundar, más allá de las ruinas, fuera de ellas, la posibilidad de otra comunidad que no sea imposible.

8. ¿Una nueva política para una nueva nación del futuro?

Y el hecho es que tal tipo de comunidad que no sea imposible aparece con o sobre la base de una positividad. Cabe indicar que la cuestión del poder de algún grupo social sobre otro es un rasgo importante cuando se habla de nación. A lo largo de este estudio demostré cómo cierto grupo social predomina e impone su realidad e imaginarios de futuro pasando por alto los de otros sectores de la población o sometiendo a otros para el logro de un futuro “perfecto”.

Han, al referirse a las tesis de Foucault, dice bien que desde la Modernidad el poder se desplazó desde lo soberano (el rey tiene el poder de matar sin mediación alguna) a lo disciplinario (normas, instituciones y formas de control del cuerpo y de la población, privilegiando la vida ligada al desarrollo del capital), inicialmente, y luego a lo biopolítico (el control de la vida, de su génesis para preservar la semilla para el desarrollo futuro de la sociedad) (2016e, 127). El paso de un poder determinativo a otro si bien implica el cambio de mentalidad, al mismo tiempo se relaciona con la violencia. Han resalta este hecho respecto al pensamiento de Bourdieu, para quien la violencia y el poder son correspondientes, porque “el poder tiene una dimensión simbólica: [obliga a] recibir un consentimiento de los dominados, [en orden] de la sumisión no mediada y prerreflexiva del cuerpo socializado” (cit. por Han 2016e, 119). Para Han las tesis de Foucault y Bourdieu no llegan al fondo de lo que es el poder, sobre todo el que se leyó representado en las novelas, ya sea el institucional o el que también nace de modo rizomático de la profundidad de la tierra, de los lugares de exclusión.

Para Han el poder es una relación que crea vínculos simbólicos lo que deriva en su expansión hacia determinados espacios (2016e, 108-9); el poder construye una topología: “el dirigente crece alrededor de los sometidos puesto que tiene continuidad en estos” (2016e, 109). Sin embargo, habría que decir que en las novelas de ciencia ficción poshistóricas andinas se observan espacios que se desintegran o se destruyeron; en tales espacios o emplazamientos de crisis ciertos individuos/grupos retan al poder establecido con otras expresiones de poder rizomáticas. Contra la idea de que el poder se diseminó en el sentido foucaultiano o el poder se ha espacializado en el sentido de Han, lo que se aprecia es que el poder está quebrantado y viralizado y esto implica, una vez más, que la idea de nación, por lo menos de esa comunidad política limitada por sus propios imaginarios y políticas, pronto es subvertida por otra, una comunidad

intencional política que concientiza su dominio y se autonomiza/autodetermina de ese poder espacial donde el dirigente tiene continuidad en los cuerpos de los otros.

La constatación es que las determinaciones del poder y del capital funcionan en el plano de la gubernamentalidad porque se lucha usando su propia lógica: eso es lo que explicaría que en las novelas broten las representaciones de esos “otros” en sus formas más virulentas como las formaciones guerrilleras, que minan al poder establecido. Estas últimas ponen de manifiesto que no se puede hablar del poder de la nación como en los siglos XIX y XX, sino de posnaciones que presentan sus formas de ejercicio o de acción de poder. Han critica a Foucault y a Bourdieu afirmando que, si bien este confundió violencia y poder, el primero no definió una forma de poder (lo soberano, lo disciplinario o lo biopolítico), sino más bien formaciones sociales que actúan sobre otras/os, no para su dominio, sino para su supresión.

El problema que hay que advertir es algo que Han revela respecto al cambio de época: la Modernidad en su axioma de progresismo, al modo de Echeverría (1991), aunque implica una promesa salvífica que se tendría que cumplir con el cultivo político de la tecnología, conlleva la negatividad que es hacia el otro o del otro, una negatividad de/contra la alteridad (Han 2016b, 30, 2016e, 75). Tal alteridad, lo que es diferente, lo que altera, desde su etimología, desde su raíz *alter* (Gómez de Silva 2001, 50), pone en riesgo la posibilidad del alcance de lo que se proyecta o se piensa como utópico: entonces, he aquí que más bien lo utópico no está solo ligado a la idea de liberación del mercado y a procesos revolucionarios “positivos”, sino también a lo prospectivo, a adelantarse en el camino mediante el cálculo, de donde deriva que la ficción prospectiva utópica era ciencia ficción positivista. En cambio, la negatividad, característica de la sociedad disciplinaria y biopolítica (que derivó en el ejercicio del mal administrativo, en la banalidad del mal), al final del siglo XX y comienzos del XXI da paso a otro tiempo, el posmoderno, siendo su principal axial, la positividad o como Han dice: “El Estado vigilante de Orwell [que] cede ante el principio de la positividad. No se reprimen las necesidades, se las estimula. En lugar de confesiones extraídas con tortura, tiene lugar un desnudamiento voluntario. [...] El Big Brother benthamiano es invisible, pero omnipresente en la cabeza de los reclusos, Lo han interiorizado” (2016c, 61).

Lo que sostuve como la determinación del poder en la representación del emplazamiento de crisis, bajo el signo de la positividad, entraña ahora la tensión entre la

negatividad del otro y el mimetismo del poder como el otro en su positividad. Esto puede manifestarse en una fórmula: las novelas de ciencia ficción poshistórica andinas exponen la tensión entre una nación que aún reclama su dominio o hegemonía y que se ha hecho del poder político-económico neoliberal frente/contra otra nación que nace de las cenizas del avasallante progreso/desarrollo del capital, la cual también se quiere desligar de dicha historia; la positividad es la de la formación social que aún pretende hegemonía, porque por fin reconoce al Otro en su alteridad, porque lo integra, porque se da cuenta que ese Otro históricamente era parte de su edificio social.

A partir de ello hay una inversión y desplazamiento. En *Mañana, las ratas*, el gobierno transnacional local (Tréveris es la metáfora) saca su poder de lo global, donde se ha espacializado, y es por ello que puede ejecutar tal poder en forma local como acto de guerra y violencia. Pero como el espacio local es un emplazamiento de crisis, ahora debe infiltrarse y desde allá cambiar el eje del poder. La inversión es esta: se agota una forma (o formación social) de poder (el de la negatividad) y en su negociación aparece como una positividad, es decir, se integra al poder del Otro para hacerlo partícipe de un dominio (el económico) que antes estaba en manos de las transnacionales; a la final, los guerrilleros que no sucumbieron a la violencia del poder, se hacen cargo del campo del capital, o sea, se vuelven nuevos capitalistas. ¿Es esto la representación de cómo el socialismo deslucido, o el comunismo de Estado, para sobrevivir, debe integrarse a la lógica y la maquinaria del capital? Han planteado algo que puede ajustarse como respuesta a tal dilema: “Un poder superior es aquel que configura el futuro del otro. [...] Sin hacer ningún ejercicio de poder, el soberano toma sitio en el *alma* del otro” (2016d, 14). El poder de la positividad penetra la lógica del guerrillero y lo reintegra en el concierto del superior que es el orden del poscapitalismo en el mismo sentido de Badiou.

Igual figura y fórmula se da en *Crónicas del Breve Reino*. Si las tres primeras historias tratan sobre cómo situar Ecuador en la economía global, mediante juegos de poder, sobre todo ocultos, en la de Uriel, el poder, que implica la negatividad (de la que él formaba parte como astronauta y militar), se convierte en un poder de la positividad (ejerce un poder local como mercenario y tranza con el representante de la transnacional espacial quien finalmente lo engaña); su positividad deriva luego en una actitud de separación y reafirmación de una voluntad constructiva de otro futuro.

Esto último enzarza una sospecha de la positividad. *Angosta e Impuesto a la carne* son sus ejemplos y el retorno a la negatividad, pero con un sentido de positividad. Los personajes “de abajo”, sometidos a la violencia cotidiana del poder ven que las políticas de apartamiento, de hospitalización, siguen siendo de negatividad: son inmunizados y separados; están sometidos a formaciones de poder disciplinarios. La inversión de negatividad en positividad se da en que ellos siguen soportando el peso del poder de la nación imperante, y su actitud y acción (que es también poder, aunque local) es enfrentar tal situación, tratando de escapar, tomando otras banderas. En *Angosta*, aunque se sale de la zona de crisis, se va a otra que es mayor, que es superior, el mundo global, el del poscapitalismo en tiempo futuro. Una lectura similar se puede hacer en *De cuando en cuando Saturnina*, con la diferencia que acá, sobre todo en la historia del Batallón Melgarejo, los que provienen de la positividad, ven a los otros, a quienes invadieron su territorio, como una negatividad (son caníbales, cometen atrocidades); si cambiamos el eje de la mirada y de lado el espejo, nos daremos cuenta que los originarios, habitantes del Qullasuyu, al reimplantar su cultura y su cosmovisión (para eso sirve la historia oral), más bien se sitúan en el terreno de la positividad y compiten con el superior, el poscapitalismo: por algo Satuka y su amiga, mujeres aimaras, son ingenieras espaciales en contacto con dicho mundo y siempre requeridas por este.

Entre todas, el poder de la nación se revierte/invierte en el poder de la posnación. La nación clásica, a la final usa la violencia como tecnología de poder, como respuesta y como contención del peligro del poder de la posnación. En el capítulo anterior señalé que ante el miedo a “la muerte de la inmortalidad pública” (Revault d’Allonnes 2010, 119), alguien que pretende soberanía, una formación social, ejercía la violencia hasta llegar a la banalidad del mal, hecho que configuraba el totalitarismo; ahora habría que decir, que la manifestación de tal mal radical no siempre es continua y eterna (aunque en su forma gubernativa sea esta la presunción de la distopía) porque frente a la positividad del otro que le enfrenta desde lo rizomático (desde lo demoscópico, desde las raíces de todo sistema), su propio debacle sería el ejercicio de la violencia. Para Luhmann, tal ejercicio “no es una aplicación de poder, sino una expresión de su fracaso” (cit. por Han 2016d, 25). Esto significa que una formación social que aún se pretenda nación y quiera perennizarse en un sistema político, frente al futuro, halla su propio límite en el ejercicio equívoco de la violencia como la expresión

de su poder (*Mañana, las ratas, De cuando en cuando Saturnina, Impuesto a la carne*): en realidad lo que se nota, al modo de Luhmann, es que la determinación del poder de una formación social, sea nación o posnación, es que tal poder no pudo especializarse, no pudo lograr cuerpos que se relacionen y que establezcan trato con el soberano, con el poder superior, como dice Han (2016d, 14), es decir, no pudo lograr comunidad o comunicación entre singularidades significativas, sino comunidad o relación de sujetos (“oprimidos”) o esclavos sin inmanencia, “una continua identidad de los átomos” (Nancy 2012, 23), susceptible de experimentación biopolítica o cosificación neoliberal. El espejo de tal fracaso, es el representado por la otredad de la positividad.

Según lo dicho, considerando que la violencia del poder es el fracaso de poder formar comunidad, es decir, de haber logrado comunicación, lo político, base de la formación de la nación, es también algo desobrado: una comunidad política y una comunidad intencional desobradas suponen que la entraña de lo político está en cuestionamiento. En las ficciones prospectivas utópicas, la mirada inspirada en Platón entrañaba ir hacia la política real, la *politeia*, sin que esta sea la República en su sentido moderno o el Estado en su sentido contemporáneo. Lo propio en la ciencia ficción prospectiva utópica donde la posibilidad de otra realidad política que igualmente reclamaba una política sustentada en un *ethos* distinto. En ambos casos, las respuestas que se daban eran, recordemos, desde un liberalismo progresista, y en el otro, desde un neoliberalismo aún en su fase original. Con la ciencia ficción poshistórica se percibe que las tesis del liberalismo y las del neoliberalismo clásicos se agotan y ya no resisten los tiempos actuales, toda vez que las sociedades, en su diversidad, en sus posicionamientos y frente a los reveses vividos tras las dos guerras mundiales, plantean otras opciones. Sobre esto no cabe redundar en las discusiones sociopolíticas que motivaron cambios en las esferas de poder y de los Estados hasta la actualidad, sobre todo en Latinoamérica y el área cultural andina: me refiero a los socialismos que enmarcan a ciertos gobiernos, quienes pretenden romper la desfuturización del neoliberalismo actual con tesis y políticas futurizadoras. Cabe prefigurar, con lo examinado hasta acá, el horizonte de otra esfera política con la representación literaria.

Tomo para el caso la novela de Spedding, *De cuando en cuando Saturnina*. En esta hay una figura que aparece comentada a lo largo de la obra y a la cual percibimos entre los viajes y las aventuras de Satuka y Fortunata: la abuela, cuya calavera porta la

primera, la cual le produce ciertos problemas. Tal calavera es extraña en la novela, sobre todo si se trata de pensar qué sentido tiene esta en el desarrollo de la historia. Uno puede pensar solo que es un objeto diegético más. Pero se trata de un objeto sagrado ritualístico, parte de la “teología” andina: en realidad, es la representación de la Pachamama, porque se considera que el ser humano es de la tierra y es por ella engendrado y cuidado, de donde nace que el ser humano debe cuidar a su madre.

En las andanzas de Satuka y ante la acusación de que ha perdido en una de ellas tal calavera, ella afirma: “He secuestrado la cabeza y el espíritu de una de las fundadoras de la nación” (Spedding 2010, 232). Nótese que ella resalta que se ha llevado la cabeza y el espíritu de lo fundador de la nación. En esta frase se sintetizan algunos aspectos claves: la cabeza y el espíritu remiten a quien es madre-padre y a la potencia que tal presencia anima expresado en la formación de una comunidad intencional, la “nación”. ¿Se puede pensar acá, contra los axiomas más deterministas, la idea de la nación como la madre que origina, que da potencia organizacional y cultural? Y cuando planteo que en la figura de la abuela están condensados la madre-padre de la nación aimara, ¿no hay acaso en ello una remisión a *otra* “política” basada en el equilibrio, en la dualidad de la Pachamama? O, ¿tal política es distinta a la positividad de lo político de la nación ya sea tradicional o la nación del Estado-nación?

La cuestión de una nación aimara, distinta a la nación mestiza, reivindica: a) las luchas históricas de los pueblos originarios por librar su espacio y tiempo de la socialidad boliviana, la que la habría secuestrado y despojado de su significación, hasta subsumirla en el *q'ara*, el cholo adaptado y negador de su origen y que busca afianzarse en el modelo de Modernidad; b) la recuperación de un horizonte ideológico que también subsiste en la cultura y formación social aimara, que supone, en parte su conexión y su vivencia con la naturaleza; c) un *ethos* con un ordenamiento social responsable, rizomático, austero, de trabajo solidario, donde la riqueza se reparte y es de todos.

Acá el tema del anarquismo es cardinal. Para muchos críticos aquel, en sentido general, es un proyecto ideológico que pretende afianzarse en lo “arcaizante” (Gómez-Muller 2014, 7), tal como incluso la periodista le encara a Saturnina. Y he aquí el problema de la distopía cuya narrativa encierra una cara y una contracara: la del poder y la del contrapoder, lo que notamos es que lo que parece una remisión al pasado en la representación de la cultura aimara vista desde el futuro, no es más que un modo de

evidenciar cuánto de identidad podría haber entre el anarquismo (de origen europeo) y el “nacionalismo” de los pueblos originarios y que puede comprenderse en el mismo sentido de Benjamin, leído por Löwy: en el anarquismo no hay un “retorno (*retour*) al pasado, sino [...] un desvío (*détour*) por el pasado para encaminarse hacia un *nuevo futuro* que integre todas las conquistas de la Modernidad” (cit. por Gómez-Muller 2014, 9). Para el logro de esto, en la novela de Spedding, se trata de profundizar la revolución indianista, de sacarla aún de sus trazos coloniales, de sus resquicios negativos que aún la anclan a la Modernidad occidental, como es el tema del masculinismo que se incrusta en todos los niveles. Por eso Saturnina postula: «Entonces... quieren que devuelva a la abuela y ella se niega [por el masculinismo...] Bueno... Es una cuestión de política posrevolucionaria. De la sociedad sin Estado» (Spedding 2010, 243).

Si es que se debe postular una nación *otra* (una comunidad intencional política) es considerando al origen, la madre-padre-Tierra como fundantes. Se trataría de una nación comunitaria incluyente, distinta, una que haga posible (contra la comunidad imposible) otra forma de comunicación. Y de ello trata todo el tejido-red que subyace en el seno de las tramas de las novelas de ciencia ficción poshistóricas. Cuando se habla de una *nueva* comunidad que se encamina hacia un *nuevo* futuro, en sentido anarquista, es para establecer una comunidad ética, una que deshaga el desobramiento de lo político (el orden) moderno y posmoderno. Blanchot sugiere que mal se entiende la comunidad porque más bien es el lugar “que rige para cada uno, para mí” (1999, 37), lo que lleva a que por paradoja sea la esfera de “un habla no compartida” (1999, 37). Tal comunidad política equívoca y soberana provoca la muerte intencional; pero si hay que hablar de una comunidad real, ética, posible, futura, es con base no en esa comunicación descrita, sino en una de la “exposición a la muerte” que abre a la ausencia del prójimo que lleva a encontrarle nuevamente en la vida misma (1999, 67). En ese encuentro con la ausencia (del Otro) se forma la “contigüidad” (como la de los amantes) (1999, 117) que conduce a que nazca en su seno *otro tiempo y espacio, otro horizonte (sin topoi)*, o como dice Nancy, “una comunidad sin comunidad, *un por-venir*, en el sentido que siempre está *viniendo*” (2012, 86). La comunidad ética señala el camino para encontrar lo ausente.

CONCLUSIÓN

LA CIENCIA FICCIÓN SOBRE LA NACIÓN COMO ANTROPOLOGÍA ESPECULATIVA

Saer, cuando discute la definición de la ficción, deja al final de sus planteamientos un postulado importante por las connotaciones que encierra; dice:

A causa [del...] aspecto principalísimo del relato ficticio, y a causa también de sus intenciones, de su resolución práctica, de la posición singular de su autor entre los imperativos de un saber objetivo y las turbulencias de la subjetividad, podemos definir de un modo global la ficción como una *antropología especulativa*. (2004, 16)

Sabemos que la ficción es el tratamiento de un tipo de mundo; esto ya lo comprendimos con Saer en su momento; tal tratamiento implica la armazón de un mundo posible, la constitución de una ciudad-emplazamiento de palabras, las que denotan un paisaje, un amoblado, unos personajes, unas acciones y unos propósitos. Tal mundo posible se articula según unas intenciones y unas preocupaciones del propio escritor. La ficción, con ello, no es la realidad, pero tampoco escapa de ella. Dentro de la descripción del fenómeno literario que plantea Saer, sin embargo, aparece la propia definición: “antropología especulativa”. Tal proposición, de hecho, queda abierta en su ensayo de 1989 “El concepto de ficción” contenido en el libro homónimo. La proposición encierra dos vocablos cargados de sentido: con antropología pronto nos conectamos a un dominio de las ciencias sociales donde se piensa cómo se forma la comunidad del ser humano y con especulación, a un modo de observación empírico que puede derivar luego en afirmaciones. La unión de ambos términos es significativa relacionada con la literatura ficcional en la que, por medio del mundo posible, intencional-creativo, se nota, entiende e “hipotetiza” cómo el ser humano, en su camino de aprendizaje de algo, al fin conforma una comunidad de voluntades de una verdad.

En una entrevista de 2002, Saer confirma el razonamiento apuntado:

Es antropología porque toda literatura de ficción propone una visión del hombre. Y especulativa porque no es una antropología afirmativa. Es una especulación acerca de las posibles maneras de ser del hombre, del mundo, de la sociedad. Pero también especulativa por la noción de espejo que está implícita. No según Stendhal, quien dice que la novela es un espejo que el narrador pasea para reflejar los acontecimientos, sino

en el sentido de los espejos deformantes. Yo pude haber dicho "antropología imaginaria", pero la palabra especulativa me parecía que englobaba, de manera más clara, dos o tres conceptos relativos al relato de ficción, y al mismo tiempo porque en el concepto especulativo hay un matiz de racionalidad, del que la palabra imaginario carece. (En: Valle 2002)

La ficción como antropología entonces permite conocer una perspectiva (con el lugar que este implica) del ser humano que nos remite a algún referente, por el cual se ve cómo se configura su ser, su sociedad, su mundo. La literatura juega como espejo, pero no como solo desdoblamiento, sino como pretexto (para no usar directamente la palabra "deformación", que por lo demás la indica Saer) para que, yendo más allá de la imaginación del mundo posible, lo inexistente cobre, por la fuerza de su verdad interna, el valor de desocultar lo que nuestra experiencia real no se atreve a hacerlo.

Se puede decir que se trata de una narrativa que hoy se emparenta, por las imágenes de producción de futuro, con las ciencias modernas ligadas estas a la exploración espacial, sobre todo con lo que se llama la "imaginación de lo planetario" (Messerli 2016, 5). Para pensar la ciencia ficción como una antropología especulativa hay que reconocer su contribución: la construcción, en efecto, de paisajes significativos donde prevalece un tipo de perspectiva de mundo tal como se ha demostrado en este estudio. Así, la imaginación de lo planetario no es solo sobre el mundo y sus componentes (sean personajes, acciones, cosas, no humanos, etc.), sino sobre lo que implica la *experiencia* del ser humano del (de su) *lugar (topoi)*, contado en tiempo futuro o, mejor dicho, en "futuro pasado" (Csicsery-Ronay 2008, 76): un mundo posible "ilusorio" como si el futuro se hubiera completado mediante la aplicación de la tecnociencia actual reflexionada en el hipotético futuro (2008, 77 y 136).

Respecto a la imaginación de futuro, en este estudio se exploró un grupo de novelas de ciencia ficción andinas correspondientes a tres etapas alrededor de la inquietud de cómo aquellas representan a la nación ya sea futurizada o desfuturizada. Desde el punto de vista sugerido por Saer, constato que en ellas prevalece tal sustrato de antropología especulativa y, considerando a Messerli, una imaginación de lo planetario mediante la experiencia del lugar. En cada novela estudiada se nota la perspectiva de seres humanos (estos, a su vez, extensiones de los escritores), en su afán de establecer o restablecer al menos relaciones de comunicación y, como tal, de comunidad, horizonte de algún obrar. Augé, queriendo ir más allá de la noción tradicional de antropología: estudio del hombre, es decir, del *otro*, alude que esta disciplina más bien se debe

entenderle en sentido de la conjunción de uno mismo con el otro, relación que construye una cultura y una comunidad (1996a, 83), pero sobre todo, mediante esta conjunción, “el sentido que los humanos y la colectividad le dan a su existencia” (1996a, 35). En otras palabras, es en la comunidad donde nace la intención de tomar sentido a la existencia y esta se ancla en un *topoi*: el individuo es social porque al relacionarse, al enlazarse, “*es* (o se imagina *siendo*) en un lugar” (Messeri 2016, 2): la tierra, la patria, la nación... un *emplazamiento* con una enorme significancia sociopolítica y cultural.

Lo probado es que en la literatura de ciencia ficción andina estudiada interesó más cómo se constituye (“*es* o se imagina *siendo*”, para seguir la tesis de Messeri) la comunidad política, intencional y ética en sus relaciones dentro de emplazamientos que, en principio, tiene protagonistas exclusivos y excluyentes, luego personajes inclusivos y dominantes, y dominados integrados, para finalmente constatar el protagonismo de sujetos de poder y alteridades problematizadoras quienes señalan la posibilidad de la refundación de todo el sistema social. Es decir, comunidades que, queriendo superar el pasado-presente, se proyectan en futuro-pasado, en la imaginación de un futuro *otro*. De este modo, he enfocado la atención dentro de dicha literatura a cómo, por tal conjunción, se configura una organización cultural y política, con sus determinaciones tecnocientíficas que tejen lo social en mundos posibles donde hay un sentido sobre la vida individual, social y colectiva que se articula en sus tramas. Supone la pregunta y la preocupación por reorganizar la vida desde lo político o justificar un modelo de gubernamentalidad que obliga a sus sujetos al deber para con la maquinaria institucional, el Estado, a mantenerlo, y, en última instancia, denunciar la constitución de dicha máquina y combatirla en función de un supuesto nuevo horizonte. Entre las tramas se descubre, como hipótesis, y eso es lo especulativo, constelaciones culturales con disposiciones de sus aparatos (estatales, de familia, de educación, de medicación, etc.) que, a diferencia de cualquiera otra literatura, representan algún tipo de futuro de las comunidades esbozadas o propuestas.

Se puede decir que, en las descripciones de mundos articulados, cultural y sociopolíticamente, están las representaciones de lo que se identificó como modelos de nación, Estado-nación o posnaciones. Partí de la idea de que la nación era, tomando en cuenta a Anderson, una comunidad imaginada, autosuficiente, autodeterminada, definida por una formación social dominante (2007, 23); luego señalé que ya en el siglo

XX tal nación, que además se organizaba mejor alrededor del Estado, formando el Estado-nación, “integraba”, incluía, bajo la figura del “pueblo” a otras formaciones sociales excluidas anteriormente, conformándose ahora, de acuerdo con Bauman (y este parafraseando a Anderson) en “totalidades imaginadas” (2017, 84-85).

Pero la representación de la nación en la ciencia ficción andina es distinta a cualquiera otra representación literaria si pensamos en los planteamientos de Sommer, respecto a las ficciones fundacionales nacionales, con imaginaciones de amores fracasados y las determinaciones raciales sociales y políticas en juego (2004, 22), además con su nostalgia por el pasado y el deseo de remendar la fractura de la nación:

Los romances locales no solo entretuvieron al público lector con remiendos de una historia nacional llena de agujeros, sino que desarrollaron una fórmula narrativa para resolver conflictos que se venían arrastrando por años, constituyéndose en un género posépico conciliador que afianzó a los sobrevivientes de las encarnizadas luchas, postulando a los antiguos enemigos como futuros aliados. (Sommer 2004, 29)

Para el caso de la primera parte de este estudio, la evaluación de los fracasos en la literatura de ciencia ficción tiende a saltar las penurias y más bien mirar en tono positivo lo que podría venir, el proyecto *real* de la nación. En tal ciencia ficción temprana o ficción prospectiva utópica, al igual que en la del siglo XX, la ciencia ficción escéptico metafísica, el horizonte de expectativas se orienta hacia el progreso o hacia el desarrollo del capital; está siempre presente la figuración de la meta que se requiere, la Modernidad. Se puede decir que, respecto a la primera forma de literatura, con Bauman se constata también que la “privatización/individualización de la idea de progreso y de la búsqueda de mejoras en la vida fue algo que los poderes establecidos supieron vender muy bien (y que la mayoría de sus súbditos compraron) como forma de liberación (2017, 15). El trasfondo de la Modernidad fue enseñar a las sociedades a librarse de las ataduras del pasado, de los mitos, de Dios, de lo atávico y, al poner de manifiesto las implicancias positivas de las revoluciones científica y tecnológica, y la industrial, con el motor fundamental del capitalismo, concretar otro horizonte para cuyo caso, es claro, sirvió todo un sistema de medios como la literatura de ficción prospectiva utópica. Las naciones del siglo XIX se imaginaban *estando*, por tal efecto, *en* lo moderno, literatura, medios de comunicación y exposiciones tecnológicas de por medio; bajo tales posibilidades, quienes abrirían los caminos y conducirían con su ejemplo serían individuos libres, empresarios planificadores y burgueses librepensadores.

La primera ciencia ficción connota el paso de individualidades como los rostros de la nación moderna. Pero hay que advertir que tales rostros *no están* en la realidad actual de las atmósferas que intentan representar, sino que *van* al encuentro de la Modernidad y del progreso y *están* en su seno, es decir, cumplen el deseo de concretar firmemente lo que alguna vez O. Wilde apuntaba: “Progreso es hacer realidad las utopías” (cit. por R. Bregman en Bauman 2017, 14). No es la nación actual anclada aún en el pasado histórico, sino la nación que se piensa en tiempo futuro, esto es, una nación que escribe su historia *desde* el futuro, y ese escribir, como sucede como la propia ciencia ficción, es hacer la historia en tiempo futuro-pasado. Esa es la variación inicial en la literatura de ciencia ficción andina temprana, replicada en la ciencia ficción escéptico metafísica, ahora con la excepción de que esos rostros, esos representantes de la nación vieja cuando *llegan*, cuando *ya están* en el anhelado emplazamiento, de pronto se dan cuenta que este es uno de suspensión, uno en el que los cambios de la Modernidad se han dado, aunque a costa de la libertad. La liberación de un emplazamiento de fracaso o ruina no conllevaba nostalgia, pero cuando se cree que, en el otro emplazamiento, el nuevo *real*, es mejor, es el cumplimiento del *u-topoi*, un lugar concreto de vida feliz y justa, la máscara que le esconde, al develarse hace aparecer la negación de lo utópico, la antiutopía; la nostalgia en todo caso tampoco es por volver al pasado, sino con desear “otro lugar” (Bauman 2017, 13). Por lo tanto, el individuo, convencido de que ha adquirido el pasaje a un mundo superior, se desencanta porque su nación, su lugar de nacimiento, ha sido tomado por el total, por la multitud, por los otros, con un sistema político maquínico, un Leviatán determinante, limitante de la voluntad individual en beneficio del colectivismo totalitarista.

Según estas cuestiones, entre las figuraciones literarias de la nación de los siglos XIX y XX en el caso de la ciencia ficción, aparecen unas determinadas tensiones: a) el paisaje representativo de la Modernidad con su ordenamiento territorial, con su productividad para el desarrollo de la industria y de la economía, paisaje que además ha dominado lo “salvaje”, de pronto se cambia en una caverna platónica donde los esclavos/dominados viven seducidos por las sombras del capital que desfilan delante de ellos y les hacen creer que se ha conquistado la sociedad del bienestar; b) el gobierno del futuro bajo la promesa del dominio de la ciencia y la tecnología pronto resulta en un modelo de sociedad e institucionalidad represiva, totalitaria, donde el ejercicio de la

tecnociencia lleva a los campos de concentración hipotéticos de los mundos terrestres/extraterrestres donde la perfección de unos es a costa de la experimentación con los otros; c) la ciencia y la tecnología para el caso del siglo XIX o la tecnociencia para el XX, determinantes para la constitución de mundos de ciencia ficción, si bien ayudan al perfeccionamiento y complejización de las sociedades, porque con ellos se establecen conocimientos que pueden redundar en beneficio de la calidad de vida de los habitantes, en una buena gestión del *oikos*, en la postergación de la muerte y, por lo tanto, el logro de una salud eficiente, pronto se convierten en los medios de control biopolítico, porque ahora no se trata de ciencias y tecnologías inocuas sino, al contrario, ciencias y tecnologías políticas que conllevan la transformación radical del cuerpo y del ser humano hasta transhumanizarlo, si se entiende por este un modo de hacer trascender forzosamente al ser humano en el contexto de la ciencia ficción escéptico metafísica. Desde ya tal palabra fue planteada por J. Huxley, para quien:

La especie humana puede, si lo desea, trascenderse a sí misma (no solo esporádicamente, un individuo aquí de cierta manera, un individuo ahí de otra) sino en su totalidad, como humanidad. Necesitamos un nombre para esta nueva creencia. Tal vez transhumanismo servirá: el hombre permaneciendo hombre, pero trascendiéndose mediante la realización de nuevas posibilidades de y para su naturaleza humana. (cit. por Bostrom 2011, 165)

El transhumanismo implica una voluntad y el deseo de un tipo de ser humano consciente sujeto de un proceso de cambio gracias al uso determinante de la tecnología y la racionalidad de la ciencia, con un perfil cosmopolita, ateo y materialista, sin familia tradicional, viajero, etc. (cit. F.M. Esfandiary por Bostrom 2011, 174). Este tipo de individuo es igual al de la ciencia ficción escéptico metafísica aunque en esta, tal sujeto es *obligado* a serlo, porque el Estado-nación lo modela en función de afianzar la totalización y la asunción por la autoridad maquínica del Leviatán, o sea, el poder mismo se ha espacializado en determinados cuerpos; lo contrario se da, en la misma literatura de ciencia ficción cuando los viajeros/raptados en el tiempo replantean su ejercicio de libertad, por la vía de la autoeliminación, el suicidio.

El conjunto de indicadores: paisaje, constitución de tipo de sociedad con su gobierno y determinación de ciencias y tecnologías en el caso de la ciencia ficción poshistórica andina cambia, porque el mundo del futuro, en ese que *ya se está*, es un paisaje de ruinas por efecto del paso de la Modernidad y de la Historia, en el que viven

o sobreviven individuos-naciones fragmentarios, atosigados por la violencia sistémica, reducto de voluntades que intentan subsanar las huellas de tal violencia luchando contra el sistema; no es un paisaje desolado, sino uno de muchas fisuras por las que emergen formas de contrapoder. Asimismo, se ha considerado que, si hay un gobierno, es el transnacional, es el global neoliberal que ha desestructurado la potencia del Leviatán y sobre sus fierros ha erigido un suprapoder que se vehicula desde el espacio exterior, como si la Tierra fuere una extensa fuente de recursos y fábrica de experimentos que elabora lo necesario para que solo sobreviva placenteramente una formación social reducida, una nación empresario-militar que ha afianzado su seguridad; frente a ella emergen unas identidades dispersas, unas singularidades autónomas, autosuficientes, sin referentes existenciales que se mueven entre fronteras, unas posnaciones que vendrían a ser solo la suma de determinadas identidades que pretenden restaurar al menos un reducto, el *oikos*. En cuanto a la tecnociencia, esta pasó a ser de control a una de muerte. Porque no es mantener la vida o extender el plazo de la muerte, sino eliminar la otredad considerado el verdadero obstáculo para el proyecto moderno aún vigente en el futuro hipotético. Es clave entender que, en la tensión entre formaciones sociales, unas de poder y otras separadas por su condición, estas últimas son objetos y sujetos, es decir, recursos de explotación y sujetos intercambiables y desechables. La ciencia ficción poshistórica muestra la cosificación de la vida, de los cuerpos, de las voluntades. La reducción a cosa de todo lo que es el marco de vida o de existencia es la manifestación de cómo el futuro-presente, bajo una mentalidad sociotécnica, es intrascendente, es decir, al ser humano le es quitada su capacidad de futurizar, de liberarse no solo en cuanto ser humano, sino también en cuanto ser en conjunción con *el otro*/con *su* otro, si se piensa que ese *su* es lo faltante en su relación con la vida y la Tierra.

La cuestión de la futurización (y con ella, la desfuturización) fue el concepto transversal en este estudio. Se entiende que la futurización tiene que ver con la capacidad del ser humano de poder proyectarse imaginándose en el futuro partiendo del principio que él “es el único en el reino de los seres vivos que sabe que hay futuro” (Innerarity 2009, 11). La idea de futuro es uno de los contenidos esenciales de la ciencia ficción (lo que implica que hay otros subdiscursos más allá de los expuestos acá) si bien en lo especulativo, sobre todo en lo proyectivo, que a la par se condensa en la fórmula con que Suvin la definió: literatura de distanciamiento cognitivo que representa/produce

un *novum* o, según mi perspectiva, *literatura que, al partir de una realidad, hipotetiza sus problemas, especulando y proyectándolos en el mundo del futuro posible, para que nos demos cuenta desde ese horizonte lo que no es posible ver en la realidad y el momento actual: lo nuevo que puede aproximarse o que ya se vive sin que haya conciencia de ello*. Y lo nuevo, según Augé, siempre es “tributario de una interrogación sobre la libertad” (2012, 28), más si la libertad encierra el deseo de abrazar la verdad (B. Spinoza cit. por Augé 2012, 30). Y ¿qué es la libertad? Polo postula que es

la capacidad de no desfuturizar el futuro. En el tiempo de una vida animal, o en el tiempo como transcurso, el futuro se desfuturiza, deja de ser futuro porque pasa a ser presente y a ser pasado; la no desfuturización del futuro es el mantenimiento de la novedad sin decaimiento de su carácter de novedad, lo contrario de la anamnesis platónica. Platón no sabía lo que era la libertad. (2005, 28)

La contingencia del persistente devenir hace que la idea de futuro se disipe, sea efímera, lo que se expresa en la desfuturización actual y es allá donde se prueba el problema de las sociedades posmodernas contemporáneas que cada vez más redujeron o confundieron el horizonte del futuro con el paisaje del presente, además determinándolo con el paisaje de ruinas del pasado. Un inconveniente incluso más próximo es el hecho que el futuro de pronto se ha tornado, para muchas de las nuevas generaciones, en el paisaje de ruinas, un horizonte innecesario, un “no-lugar”, si acogemos la expresión de Augé: un lugar no antropológico, de vivencia inocua, sin identidad, sin historia, areferencial (1996b, 83 y 112). El bloqueo de futuro lo leímos sobre todo en la ciencia ficción poshistórica con sus representaciones de mundos y personajes puestos en el límite o mundos que, si bien se refundan, pretenden el arcaísmo futurista.

Pero ese proceso, tal como constató, ya había iniciado con el dilema planteado por los imaginarios de los mundos totalitarios y sus tecnologías de control que postulaban el cumplimiento cabal del deseo civilizatorio de la Modernidad logrado en la representación de futuro, como en la ciencia ficción escéptico metafísica. El arco sociohistórico planteado por la ciencia ficción andina entre un horizonte de expectativas que rompía con lo atávico en relación con un mundo futurizado visto como destruido es la exposición de la tensión de cómo el *novum*, la novedad libertaria parece no resistir a los regímenes políticos ficcionalizados, los cuales, pese a las promesas de una vida utópica, terminan reemplazando tales promesas, gracias a ese devenir constante, por los mandatos fehacientes de eliminar la misma libertad por la que se luchaba.

Es clave que las novelas analizadas, en su mayoría, si bien aluden a la *Utopía* de More, en general se remiten a *La República* de Platón; este hecho significa que el modelo de ciudad de palabras, de *emplazamiento de experiencia de futuro* de la literatura anticipativa, muestra un mundo ordenado y regido por constricciones, por normalizaciones, por la falta de libertad en el mismo sentido que Polo señala (2005, 28). Y eso es lo que el positivismo y el liberalismo en definitiva postulaban en los tiempos modernos, porque si se pretende pensar en el liberalismo (y sus correlatos) como la salida a los problemas, dado que todo se deja en manos de los individuos, es por el juicio interesado de estos que la sociedad termina segregando u ocultando a quienes son los vergonzantes rostros de las otredades. Nótese, de este modo, que en la literatura de ciencia ficción andina los rostros de las naciones originarias, de las mujeres, de otras identidades, etc., son subsumidas, pero en el peor de los casos, son sujetos ignorados y además experimentales. Lo que se debe denunciar es el rostro de la nación masculina, la nación de individuos hombres, las cabezas del rebaño que obligan a las otras naciones e identidades subalternizadas a marchar con el ritmo que les imponen sus formaciones de poder, imposibilitando más bien que aquellos se *encuentren* realmente con lo nuevo (Polo 2005, 30), haciéndoles creer lo contrario. Encontrarse con lo nuevo en la ciencia ficción andina no es necesariamente toparse con las innovaciones, las ciencias y las tecnologías que pueden volvernos a los tiempos adánicos, sino con la *verdad* que conlleva la libertad, la verdad, que “es lo siempre abierto, lo nuevo, [...] lo oculto [que] no es lo todavía no encontrado lo que no es todavía una novedad, pero lo será. [Cuando se futuriza el futuro] esto se puede llamar [...] trascender” (2005, 30).

En la ciencia ficción andina los modelos de futuro *dominan* el futuro. Y ese es problema de la Modernidad. Se ha aprendido a dominar la naturaleza, la producción, la vida y ahora con la biotecnología, el horizonte parece ampliarse, llevando al ser humano de transhumano a poshumano, uno modificado, uno que es producto de la ingeniería y el algoritmo que reescriben en el ADN de la vida las nuevas condiciones de existencia para pocos, usando para el caso la sangre de las totalidades. Tal dominio para Polo es un ejercicio soberano de irreflexión: “¿No hay algo de imprudente en el intento de dominar nuestra temporalidad?” (2005, 38); es decir, tomando en cuenta esta premisa filosófica, ¿acaso la ciencia ficción andina, quizá replicando a la literatura de ciencia ficción desde Wells, al ponernos frente a esos mundos posibles, al mismo tiempo no nos despiertan la

conciencia de que el dominio del tiempo futuro es la presentación del dominio de la libertad? No es que en el futuro la libertad sea eso, albedrío logrado, individualizado, sino la constitución en tiempo eterno del propio mal. La libertad futurizada en realidad está desfuturizada, *des-localizada*, *des-emplazada*, vaciada de la experiencia de *ser* en un mundo, al modo de Messeri (2016, 5): por eso, los sueños hacen volver a la realidad o la muerte trunca lo que ha sido posible, o la banalidad del mal se impone como política, o el límite del mal ha provocado un mundo h́iperpoblado de violencia, etc.

Los emplazamientos sociotécnicos o mundos mirados por efecto del distanciamiento cognitivo, los señalé, están filtrados por “lentes”: panóptico, escópico, demoscópico, hasta llegar a la exotopía. Pero las miradas a esos futuros tienen la paradoja de *ir y estar* en aquellos mundos. Bauman señala que “el futuro, por supuesto, es también un país extranjero” (2017, 61); mejor dicho, el futuro, es una nación extraña, una nación extrañada. Con la lectura, el extrañamiento del presente al futuro y el futuro como imaginario nos situó en el seno de ciertas sociedades con sus formas organizativas bajo el dominio de las ciencias y las tecnologías; a su vez, el país extranjero, en principio exótico (en el sentido de visto siempre desde la exterioridad), nos obligaba a identificarnos, a ser parte de sus formas organizativas. Más allá del juego cambiante de narradores y narratarios, lo que importa es el viaje/rapto/nacimiento hacia/por/en una *nación*. Este término ha sido otro de los conceptos clave en el estudio. Desde ya se tenía que evidenciar cómo hay naciones futurizadas o desfuturizadas, es decir, naciones que conquistaron *su* libertad o naciones que *bloquearon su* futuro o *constrañeron* a otras borrándoles la posibilidad de futuro.

Ya señalé respecto a la nación los conceptos inspiradores. Pero en la lectura he ido prefiriendo las enunciaciones “comunidad política” y “comunidad intencional” hasta la idea de “comunidad ética”; en el estudio de la ciencia ficción, en cómo ella representa las formaciones sociales en torno a un ideal que les organiza, la diferencia es importante. Porque una es la comunidad que, en efecto, aspira a una patria *distinta*, una *politeia* (que para mí difiere de la república, el Estado, etc.), si pensamos en la filosofía clásica griega. La *politeia* recubre, normaliza, institucionaliza a la comunidad política hasta hacerla intencional, es decir, *otra*. Pero ya en el siglo XX, en Latinoamérica, el modelo del Estado-nación más bien emula a aquellas europeas y la norteamericana, donde la comunidad intencional imaginaria, si bien persiste, al mismo tiempo es política

(por contradictorio que esto sea): en su seno pervive la promesa de futuro, la futuricidad, y la conflictividad que desata su proyecto histórico. Un nuevo problema surge, sin embargo, hacia finales del siglo XX y comienzos del XXI con la posnación y, como tal, con el posicionamiento político, como la repolitización de sectores de la sociedad, de formaciones sociales hasta entonces relegadas, cuando ya no se puede hablar de Estado o de *politeia* otra, sino un concierto (a veces ruidoso) de naciones cada cual tratando de restaurar o de pensar otras formas de relación con el futuro.

C. Lefort, dice que tal relación es lo que se llama historicidad: “relación general que los hombres mantienen con el pasado y el porvenir” (cit. por Delacroix 2010, 40) o lo que ya había apuntado con Jameson y Hartog, la idea de futuro deseado o alternativo. Mientras la sociedad, por efectos de los vaivenes políticos, ha desfuturizado el futuro, la ciencia ficción, por vía de hacernos visitar el país extraño, trata de hacernos conscientes de nuevo sobre la necesidad de volvernos a relacionar con el futuro; ya que no se puede considerar a las tramas como meros reflejos de la realidad, hay que pensar de ellas posibilidades prospectivas, como escenarios a los que se derivaría si es que el llamado régimen de historicidad, como especie de figuración del proyecto político, como modelo (Delacroix 2010, 41) permite la reflexividad histórica, o sea, un modo del pensamiento dialéctico en el que se aprende de algún objeto cultural (Jameson 1989, 88), como vendría a ser en nuestro caso la literatura objeto de este estudio. Para Barthes la reflexividad incluso es “la mirada de un lenguaje vuelta sobre sí misma” (2002a, 212), cuestión que nos conecta con la idea de que todo pensamiento o la misma ciencia ficción enzarza su propia crítica, la que nos hace producir criterios o conceptos, al modo de la representación como en Hall.

Esto nos devuelve al punto de partida de esta parte; tal historicidad o futuricidad es también una cuestión antropológica: la reflexividad histórica (a diferencia de la reflexión histórica) aplicada a la ciencia ficción andina, es la posibilidad de repensar las estrategias del presente en función de futuro supuestas como válidas, a sabiendas que las estrategias no están en uno, en la nación “suficiente”, sino en el Otro, en las naciones *otras* con sus propias historicidades más bien desligadas de todo velo con lo Occidental dominante, unas naciones que se futurizan, que combaten la desfuturización impuesta, fundando sus propios territorios donde se alojarían las comunidades éticas. La reflexividad histórica en la ciencia ficción nos pone ante el rostro del Otro, del extraño,

del *alien*, si pensamos de este como el individuo/cultura originaria o el latinoamericano enraizado, el extranjero para las formaciones sociales de poder que prefieren identificarse, no obstante vivir en el continente, con el mundo transnacional. Entonces, digamos que el Otro puede tener (y tiene) el rostro de futuridad (si pensamos que nosotros somos la actualidad y el presente). Y ese rostro del Otro ahora es el de “la libertad [...] caracterizada como comienzo sin antecedentes, sin condiciones previas, un discontinuo de comienzos libres, novedad” (Polo 2005, 7).

Es rostro Otro es la prefiguración de la *comunidad que viene* (que siempre está a la puerta, un paso más allá de lo contemporáneo) que para Agamben es el *cualsea*: es el de la singularidad, un “ser *tal cual es*” (2006, 11), indiferente, dice él, a una nominación institucional o cultural (indígena, ecuatoriano, anarquista, etc.), pero no por ello capaz de regenerar lo político. Este ser andino futurista y futurizador, lo hemos visto, es más radical en la ciencia ficción poshistórica porque, desidentificado con el horizonte de expectativas además bloqueado, refunda; su menor radicalidad, no por ello potente, se da en las utopías fundacionales por ser un viajero que igualmente trae cargado en su cuerpo un sueño, y adquiere con ello la posibilidad de lo nuevo. En cualquiera de los casos, el *cualsea*, también de la ciencia ficción andina, “es el suceso de un afuera” (2006, 57), el ente posible que también conlleva/trae el *novum* de la libertad. Por algo, Messeri, al tomar en cuenta la tesis de R. Markley en sentido que la ciencia ficción es una “simulación histórica” (cit. por Messeri 2016, 67), dice que, aunque solo en tal literatura se represente (como hipótesis) la experiencia del lugar, “en sí *estimula* a pensar la posible experiencia del futuro. La simulación no imita; lo genera” (Messeri 2016, 67). Cabe entonces la pregunta: ¿la ciencia ficción andina, como imaginación de lo planetario, o sea, la imaginación de la experiencia del nuevo *topoi*, como antropología especulativa, es decir, como comprensión de la otredad futura, genera la representación de un ser humano andino, con su sueño de libertad en un emplazamiento distinto a lo dado, un lugar que no tiene que ver con la Modernidad?

BIBLIOGRAFÍA

- Abad Faciolince, Héctor. 2003. *Angosta*. Bogotá: Planeta.
- . 2014. *Angosta*. Bogotá: Seix Barral.
- Abraham, Carlos. 2012. «La ciencia ficción peruana». *Revista Iberoamericana* 78 (238):407-23.
- Abramson, Pierre Luc. 1999. *Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX*. Traducido por Jorge Padín Videla. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Adolph, José B. 1984. *Mañana, las ratas*. Lima: Mosca Azul y Cedep.
- Adorno, Theodor. 1971. *La ideología como lenguaje*. Traducido por Justo Pérez Corral. Madrid: Taurus.
- Adorno, Theodor, y Max Horkheimer. 2004. *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Traducido por Juan José Sánchez. 6a. Madrid: Trotta.
- Agamben, Giorgio. 2000. *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos.
- . 2001a. *Estancias: la palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Traducido por Tomás Segovia. Pre-textos Ensayo 226. Valencia: Pre-Textos.
- . 2001b. *Medios sin fin: notas sobre la política*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos.
- . 2003. *Homo sacer I: el poder soberano y la nuda vida*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos.
- . 2004. *Estado de excepción: Homo sacer, II, I*. Traducido por Flavia Costa y Ivana Costa. Filosofía e historia. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- . 2005. *El hombre sin contenido*. Traducido por Eduardo Margareto Kohrmann y Alicia Viana Catalán. Barcelona: Áltera.
- . 2006. *La comunidad que viene*. Traducido por José Luis Villacañas, Claudio La Rocca, y Ester Quirós. 2a. Valencia: Pre-Textos.

- . 2007. «La inmanencia absoluta». En *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida*, editado por Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, traducido por Flavia Costa y Edgardo Castro, 59-92. Buenos Aires: Paidós.
- . 2008. *La potencia del pensamiento: ensayos y conferencias*. Traducido por Flavia Costa y Edgardo Castro. Barcelona: Anagrama.
- . 2011. *Desnudez*. Traducido por Mercedes Ruvituso y María Teresa D'Meza. Barcelona: Anagrama.
- Aguirre Achá, José. 1923a. *Platonía: escenas de la democracia en la América Latina*. La Paz: Impr. Eléctrica.
- . 1923b. «Prólogo». En *Platonía: escenas de la democracia en la América Latina*, I-IV. La Paz: Impr. Eléctrica.
- Aínsa, Fernando. 2000. «Del espacio mítico a la utopía degradada: los signos duales de la ciudad en la narrativa latinoamericana». *Revista del Cesla* 1:23-37.
- Alarco, Eugenio. 1952. *La magia de los mundos*. Buenos Aires: Macagno, Landa y Cía.
- . 1966. *Los mortales*. Buenos Aires: Macagno, Landa y Cía.
- Alemán, Álvaro. 2007. «Ciencia ficción/Ecuador: apuntes para un comentario». *Revista Anaconda, arte y cultura*, agosto de 2007.
- Alfaro, Raquel. 2010. «Alison Spedding. De cuando en cuando Saturnina (Saturnina from time to time): una historia oral del futuro». *Bolivian Studies Journal* 15-17:346-49. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.5195/bsj.2010.17>.
- Amin, Samir. 1999. *Los fantasmas del capitalismo: una crítica de las modas intelectuales contemporáneas*. Traducido por Magdalena Holguín. Bogotá: El Áncora.
- Anderson, Benedict. 2007. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Traducido por Eduardo L. Suárez. 4a. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Anderson Imbert, Enrique. 1969. *Spanish-American Literature: A History (1910-1963)*. Vol. II. Detroit: Wayne State University Press.

- Anderson, Vaughn. 2012. «New Worlds Collide: Science Fiction's Novela de la Selva in Gioconda Belli and Santiago Páez». *Ecozon@: European Journal of Literature, Culture and Environment* 3 (2):93-105.
- Anónimo. 2014. «Cuzco de aquí a cien años». En *Lima de aquí a cien años*, editado por Marcel Velázquez Castro. Colección Bicentenario. Lima: San Marcos.
- Antezana, Alejandro. 2006. «Prólogo». En *La política agraria en la primera etapa nacional boliviana*, de Luis Antezana Ergueta, 11-15. La Paz: Plural.
- Arango Ferrer, Javier. 1940. *La Literatura de Colombia*. Vol. III. Buenos Aires: Imprenta y casa editora «Gani» y Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Instituto de Cultura Latinoamericana.
- Archila, Mauricio. 1987. *Barranquilla y el río: una historia social de sus trabajadores*. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular.
- Areco, Macarena. 2009. «Visión del porvenir, espejo del presente: panorama de la ciencia ficción chilena». *Hispanamérica* 38 (112):37-48.
- Areco, Macarena, Fernando Moreno, y Laetitia Boussard. 2013. «Políticas de la ciencia ficción en Chile: el porvenir hecho presente». En *Chile en el siglo XXI: ¿Nuevos recorridos artísticos, nuevos caminos históricos?*, editado por Benoît Santini. Santiago de Chile: Piso Diez Ediciones.
- Arenas Oyarce, Mauricio. 2013. «La articulación del fracaso en dos autores latinoamericanos: Arturo, la estrella más brillante de Reinaldo Arenas y Estrella distante de Roberto Bolaño». *Acta literaria*, n.º 47:51-67. <https://doi.org/10.4067/S0717-68482013000200004>.
- Arendt, Hannah. 2004. *Los orígenes del totalitarismo*. Traducido por Guillermo Solana. México, D.F.: Santillana-Taurus.
- . 2008. *La Promesa de la política*. Traducido por Eduardo Cañas y Fina Birulés. Barcelona: Paidós.
- . 2011. *Eichmann en Jerusalén*. Traducido por Carlos Ribalta. 6a. Barcelona: Debolsillo.
- Argemí i d'Abadal, Lluís. 2004. *Liberalismo mercantilista: un cuasi sistema*. Madrid: Síntesis.

- Aristóteles. 2003. *Poética*. Traducido por Eilhard Schlesinger y José María de Estrada. Buenos Aires: Losada.
- . 2014. *La política -Politeia-*. Traducido por Manuel Briceño Jáuregui, S.J. 7a. Bogotá: Panamericana.
- Arnold Y., Denise, y Juan de Dios Yapita. 1992. «Sallqa: dirigirse a las bestias silvestres en los Andes meridionales». En *Hacia un orden andino de las cosas*, editado por Denise Arnold Y., 175-212. La Paz: HISBOL e ILCA.
- Arriarán, Samuel. 2007. *La derrota del neoliberalismo en Bolivia*. México D.F.: Torres Asociados.
- Asimov, Isaac. 1982. *Sobre la ciencia ficción*. Traducido por Salvador Benesdra. Buenos Aires: Sudamericana.
- . 2003. *Gold: the final science fiction collection*. New York: Eos.
- . 2011. *Los robots del amanecer*. Traducido por María Teresa Segur y Hernán Sabaté. 5a. Barcelona: Debolsillo.
- Astete, Aldo. 2012. «Los Altísimos de Hugo Correa. La vigencia de un clásico». Revista digital. Chilena. 22 de julio de 2012. <http://chileniaucronica.blogspot.com/2012/07/los-altisimos-de-hugo-correa-la.html>.
- . 2015. «La mirada de Varela en Los Altísimos de Hugo Correa». Página web. Austrobórea Editores. 3 de marzo de 2015. <http://austroborea.cl/la-mirada-distopica-de-hernan-varela-en-los-altisimos-de-hugo-correa-por-aldo-astete-cuadra/>.
- Astorga, Marcelo. 1984. «La literatura fantástica chilena y Hugo Correa». *El Diario Austral*, 2 de enero de 1984, sec. Referencias críticas. http://www.bncatalogo.cl/F/?func=direct&local_base=BNC01&doc_number=207744 y <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-80001.html>.
- Augé, Marc. 1996a. *El sentido de los otros: actualidad de la antropología*. Traducido por Charo Lacalle y José Luis Fecé. Barcelona: Paidós.
- . 1996b. *Los «no lugares»: espacios del anonimato; una antropología de la sobremodernidad*. Traducido por Margarita Mizraji. Barcelona: Gedisa.

- . 2012. *Futuro*. Traducido por Rodrigo Molina-Zavalía. 2a. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Auza, Néstor. 2013. «Lamarca y “El Decálogo y la ciencia económica”». *La Economía en la historia* 31 (86):50-62.
- Ayala Mora, Enrique. 1994. *Historia de la revolución liberal ecuatoriana*. Colección Temas. Quito: Corporación Editora Nacional y Taller de Estudios Históricos.
- . 2002. «Historia y sociedad en el Ecuador decimonónico». En *Historia de las literaturas del Ecuador: Literatura de la República, 1830-1895*, editado por Diego Araujo Sánchez, III:19-54. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador y Corporación Editora Nacional.
- . 2008a. *Resumen de la historia del Ecuador*. 3a. Quito: Corporación Editora Nacional.
- . 2008b. «Simón Bolívar, atribuciones de la Cámara de Educación (1819): método que se debe seguir en la educación de mi sobrino Fernando Bolívar (1822?)». *Transatlántica de educación*, n.º 5:13-18.
- Ayllón, Virginia. 2016. «Estado y mujeres en la obra de cuatro narradoras bolivianas». *RECIAL. Revista del CIFYH, Área Letras* 7 (9):9-26. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/recial/article/view/14659>.
- Bachelard, Gastón. 1994. *El aire y los sueños: ensayo sobre la imaginación del movimiento*. Traducido por Ernestina De Champourcín. 2a. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- . 2005. *El agua y los sueños: ensayo sobre la imaginación de la materia*. Traducido por Ida Vitale. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Badiou, Alain. 2016. *En busca de lo real perdido*. Traducido por María del Carmen Rodríguez. Buenos Aires: Amorrortu.
- Balibar, Étienne. 1991. «Racismo y nacionalismo». En *Raza, nación y clase*, de Immanuel Wallerstein y Étienne Balibar, 63-110. Madrid: IEPALA Editorial.
- Balseca, Fernando. 1997. «Ciencia ficción en los Andes Ecuatorianos». En *Memorias de JALLA*, editado por R.J. Kaliman, 1:656-63. Tucumán: Instituto de Historia y de Pensamiento Argentinos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.

- Bardales, Paco. 2014. «El más contemporáneo de los escritores peruanos: José B. Adolph, escritor y visionario». *Buen salvaje*, diciembre de 2014. <https://buensalvaje.com/portada/buensalvaje-14/>.
- Barrera, Isaac J. 1979. *Historia de la literatura ecuatoriana*. Quito: Libresa.
- Barrientos, Mónica. 2013. «Cuerpos anarcobarrocos en “Impuesto a la carne” de Diamela Eltit». *Hispanamérica* 42 (126):11-17.
- Barriga López, Franklin, y Leonardo Barriga López. 1980. *Diccionario de la literatura ecuatoriana*. Vol. V. I-V vols. Guayaquil: Casa de la Cultura, núcleo Guayas.
- Barthes, Roland. 2000a. *El grado cero de la escritura: seguido de Nuevos ensayos críticos*. Traducido por Nicolás Rosa. 17a. México: Siglo XXI.
- . 2000b. *Mitologías*. 3a. Madrid: Siglo XXI.
- . 2002a. *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura*. Traducido por C. Fernández Medrano. Barcelona: Paidós.
- . 2002b. *Variaciones sobre la escritura*. Traducido por Enrique Folch González. Barcelona: Paidós.
- . 2005. *La preparación de la novela: notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1978-1979 y 1979-1980*. Editado por Beatriz Sarlo. Traducido por Patricia Willson. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bastidas Pérez, Rodrigo. 2012. «La ciencia ficción colombiana entre milenios». *Literatura: Teoría, Historia, Crítica* 14 (1):313-23.
- Bataille, Georges. 1979. *Sobre Nietzsche: voluntad de suerte*. Traducido por Fernando Savater. 2a. Madrid: Taurus.
- Baudrillard, Jean. 1980. *El intercambio simbólico y la muerte*. Traducido por Carmen Rada. Caracas: Monte Ávila Editores.
- . 2000. *El crimen perfecto*. Traducido por Joaquim Jordá. 3a. Barcelona: Anagrama.
- Bauman, Zygmunt. 2017. *Retrotopía*. Traducido por Albino Santos Mosquera. Bogotá: Paidós.
- Bautista Durán, Ruth. 2015. «Memoria y enunciaciones desde el territorio». *Estudios Bolivianos*, n.º 22 (junio):197-213.

http://www.revistasbolivianas.org.bo/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S2078-03622015000100011&lng=es&nrm=iso&tlng=es.

- Bell, Andrea. 1995. «Desde Júpiter: Chile's Earliest Science-Fiction Novel». *Science Fiction Studies* 22 (2):187-97. <http://www.jstor.org/stable/4240424> y <http://www.depauw.edu/sfs/backissues/66/Bell.html>.
- . 2011. «Chile». Editado por John Clute, David Langford, Peter Nicholls, y Graham Sleight. *The Encyclopedia of Science Fiction*. Londres: Gollancz. <http://www.sf-encyclopedia.com/entry/chile>.
- . 2014. «Desde Júpiter: Chile's Earliest Science-Fiction Novel». En *Vintage Visions: Essays on Early Science Fiction*, editado por Arthur B. Evans, 163-76. Early Classics of Science Fiction. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- . 2015. «Author: Adolph, José B.» Editado por John Clute, David Langford, Peter Nicholls, y Graham Sleight. *The Encyclopedia of Science Fiction*. Londres: Gollancz. http://www.sf-encyclopedia.com/entry/adolph_jose_b.
- Bell, Andrea, y Moisés Hassón. 1998. «Prelude to the Golden Age: Chilean Science Fiction, 1900-1959». *Science Fiction Studies* 25 (2):285-99.
- Bell, Andrea, y Yolanda Molina-Gavilán. 2003. *Cosmos Latinos: An Anthology of Science Fiction from Latin America and Spain*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Bello, Andrés. 1952. «La agricultura de la zona tórrida». En *Poesías*, I:63-74. Caracas: Ministerio de Educación, Comisión Editora de las Obras Completas de Andrés Bello y Biblioteca Nacional.
- Bellucci, Mabel. 1990. «Anarquismo, sexualidad y emancipación femenina: Argentina alrededor del 900». *Nueva Sociedad*, n.º 109 (septiembre):148-57.
- Belting, Hans. 2007. *Antropología de la imagen*. Traducido por Gonzalo Vélez Espinosa. Buenos Aires: Katz.
- Beltrán, Oscar H. 2009. «Teología y ciencia en la obra de Santo Tomás de Aquino». *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* XLVI (99):281-99.

- Benjamin, Walter. 2012. «Sobre el concepto de historia». En *Escritos políticos*, editado por Ana Useros y César Rendueles, traducido por Alfredo Brotons Muñoz y Jorge Navarro Pérez, 167-81. Madrid: Abada.
- . 2013. *El libro de los pasajes*. Editado por Rolf Tiedemann. Traducido por Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera, y Fernando Guerrero. 4a. Madrid: Akal.
- Berg, Mary. 2010. «Clorinda Matto de Turner (1852-1909): una vida de lucha contra la injusticia». En *Más allá del umbral: autoras hispanoamericanas y el oficio de la escritura*, editado por Susana Serafín, Emilia Perassi, Susana Regazzoni, y Luisa Campuzano. Madrid: Renacimiento.
- Bernal Méndez, Christian, y Penélope Vilallonga Natteri. 2005. «Siglo y medio de silencio: una apertura para “Lima de aquí a cien años” (1843)». *Ajos y zafiros: revista de literatura*, 2005.
- Bhabha, Homi K. 2010. «Narrar la nación». En *Nación y narración*, editado por Homi K. Bhabha, traducido por María Gabriela Ubaldini, 11-19. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Blanchot, Maurice. 1999. *La comunidad inconfesable*. Traducido por Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros.
- Blanco Mamani, Elías. 2005. *Enciclopedia Gesta de autores de la literatura boliviana*. La Paz: Plural y Agencia Gesta de Servicio Informativo Cultural.
- Bloch, Ernst. 1979. *El principio esperanza*. Traducido por Felipe González Vicén. Vol. II. 3 vols. Madrid: Aguilar.
- . 2004. *El principio de esperanza*. Editado por Francisco Serra. Traducido por Felipe González Vicén. Vol. I. 3 vols. Madrid: Trotta.
- . 2007. *El principio esperanza*. Editado por Francisco Serra. Traducido por Felipe González Vicén. Vol. III. 3 vols. Madrid: Trotta.
- Bobbio, Norberto. 2014. *Liberalismo y democracia*. Traducido por José Fernández Santillán. 15a. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, Norberto, Nicola Matteucci, y Gianfranco Pasquino. 2005. *Diccionario de política*. Traducido por Raúl Crisafio. 14a. Vol. II. México, D.F.: Siglo XXI.

- Boltanski, Luc, y Eve Chiapello. 2002. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Traducido por Marisa Pérez Colina, Alberto Riesco Sanz, y Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal.
- Bonifaz Ureta, Carlos. 2006. «Lima de aquí a cien años, primera parte. Julián del Portillo». *Ur[b]jes, revista de ciudad, urbanismo y paisaje*, 2006.
- Borges, Jorge Luis. 1974. «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius». En *Ficciones*, 3a., 13-36. Madrid: Emecé.
- Borón, Atilio. 2000. «Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Karl Marx». En *La filosofía política moderna: de Hobbes a Marx*, editado por Atilio Borón, 289-333. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO, Editorial Universitaria de Buenos Aires-EUDEBA.
- Bostrom, Nick. 2011. «Una historia del pensamiento transhumanista». *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, n.º 14:157-91.
- Bourdieu, Pierre. 2014. *Sobre el Estado: cursos en el Collège de France (1989-1992)*. Editado por Patrick Champagne, Remi Lenoir, Franck Poupeau, y Marie-Christine Rivière. Traducido por Pilar González Rodríguez. Barcelona: Anagrama.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse, y Tristan Platt. 2009. «Olivia Harris». *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 38 (1):170-75. <https://doi.org/10.4000/bifea.2927>.
- Bravo de Rueda, José Alberto. 2004a. «Eugenio Alarco (1908-?)». En *Latin American Science Fiction Writers: An A-to-Z Guide*, editado por Darrell B. Lockhart, 11-12. Westport, CT: Greenwood Publishing Group.
- . 2004b. «José B. Adolph (b. 1933)». En *Latin American Science Fiction Writers: An A-to-Z Guide*, editado por Darrell B. Lockhart, 3-6. Westport, CT: Greenwood Publishing Group.
- Brito, Eugenia. 1990. *Campos minados: literatura post-Golpe en Chile*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Bruner, Jerome. 1996. *Realidad mental y mundos posibles: los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Traducido por Beatriz López. 2a. Barcelona: Gedisa.

- Buck-Morss, Susan. 2005. *Hegel y Haití: la dialéctica amo-esclavo, una interpretación revolucionaria*. Traducido por Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Norma.
- Buendía, Erwin. 2012. «Julio Verne y Francisco Campos Coello: dos pioneros de la fantaciencia». En *Si alguna vez llegamos a las estrellas: escritos sobre literatura fantástica y ciencia ficción*, 191-232. Guayaquil: La Caracola.
- Bull, Malcolm. 2000. «Introducción: para que los extremos se toquen». En *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, traducido por María A. Neira Bigorra, 11-30. México: Fondo de Cultura Económica.
- Burdette, Hannah A. 2011. «Futurismo arcaizante: descolonización y anarcofeminismo en “De cuando en cuando Saturnina”». *Bolivian Studies Journal/Revista de Estudios Bolivianos* 18:115-33. <https://doi.org/10.5195/bsj.2011.48>.
- Burgos López, Campo Ricardo. 2009. *Pintarle bigote a la Mona Lisa: las ucronías*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.
- Burgos López, Campo Ricardo, y Andrea Bell. 2011. «Colombia». Editado por John Clute, David Langford, Peter Nicholls, y Graham Sleight. *The Encyclopedia of Science Fiction*. Londres: Gollancz. <http://www.sf-encyclopedia.com/entry/colombia>.
- Burns, E. Bradford. 1990. *La pobreza del progreso: América Latina en el siglo XIX*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Bury, John. 1971. *La idea del progreso*. Traducido por Elías Díaz García y Julio Rodríguez Aramberri. Madrid: Alianza.
- Bushnell, David. 1993. *The Making of Modern Colombia: A Nation in Spite of Itself*. Berkeley, LA: University of California Press.
- Butler, Andrew M. 2015. «Human Subjects-Alien Objects? Abjection and the Constructions of Race and Racism in District 9». En *Alien Imaginations: Science Fiction and Tales of Transnationalism*, editado por Ulrike Küchler, Silja Maehl, y Graeme Stout, 95-112. New York: Bloomsbury Academy, an imprint of Bloomsbury Publishing Inc.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Traducido por Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós.

- Cabezas, Juan Carlos. 2014a. «La receta fundadora de nuestra ciencia ficción». *La barra espaciadora*, 10 de marzo de 2014. <http://labarraespaciadora.com/escape/la-receta-del-futuro/>.
- . 2014b. «La Receta para viajar en el tiempo». *Revista Cartón Piedra - El Telégrafo*, 27 de julio de 2014. <http://www.telegrafo.com.ec/cultura/carton-piedra/item/la-receta-para-viajar-en-el-tiempo.html>.
- Cáceres Romero, Adolfo. 1977. *Diccionario de la literatura boliviana*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Cáceres Sánchez, Manuel. 1996. «Iuri Mijáilovich Lotman (1922-1993): una biografía intelectual». En *La semiosfera: semiótica de la cultura y del texto*, de Iuri M. Lotman, traducido por Desiderio Navarro, I:164-74. Madrid: Universitat de València y Cátedra.
- Calvo Isaza, Oscar Iván. 2010. «Literatura y nacionalismo: la novela colombiana de J. A. Osorio Lizarazo». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 36 (2):91-119.
- Campi, Alessandro. 2006. *Nación*. Traducido por Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Campos Coello, Francisco. 1885. *Galería biográfica. Hombres célebres*. Guayaquil: Imprenta de El Telégrafo.
- . 1893a. «La Receta, relación fantástica». *El Globo Literario*, 1893.
- . 1893b. «La Receta, relación fantástica». *El Globo Literario*, 1 de enero de 1893.
- . 1893c. «La Receta, relación fantástica». *El Globo Literario*, 8 de enero de 1893.
- . 1893d. «La Receta, relación fantástica». *El Globo Literario*, 15 de enero de 1893.
- . 1893e. «La Receta, relación fantástica». *El Globo Literario*, 22 de enero de 1893.
- . 1893f. «La Receta, relación fantástica». *El Globo Literario*, 29 de enero de 1893.
- . 1893g. «La Receta, relación fantástica». *El Globo Literario*, 5 de febrero de 1893.
- . 1893h. «La Receta, relación fantástica». *El Globo Literario*, 12 de febrero de 1893.
- . 1893i. «La Receta, relación fantástica». *El Globo Literario*, 19 de febrero de 1893.
- . 1893j. «La Receta, relación fantástica». *El Globo Literario*, 5 de marzo de 1893.

- . 1899. *La Receta, relación fantástica*. Guayaquil: Imprenta Rocafuerte.
- Cano, Luis C. 2006. *Intermitente recurrencia: la ciencia ficción y el canon literario hispanoamericano*. Buenos Aires: Corregidor.
- Capanna, Pablo. 2012. «Superhombres calvos, mutantes y afines». *Página/12*, 7 de enero de 2012, sec. Futuro. <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/futuro/13-2647-2012-01-07.html>.
- Čapek, Karl. 2003. *R.U.R. - La fábrica de absoluto*. Traducido por Consuelo Vázquez de Parga. Barcelona: Minotauro.
- Capote Cruz, Zaida. 2011. «Cuerpos bicentenarios (saqueados pero resistentes)». *La ventana. Revista de estudios de género* 4 (33):321-333. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1405-94362011000100013&script=sci_arttext&tlng=en.
- Cappelletti, Ángel. 2006. *La ideología anarquista*. Buenos Aires: Libros de La Araucaria.
- Caravantes García, Carlos. 1992. «El katarismo en Bolivia, hoy». En *Conquista y resistencia en la historia de América*, editado por Pilar García Jordán y Miquel Izard, 411-20. Barcelona: Edicions Universitat Barcelona.
- Carletti, Eduardo J. 2006. «“El delirio de Turing”: la ciencia ficción baja del altiplano». *Revista digital*. Axxon. 30 de diciembre de 2006. <http://axxon.com.ar/not/169/c-1690131.htm>.
- Carrasco, Patricia G. 2011. «Hagiografía e invención en Plácido (1871), novela de Francisco Campos (Dossier: La novela ecuatoriana del siglo XIX)». *Kipus* 29 (I):49-66.
- . 2012. «La persuasión de la hagiografía como expresión del romanticismo cristiano en Plácido (1871) novela de Francisco Campos». En *La novela ecuatoriana del siglo XIX*, editado por Flor María Rodríguez Arenas, 51-73. Doral, FL.: Stockcero, Inc.
- Carreño Bolívar, Rubí, ed. 2009. *Diamela Eltit: redes locales, redes globales*. Madrid: Iberoamericana, Vervuert y Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Carrillo Pastor, Giuliana. 2010. «El texto intruso en “Lima de aquí a cien años” (1843)». *Boletín IRA*, n.º 35:41-65.

- Castells, Manuel. 1999. *Globalización, identidad y Estado en América Latina*. Temas de desarrollo humano sostenible 1. Santiago de Chile: Ministerio Secretaría General de la Presidencia y PNUD.
- Cavalletti, Andrea. 2010. *Mitología de la seguridad: la ciudad biopolítica*. Traducido por María Teresa D'Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Cavieres, Eduardo. 2001. «Anverso y reverso del liberalismo en Chile, 1840-1930». *Historia (Santiago)* 34:39-66. <https://doi.org/10.4067/S0717-71942001003400002>.
- Cerutti, Horacio. 2011. *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Chartier, Roger. 1996. *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*. Traducido por Claudia Ferrari. Barcelona: Gedisa.
- Châtelet, François, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Pierre Clastres, Roger Dadoun, Serge Lecalire, Maurice Nadeau, y Raphaël Pividal. 2005. «[Debate] Deleuze y Guattari se explican...». En *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)*, de Gilles Deleuze, editado por David Lapoujade, traducido por José Luis Pardo, 279-96. Valencia: Pre-Textos.
- Chatterjee, Partha. 2008. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Traducido por Rosa Vera y Raúl Hernández Asensio. Buenos Aires: Siglo XXI y CLACSO ediciones.
- Chevalier, Jean, y Alain Gheerbrant. 2009. *Diccionario de los símbolos*. Traducido por Manuel Silvar y Arturo Rodríguez. 2a. Barcelona: Herder.
- Ciriza, Alejandra. 2000. «A propósito de Jean Jacques Rousseau Contrato, educación y subjetividad». En *La filosofía política moderna: de Hobbes a Marx*, editado por Atilio Borón, 77-109. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO, Editorial Universitaria de Buenos Aires-EUDEBA.
- Cirlot, Juan. 2005. *Diccionario de símbolos*. 9a. Madrid: Siruela.
- Civico, Aldo. 2015. *The Para-State: An Ethnography of Colombia's Death Squads*. Univ. of California Press.

- Claeys, Gregory. 2017. *Dystopia: A Natural History: A Study of Modern Despotism, Its Antecedents, and Its Literary Diffractions*. Oxford, U.K.: Oxford University Press.
- Clute, John, David Langford, Peter Nicholls, y Graham Sleight, eds. 2014. *The Encyclopedia of Science Fiction*. Londres: Gollancz. <http://www.sf-encyclopedia.com>.
- Cohen Agrest, Diana. 2007. *Por mano propia: estudio sobre las prácticas suicidas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Coll, Edna. 1992. *Índice informativo de la novela hispanoamericana. El Altiplano (Bolivia, Ecuador, Perú)*. Vol. V. Río Piedras: Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico.
- Comparato, Vittor Ivo. 2006. *Utopía*. Traducido por Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Coppola, Francis Ford. 1979. *Apocalypse Now*. Film. Drama, Guerra. EE.UU. <http://www.imdb.com/title/tt0078788/>.
- Córdoba Cornejo, Antonio. 2011. *¿Extranjero en tierra extraña?: el género de la ciencia ficción en América Latina*. Literatura 108. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Correa, Hugo. 1959. *Los Altísimos*. Santiago de Chile: Del Pacífico.
- . 1983. *Los Altísimos*. 3a. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso.
- Cortés, Miguel Ángel, y Xavier Reyes Matheus. 2012. *Era cuestión de ser libres: doscientos años del proyecto liberal en el mundo hispánico*. Madrid: Turner.
- Crespo Toral, Remigio. 1914. «Nuestros novelistas (Un capítulo de la historia literaria)». Folleto. Guayaquil: Imprenta de El Tiempo.
- Csicsery-Ronay, Istvan. 2008. *The Seven Beauties of Science Fiction*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.
- Cuesta Abad, José Manuel. 1995. *Ficciones de una crisis: poética e interpretación en Borges*. Biblioteca románica hispánica 392. Madrid: Gredos.
- De Certeau, Michel. 2000. *La Invención de lo cotidiano: artes de hacer*. Editado por Luce Giard. Traducido por Alejandro Pescador. 2a. Vol. I. 2 vols. México, D.F.: Universidad

Iberoamericana, Departamento de Historia; Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

De Francisco, Andrés. 2000. «El “mundo feliz” del liberalismo». *Cuadernos de relaciones laborales* 16:77-97.

De Jouvenel, Huges. 2004. *Invitation à la prospective/Invitación a la prospectiva*. Futuribles: Innovación y prospectiva. Lima: Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica (CONCYTEC), Pontificia Universidad Católica del Perú y Ministerio Francés de Asuntos Exteriores.

De la Quintana Condarco, Raúl, y Ramiro Duchén Condarco. 1992. *Pasión por la palabra: el periodismo boliviano a través de sus protagonistas*. La Paz: Producciones CIMA.

De Vivanco Roca, Lucero. 2010. «Apocalipsis (post-Bicentenario) en la Ciudad de Lima Representaciones de la “modernidad” y la “nación” en “Mañana, las ratas” de José B. Adolph». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 36 (71):237-54.

———. 2013. «“Pares-dispares”: dinámicas de simbolización de la violencia política en la literatura peruana (1980 al presente)». En *Memorias en tinta: ensayos sobre la representación de la violencia política en Argentina, Chile y Perú*, editado por Lucero De Vivanco Roca, 333-61. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.

———. 2014. *Historias del más acá: imaginario apocalíptico en la literatura peruana*. Lengua y sociedad. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Del Portillo, Julián M. 1843. *Lima de aquí a cien años*. Lima: Imprenta de El Comercio.

———. 2005. «Lima de aquí a cien años (Folletín-1843)». *Ajos y zafiros: revista de literatura*, 2005.

———. 2006. «Folletín. Lima de aquí a cien años». *Ur[b]es, revista de ciudad, urbanismo y paisaje*, 2006.

———. 2014. *Lima de aquí a cien años*. Editado por Marcel Velázquez Castro. Colección Bicentenario. Lima: San Marcos.

Delacroix, Christian. 2010. «Genealogía de una noción». En *Historicidades*, editado por Christian Delacroix, François Dosse, y Patrick Garcia, traducido por Víctor Goldstein, 31-50. Buenos Aires: Waldhuter.

- Deleuze, Gilles. 2010. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Traducido por Equipo Editorial Cactus. 2a. Clases. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. 2002. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por José Vásquez Pérez y Uzvbelina Larraceleta. 5a. Valencia: Pre-Textos.
- Delgado Parrado, Guillermo. 2015. «Suma Qamaña – Sumaq Kawsay, vivir en socionatura». En *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*, editado por Silvia Rivera Cusicanqui y Virginia Aillón, 291-316. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Déotte, Jean-Louis. 2013. *La época de los aparatos*. Traducido por Antonio Oviedo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Derrida, Jacques. 1998. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Traducido por José Miguel Alarcón y Cristina De Peretti. 3a. Madrid: Trotta.
- . 2011. *Khôra*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu.
- . 2012. *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Traducido por Grupo Decontra. 2a. Barcelona: Paidós.
- Desrosiers, Sophie. 1997. «Lógicas textiles y lógicas culturales en los Andes». En *Saberes y memorias en los Andes: in memoriam Thierry Saignes*, editado por Thérèse Bouysse-Cassagne, 97:325-50. Travaux de l'Institut français d'études andines. Lima: Institut des hautes études de l'Amérique latine e Institut français d'études andines.
- DeVries, Scott M. 2013. *A History of Ecology and Environmentalism in Spanish American Literature*. Lanham, Maryland: Bucknell University Press and Rowman & Littlefield.
- Di Filippo, Josefina. 2003. *La sociedad como representación: paradigmas intelectuales del siglo XIX*. Buenos Aires: Siglo XXI y Universidad de Belgrano.
- Dick, Philip K. 1995. «My definition of science fiction (1981)». En *The shifting realities of Philip K. Dick. Selected literary and philosophical writings*, editado por Lawrence Sutin, 99-100. New York: Vintage Books.

- Díez Fischer, Agustín Ricardo. 2012. «Crisis, ciudad y representación Imagen urbana en el proyecto Ex-Argentina». *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico* 6 (1):269-78. <http://www.intersticios.es/article/view/9870>.
- Dodd, Stuart C. 1947. «Standards for Surveying Agencies». *The Public Opinion Quarterly* 11 (1):115-30. <http://www.jstor.org/stable/2745671>.
- Dubos, René. 1996. *Los sueños de la razón: ciencia y utopías*. Traducido por Juan Almela. 2a. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Echevarría, Evelio. 1973. *La novela social de Bolivia*. Estudios Literarios Bolivianos. La Paz: Difusión.
- Echeverría, Bolívar. 1991. «Modernidad y capitalismo (Quince tesis)». En *Debates sobre modernidad y postmodernidad*, editado por Julio Echeverría, 73-122. Quito: Editores Unidos Nariz del Diablo.
- . 1998. *Valor de uso y utopía*. México, D.F.: Siglo XXI.
- . 2011a. *La modernidad de lo barroco*. 2a. México, D.F.: Era.
- . 2011b. «La nación posnacional». En *Ensayos políticos*, editado por Fernando Tinajero Villamar, 223-32. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados.
- Eco, Umberto. 2000. «Los mundos de la ciencia ficción». En *De los espejos y otros ensayos*, traducido por Cárdenas Moyano, 185-92. Barcelona: Lumen.
- . 2013. *Historia de las tierras y los lugares legendarios*. Traducido por María Pons Irazzábal. Barcelona: Lumen y Random House Mondadori.
- . 2014. *Los límites de la interpretación*. Traducido por Elena Lozano Miralles. Barcelona: Random House Mondadori.
- Eisenstein, Sergei. 2004. «Stereoscopic Films». En *Problems of Film Direction*, 77-84. Honolulu, Hawaii: University Press of the Pacific.
- Elías, Norbert. 1997. *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Traducido por Ramón García Cotarelo. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

- Elmore, Peter. 2013. «2066: La autoría en el tiempo del límite». En *Bolaño salvaje*, editado por Edmundo Paz Soldán y Gustavo Faverón Patriau, 2a., 279-312. Candaya ensayo 2. Avinyonet del Penedès, Barcelona: Candaya.
- Eltit, Diamela. 2010a. *Impuesto a la carne*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- . 2010b. *Impuesto a la carne*. 2a. Santiago de Chile: Seix Barral.
- . 2014. *Emergencias: escritos sobre literatura, arte y política*. Editado por Leonidas Morales. Buenos Aires: Seix Barral y Planeta.
- Errázuriz, Luis Hernán. 2009. «Dictadura militar en Chile: antecedentes del golpe estético-cultural». *Latin American Research Review* 44 (2):136-57.
- Escobar-Mesa, Augusto. 2006. «“Angosta” de Héctor Abad Faciolince: los check-points o el nuevo “locus terribilis”». *Inti. Revista de Literatura Hispánica*, n.º 63/64:3–20.
- Escudero, Jesús Adrián. 2009. *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- Esposito, Roberto. 2003. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Traducido por Carlo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu.
- . 2005. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Traducido por Lucio Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu.
- . 2006. *Categorías de lo impolítico*. Traducido por Roberto Raschella. Buenos Aires: Katz.
- . 2011. *Bíos: biopolítica y filosofía*. Traducido por Carlo Molinari Marotto. 2a. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esquirol Ríos, Miguel. 2005. «Ficção Científica Boliviana». Revista digital. E-nigma. 15 de mayo de 2005. <http://e-nigma.com.pt/artigos/fcboliviana.html>.
- . 2009. «Ciencia Ficción Boliviana (I)». Revista digital. Ciencia Ficción y Fantasía en Bolivia. junio de 2009. <http://cffbolivia.blogspot.com/2009/06/ciencia-ficcion-boliviana-i.html>.
- Fallas Arias, Teresa. 2013. «Impuesto a la carne: la irrupción de una escritura antiedípica y anárquica, desde la abyección del cuerpo femenino». *Revista de Filología y Lingüística*

- Fernández Galiano, Manuel. 2003. «Introducción: la génesis de La República». En *La República*, de Platón, traducido por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, 4a., 7-59. Madrid: Alianza.
- Fernández Luna, Bibian Paola, Paula Andrea Marín Colorado, y Edilson Silva Liévano. 2009. «Héctor Abad Faciolince: posmodernidad nostálgica e hiperrealismo neoquínico como toma de posición en el campo de la novela colombiana». En *Independencia, independencias y espacios culturales: diálogos de historia y literatura*, editado por Carmen Elisa Acosta Peñaloza, César Augusto Ayala Diago, y Henry Alberto Cruz Villalobos, 259-74. Biblioteca abierta - Estudios interdisciplinarios. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas y Asociación de Colombianistas.
- Fernández Nadal, Estela. 1995. «La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana». En *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, editado por Arturo Andrés Roig y Equipo de Historia de las Ideas del Centro de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Mendoza, 27-47. San Juan: Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan.
- Ferreras, José Ignacio. 1972. *La novela de ciencia ficción*. Madrid: Siglo XXI.
- Ferrero, Adrián. 2012. «Review: Impuesto a la carne». *Chasqui* 41 (1):201–203.
- Figuroa, Pedro Pablo. 1897. *Diccionario biográfico de Chile*. 4a. Vol. 2. 3 vols. Diccionario biográfico de Chile. Santiago de Chile: Imprenta I Encuadernación Barcelona.
- Flores, Carlos Alberto. 1943. *Apuntes biográficos del Dr. Francisco Campos*. Guayaquil: Ministerio de Educación del Ecuador.
- Flusser, Vilém. 1998. *Hacia una filosofía de la fotografía*. Traducido por Eduardo Molina. México: Trillas y Sigma.
- Forster, Ricardo. 2014. *La travesía del abismo: mal y modernidad en Walter Benjamin*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 1968. «La proto-fábula». En *Verne: un revolucionario subterráneo*, de AA.VV., traducido por Noé Jitrik, 37-47. Buenos Aires: Paidós.

- . 1978. *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Traducido por Francisca Perujo. México, D.F.: Siglo XXI.
- . 1996. *La vida de los hombres infames*. Traducido por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. La Plata: Altamira.
- . 1998. *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. Traducido por Martí Soler. 4a. Vol. 2. 3 vols. Buenos Aires: Siglo XXI.
- . 1999. *El orden del discurso*. Traducido por Alberto González Troyano. Barcelona: Tusquets.
- . 2000a. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Traducido por Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós.
- . 2000b. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Traducido por Aurelio Garzón del Camino. 12a. Madrid: Siglo XXI.
- . 2002a. *Historia de la locura en la época clásica*. Traducido por Juan José Utrilla. 9a. Vol. I. 2 vols. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 2002b. *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*. Editado por Frédéric Gros. Traducido por Horacio Pons. 2a. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 2003. *Arqueología del saber*. Traducido por Aurelio Garzón del Camino. 21a. México, D.F.: Siglo XXI.
- . 2005. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Editado por Jacques Lagrange. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2006. *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Editado por Michel Senellart. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2007. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)*. Editado por Michel Senellart, François Ewald, y Alessandro Fontana. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- . 2008. *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Editado por Mauro Bertani. Traducido por Horacio Pons. 4a. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2010a. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Editado por Frédéric Gros. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2010b. *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Traducido por Víctor Goldstein. Buenos Aires: Nueva visión.
- . 2010c. «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método». En *Obras esenciales*, traducido por Miguel Morey, Fernando Álvarez-Uría, Julia Varela, y Ángel Gabilondo Pujol, 597-610. Barcelona: Paidós.
- . 2010d. «Introducción a L. Binswanger». En *Obras esenciales*, traducido por Miguel Morey, Fernando Álvarez-Uría, Julia Varela, y Ángel Gabilondo Pujol, 61-108. Barcelona: Paidós.
- . 2010e. «Las mallas del poder». En *Obras esenciales*, traducido por Miguel Morey, Fernando Álvarez-Uría, Julia Varela, y Ángel Gabilondo Pujol, 889-905. Barcelona: Paidós.
- . 2010f. «Un placer tan sencillo». En *Obras esenciales*, traducido por Miguel Morey, Fernando Álvarez-Uría, Julia Varela, y Ángel Gabilondo Pujol, 857-59. Barcelona: Paidós.
- . 2010g. «Verdad y poder: entrevista con M. Fontana». En *Obras esenciales*, traducido por Miguel Morey, Fernando Álvarez-Uría, Julia Varela, y Ángel Gabilondo Pujol, 379-91. Barcelona: Paidós.
- Gance, Abel. 1927. *Napoleon*. Film. Biografía, Drama, Historia. Francia. http://www.imdb.com/title/tt0018192/?ref_=nv_sr_1.
- García-Huidobro, Beatriz. 2010. «Impuesto a la carne». *Mensaje*, 2010.
- Gazmuri R., Cristián. 2012. *Historia de Chile, 1891-1994: política, economía, sociedad, cultura, vida privada, episodios*. Ensayos & estudios. Santiago de Chile: Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile y RIL editores.

- Gellner, Ernest. 2008. *Naciones y nacionalismo*. Traducido por Javier Setó. 3a. Madrid: Alianza.
- Giddens, Anthony. 2001. *Sociología*. Traducido por Teresa Alberó, Jesús Alborés, Ana Balbás, José Antonio Olmeda, José Antonio Pérez Alvajar, y Miguel Requena. 3a. Madrid: Alianza.
- Ginway, M. Elizabeth, y J. Andrew Brown, eds. 2012. *Latin American Science Fiction: Theory and Practice*. New York: Palgrave Macmillan.
- Giorgi, Gabriel. 2009. «Política del monstruo». *Revista Iberoamericana* 75 (227):323–329. <http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/download/6575/6751>.
- Gisel, Pierre. 2001. «Prólogo». En *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología*, de Paul Ricoeur, traducido por Irene Agoff, 3a., 9-19. Colección Nómadas. Madrid: Amorrortu.
- Goić, Cedomil. 1959. «Hugo Correa: Los Altísimos». *Revista de libros*, 30 de agosto de 1959. <http://www.puerto-de-escape.cl/2011/%C2%A1descubrimos-la-primera-critica-sobre-los-altisimos-1959-de-hugo-correa/>.
- . 1992. *Los mitos degradados: ensayos de comprensión de la literatura hispanoamericana*. Amsterdam: Rodopi.
- Gómez Amigo, Santiago, y Mikel Lejarza Ortiz. 2013. *Televisores cuadrados, ideas redondas: algunas historias de la televisión*. Madrid: Planeta.
- Gómez de Silva, Guido. 2001. *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. 2a. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Gómez-Muller, Alfredo. 2014. «Introducción: la anarquía, una modernidad política alternativa». En *Anarquismo: lo político y la antipolítica*, editado por Alfredo Gómez-Muller, 7-17. Biblioteca Pensamiento y Futuro. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- González Arana, Roberto, y Ivonne Molinares Guerrero. 2013. «Movimiento obrero y protesta social en Colombia: 1920-1950». *Historia Caribe*, n.º 22:167-93.
- González Echevarría, Roberto. 2011. *Mito y archivo: una teoría de la narrativa latinoamericana*. 2a. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- González Frías, Federico. 2004. *Las utopías renacentistas: esoterismo y símbolo*. Buenos Aires: Kier.
- González García, José María. 1998. *Metáforas del poder*. Madrid: Alianza.
- González Imaz, Marcelo. 2013. «El síntoma en la clínica psicoanalítica». *Itinerario* 7 (14):1-17. <http://bit.ly/2sfuBze>.
- González Matas, Enrique. 1987. «Modelo estructural de análisis de las utopías sociales». *Baética: Estudios de arte, geografía e historia*, n.º 10:355-64.
- Goodman, Nelson. 1990. *Maneras de hacer mundos*. Traducido por Carlos Thiebaut. Madrid: Visor.
- Green, Mary. 2007. *Diamela Eltit*. New York: Tamesis Books.
- Green, W. John. 2013. *Gaitanismo, liberalismo de izquierda y movilización popular*. Traducido por Juan Julián Caicedo Montes de Oca. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT y Banco de la República.
- Griego y Bavio, Alfredo. 2016. «Going Native: Multicultural Migrancy in Some Contemporary Bolivian Literature». En *Migrancy and Multilingualism in World Literature*, editado por K. Alfons Knauth y Ping-hui Liao, 107-16. Berlin: LIT Verlag Münster.
- Guattari, Félix. 2004. *Plan sobre el planeta: capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Traducido por Marisa Pérez Colina, Raúl Sánchez Cedillo, Joseph Sarret, Miguel Norambuena, y Lluís Mara Todó. Madrid: Traficantes de sueños.
- Guitarte, Guillermo L. 1997. «El nombre de Colombia». *Anuario de Letras. Lingüística y Filología* 35:237-51. <https://revistas-filologicas.unam.mx/anuario-letras/index.php/al/article/view/821>.
- Gutiérrez León, Anabel. 2011. «Después del Pachakuti. Tiempo mitológico aymara y ciencia ficción». *Mitologías hoy: Revista de pensamiento, crítica y estudios literarios latinoamericanos.*, n.º 3:75-84.
- Guzmán, Augusto. 1938. *Historia de la novela boliviana*. Biblioteca de la Revista «México». La Paz: Universo.
- . 1955. *La novela en Bolivia: proceso 1847-1954*. La Paz: Librería Editorial Juventud.

- . 1973. *Panorama de la novela en Bolivia: (proceso 1834-1973)*. Librería Editorial Juventud.
- Habermas, Jürgen. 2006. *El Occidente escindido: pequeños escritos políticos X*. Traducido por José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta.
- . 2007a. «Identidad nacional e identidad posnacional (Entrevista con J.M. Ferry)». En *Identidades nacionales y postnacionales*, traducido por Manuel Jiménez Redondo, 3a., 111-21. Madrid: Tecnos.
- . 2007b. *Identidades nacionales y postnacionales*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. 3a. Madrid: Tecnos.
- Hall, Stuart. 1997. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres: SAGE Publications.
- . 2010. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh, y Víctor Vich. Lecturas contemporáneas 13. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Envión editores; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar de la Universidad Javeriana y Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.
- Han, Byung-Chul. 2016a. *La agonía del eros*. Traducido por Raúl Gabás. 6a. Barcelona: Herder.
- . 2016b. *La sociedad de la transparencia*. Traducido por Raúl Gabás. 7a. Barcelona: Herder.
- . 2016c. *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Traducido por Alfredo Bergés. 5a. Barcelona: Herder.
- . 2016d. *Sobre el poder*. Traducido por Alberto Ciria. Barcelona: Herder.
- . 2016e. *Topología de la violencia*. Traducido por Paula Kuffer. Barcelona: Herder.
- Handelsman, Michael. 2010. «Las literaturas “pequeñas” en busca de sus lectores interculturales». *Guaragua* 14 (35):33-38. <http://www.jstor.org/stable/23266245>.
- Hartog, François. 2011. «La temporalización del tiempo: un largo recorrido». En *Los relatos del tiempo*, editado por Jacques André, Sylvie Dreyfus-Asséo, y François Hartog, traducido por Heber Cardoso, 13-33. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Haywood Ferreira, Rachel. 2008. «Back to the Future: The Expanding Field of Latin-American Science Fiction». *Hispania* 91 (2):352-62. <https://doi.org/10.2307/20063695>.
- . 2011. *The Emergence of Latin American Science Fiction*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- . 2014. «The First Wave: Latin American Science Fiction». En *Vintage Visions: Essays on Early Science Fiction*, editado por Arthur B. Evans, 177-216. Early Classics of Science Fiction. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2002. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Editado por Elsa Cecilia Frost. Traducido por Wenceslao Roces Suárez. 5a. Vol. II. México: Fondo de Cultura Económica.
- Herbert, Stephen. 2004. *A History of Early Television*. Vol. I. 3 vols. Londres: Taylor & Francis.
- Hernández, Gonzalo. 2015. «Hugo Correa: de Curepto a las estrellas». Revista digital. Medio rural. 5 de enero de 2015. <http://mediorural.cl/de-curepto-a-las-estrellas/>.
- Herzog, Werner. 1972. *Aguirre, der Zorn Gottes*. Film. Drama, Biografía. Alemania. http://www.imdb.com/title/tt0068182/?ref_=fn_al_tt_1.
- . 1982. *Fitzcarraldo*. Film. Drama, Aventura. Alemania. http://www.imdb.com/title/tt0083946/?ref_=fn_al_tt_1.
- Hillmann, Karl-Heinz. 2005. *Diccionario enciclopédico de sociología*. Traducido por Antonio Martínez Riu. Barcelona: Herder.
- Hinkelammert, Franz J. 1984. *Crítica de la razón utópica*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Hobbes, Thomas. 2011. *Leviatán*. Traducido por Antonio Escohotado. Buenos Aires: Losada.
- Holguín Callo, Oswaldo. 2003. «Literatura y cultura material: El mobiliario doméstico en Lima (1840-1870)». En *Familia y vida cotidiana en América Latina, siglos XVIII-XX*, editado por Scarlett O'Phelan Godoy, Fanni Muñoz Cabrejo, Gabriel Ramón Joffré, y Mónica Ricketts Sánchez Moreno, 93-115. Travaux de l'IFÉA. Lima: Institut français d'études andines.

- Honores, Elton. 2008. «El sujeto programado y la ciudad distópica en “Mañana, las ratas” (1984), de José B. Adolph». Revista digital. El hablador No. 15. agosto de 2008. http://www.elhablador.com/est15_honores1.html.
- . 2009. «El otro mundo de José B. Adolph. Entrevista a Delia Revoredo Seder». Revista digital. Cyberayllu. 18 de enero de 2009. http://www.ciberayllu.org/Cronicas/EH_DeliaRevoredo.html.
- Honores, Elton, y Andrea Bell. 2013. «Peru». Editado por John Clute, David Langford, Peter Nicholls, y Graham Sleight. *The Encyclopedia of Science Fiction*. Londres: Gollancz. <http://www.sf-encyclopedia.com/entry/peru>.
- Huneus Gana, Jorge. 1910. *Cuadro histórico de la producción intelectual de Chile*. 2a. Vol. I. 2 vols. Biblioteca de escritores de Chile. Santiago de Chile: Imprenta I Encuadernación Barcelona.
- Illán Bacca, Ramón. 2013. *Escribir en Barranquilla*. 3a. Barranquilla: Universidad del Norte.
- . 2015. «La Barranquilla de Gabriel García Márquez». En *El legado de Macondo: Antología de ensayos críticos sobre Gabriel García Márquez*, editado por Orlando Araújo Fontalvo, 59-69. Barranquilla: Universidad del Norte.
- Innerarity, Daniel. 2009. *El futuro y sus enemigos: una defensa de la esperanza política*. Estado y sociedad. Barcelona: Paidós.
- ISFDB. 2017. «Summary Bibliography: Alison Spedding. Author Record: 3483». Base de datos electrónica. Internet Speculative Fiction Database. 2017. <http://www.isfdb.org/cgi-bin/ea.cgi?3483>.
- Iturri Salmón, Jaime. 1998. *El indio y los escritores bolivianos del liberalismo*. Cuadernos de literatura boliviana 14. La Paz: Carrera de Literatura, Universidad Mayor de San Andrés.
- Jamanca Vega, Marco Antonio. 2007. «El liberalismo peruano y el impacto de las ideas y de los modelos constitucionales a inicios del siglo XIX». *Revista Historia Constitucional*, n.º 8:273-87.
- Jameson, Fredric. 1989. *Documentos de cultura, documentos de barbarie: la narrativa como acto socialmente simbólico*. Traducido por Tomás Segovia. Madrid: Visor.

- . 2002. *El giro cultural: escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- . 2009. *Arqueologías del futuro: el deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*. Traducido por Cristina Piña Aldao. Madrid: Akal.
- . 2013. *Valencias de la dialéctica*. Traducido por Mariano López Seoane. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- . 2016. *Teoría de la postmodernidad*. Traducido por Celia Montolío Nicholson y Ramón Del Castillo. 4a. Madrid: Trotta.
- Jaramillo, María Mercedes, Betty Osorio de Negret, y Ángela Inés Robledo. 2000. *Literatura y cultura: narrativa colombiana del siglo XX*. Vol. I. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Jiménez, José. 1983. *La estética como utopía antropológica: Bloch y Marcuse*. Madrid: Tecnos.
- Johnson, Steven. 2001. *Emergence: The Connected Lives of Ants, Brains, Cities and Software*. London: Allen Lane & The Penguin Press.
- Jónasdóttir, Anna G. 1993. *El poder del amor: ¿le importa el sexo a la democracia?* Traducido por Carmen Martínez Gimeno. Feminismos. Madrid: Cátedra y Universitat de València.
- Kaliman, Ricardo J. 1999. «Un marco (no ‘global’) para el estudio de las regiones culturales». *Journal of Iberian and Latin American Research* 5 (2):11–22.
- Kant, Immanuel. 1990. *Antropología práctica: según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785*. Traducido por Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos.
- . 2007. «Idea para una historia universal en clave cosmopolita». En *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, editado por Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza.
- Kermode, Frank. 2000. *El sentido de un final: estudios sobre la teoría de la ficción*. Traducido por Lucrecia Moreno de Sáenz. 2a. Barcelona: Gedisa.
- Kojève, Alexandre. 1982. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Editado por Raymond Queneau. Traducido por Juan José Sebreli. Buenos Aires: La Pléyade.

- . 2007. *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*. Editado por Alfredo Llanos. Traducido por Juan José Sebreli. Buenos Aires: Leviatán.
- . 2013. *Introducción a la lectura de Hegel*. Traducido por Andrés Alonso Martos y Raymond Queneau. Madrid: Trotta.
- Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Traducido por Norberto Smilg. Barcelona: Paidós.
- Kubrick, Stanley. 1968. *2001: A Space Odyssey*. Film. Drama, Sci-Fi. Inglaterra/EE.UU. http://www.imdb.com/title/tt0062622/?ref_=fn_al_tt_1.
- Kumar, Krishan. 2000. «El apocalipsis, el milenio y la utopía en la actualidad». En *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, traducido por María A. Neira Bigorra, 233-60. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kurlat Ares, Silvia. 2012. «La ciencia-ficción en América Latina: entre la mitología experimental y lo que vendrá». *Revista Iberoamericana* 78 (238):15-22.
- Lacassin, Francis. 1968. «Los naufragos de la tierra». En *Verne: un revolucionario subterráneo*, de AA.VV., traducido por Noé Jitrik, 109-32. Buenos Aires: Paidós.
- Laguno Thomas, Esteban, y Luis Gómez Ordóñez. 2013. «Los “reservistas” o el ejército latente: de las antinomias de la razón al discurso de la seguridad». En *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, editado por Alejandro Grimson y Karina Bidaseca, 119-32. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Lakoff, George. 2007. *No pienses en un elefante: lenguaje y debate político*. Traducido por Magdalena Mora. Madrid: Editorial Complutense Foro Complutense.
- Latour, Bruno. 2001. *La esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Traducido por Tomás Fernández Aúz. Barcelona: Gedisa.
- . 2008. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Traducido por Gabriel Zadunaisky. Buenos Aires: Manantial.
- Le Breton, David. 2002. *Sociología del cuerpo*. Traducido por Paula Mahler. Claves. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lepenes, Wolf. 1994. *Las tres culturas: la sociología entre la literatura y la ciencia*. Traducido por Julio Colón. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Lértora, Juan Carlos. 1993. *Una poética de literatura menor: la narrativa de Diamela Eltit*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Lewis, Clive Staples. 1947. *The Abolition of Man, or, Reflections on Education with Special Reference to the Teaching of English in the Upper Forms of Schools*. New York: Macmillan.
- Lightfoot, Geoff, y Simon Lilley. 2002. «Writing Utopia». En *Utopia and Organization*, editado por Martin Parker, 155-68. Sociological review monographs. Oxford, U.K.; Malden, Mass: Blackwell Publishing.
- Lledó, Emilio. 1996. *La memoria del Logos: estudios sobre el diálogo platónico*. 4a. Madrid: Taurus.
- Lockhart, Darrell B., ed. 2004. *Latin American Science Fiction Writers: An A-to-Z Guide*. Westport, CT: Greenwood Publishing Group.
- López Castro, Ramón. 2001. *Expedición a la ciencia ficción mexicana*. [Nuevo León] México, D.F.: Consejo para la Cultura de Nuevo León y Lectorum.
- Lorca, Javier. 2010. *Historia de la ciencia ficción*. Buenos Aires: Capital intelectual.
- Lotman, Iuri M. 1996. *La semiosfera: semiótica de la cultura y del texto*. Traducido por Desiderio Navarro. Vol. I. Madrid: Universitat de València y Cátedra.
- Ludmer, Josefina. 2010. *Aquí América Latina: una especulación*. Ex libris. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Luhmann, Niklas. 1990. *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Traducido por Santiago López Petit. Barcelona: Paidós.
- . 1992. «El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna». En *Tiempo y sociedad*, editado por Ramón Ramos Torre, 161-82. Madrid: Siglo XXI y Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- . 1998. *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*. Traducido por Josetxo Beriain y José María García Blanco. Madrid: Trotta.
- . 2005. *El arte de la sociedad*. Traducido por Javier Torres Nafarrate. México, D.F.: Herder y Universidad Iberoamericana.

- Lyotard, Jean-François. 1987. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Traducido por Enrique Lynch. Barcelona: Gedisa.
- . 2004. *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Traducido por Mariano Antolín Rato. 8a. Madrid: Cátedra.
- MacLeod, J. Murdo. 1971. «The Bolivian Novel, the Chaco War, and the Revolution». En *Beyond the Revolution: Bolivia since 1952*, editado por James Malloy y Richard Thorn, 341-65. Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press.
- Magris, Claudio. 2004. *Utopía y desencanto: historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*. Traducido por J.A. González Sainz. 3a. Barcelona: Anagrama.
- Mainer, José Carlos. 2012. *Historia de la literatura española: El lugar de la literatura española*. Barcelona: Crítica.
- Majluf, Natalia. 1994. *Escultura y espacio público: Lima, 1850-1879*. Documentos de trabajo, serie Historia 67. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Manovich, Lev. 2005. *El lenguaje de los nuevos medios de comunicación: la imagen en la era digital*. Traducido por Óscar Fontrodona. Barcelona: Paidós.
- Margolin, Uri. 1999. «Of What is Past, is Passing, or to Come: Temporality, Aspectuality, Modality, and the Nature of Literary Narrative». En *Narratologies: New perspectives on narrative analysis*, editado por David Herman, 142-66. Columbus, OH: Ohio State University Press.
- Marin, Dolors. 2014. *Anarquismo: una introducción*. Barcelona: Ariel.
- Martín Barbero, Jesús. 2012. «Poder y cultura: la insostenible hibridación». En *Voces híbridas: reflexiones en torno a la obra de García Canclini*, editado por Eduardo Nivón Bolán, 183-214. México, D.F.: Siglo XXI y Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Martínez, Juan José. 1991. *La fábula de la caverna: Platón y Nietzsche*. Historia, ciencia y sociedad 226. Barcelona: Península.
- Matamoros Jara, Carlos. 1937. *Las calles de la ciudad de Guayaquil: apuntes sobre el plano de la ciudad y sobre el origen de las calles con datos históricos, monográficos, estadísticos, biográficos, geográficos*. Guayaquil: Lito-offset e impr. La reforma.

- Matute, Álvaro. 1996. «Crónica: historia o literatura». *Historia mexicana* XLVI (4):711–722. <http://www.jstor.org/stable/25139090>.
- McDowell Carlsten, Lila. 2014. «Inhospitable Text: Critical Dystopia in *Los vigilantes* by Diamela Eltit». *Letras Femeninas* 40 (2):31-46.
- McKinnon, Susan. 2012. *Genética neoliberal: mitos y problemas de la psicología evolucionista*. Traducido por Victoria Schussheim. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- McLuhan, Marshall. 1996. *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*. Traducido por Patrick Ducher. Barcelona: Paidós.
- Mead, George Herbert. 2009. *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. Traducido por Florial Mazía. Barcelona: Paidós.
- Medrano-Ollivier, Carmen. 2013. «Del crimen como forma de justicia». *América. Cahiers du CRICCAL*, n.º 43 (enero):171-86. <https://doi.org/10.4000/america.1010>.
- Mejía Rivera, Orlando. 2012. *Cronistas del futuro: ensayos sobre escritores de ciencia ficción*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Mengod, Vicente. 1967. *Historia de la literatura chilena*. Santiago de Chile: Zig-Zag.
- Menke, Christoph. 2011. *Estética y negatividad*. Editado por Gustavo Leyva. Traducido por Peter Storandt Diller. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica y Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Mesa, José de, Teresa Gisbert, y Carlos Mesa Gisbert. 1999. *Historia de Bolivia*. 3a. La Paz: Gisbert.
- Messeri, Lisa. 2016. *Placing Outer Space: An Earthly Ethnography of Other Worlds*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Mignolo, Walter D. 1998. «Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas o la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos». *Estudios: revista de investigaciones literarias*, n.º 11:11-35.
- Milestone, Lewis. 1930. *All Quiet on the Western Front*. Film. Drama, Guerra. EE.UU. http://www.imdb.com/title/tt0020629/?ref_=fn_al_tt_1.
- Miralles, Francisco. 1877. *Desde Júpiter*. Santiago de Chile: Imprenta i Litografía de El País.

- Molina-Gavilán, Yolanda. 2002. *Ciencia ficción en español: una mitología moderna ante el cambio*. New York: Edwin Mellen Press.
- Molina-Gavilán, Yolanda, Andrea Bell, Miguel Ángel Fernández-Delgado, M. Elizabeth Ginway, Luis Pestarini, y Juan Carlos Toledano Redondo. 2007. «Chronology of Latin American Science Fiction, 1775-2005». *Science Fiction Studies* 34 (3):369-431. <https://doi.org/10.2307/25475074>.
- Mommsen, Wolfgang J. 2002. *La época del imperialismo*. Traducido por Genoveva Dieterich. 11a. Vol. 28. Madrid: Siglo XXI.
- Montenegro, Armando. 1955. *Víctima de los siglos: historia fantástica*. Cochabamba: Impr. Universitaria, Universidad de Cochabamba.
- Montes Mathieu, Roberto, y Albio Martínez Simanca. 2008. «El Sinú y las sabanas». *Revista Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, n.º 8:11-24.
- Mora, Saúl T. 1974. *Sonata del rebenque*. Cuenca: [Sin pie de imprenta].
- Morales Hernández, Gabriel. 2006. «Cosmopolítica: la política y la antropología filosófica como fuentes mutuas». *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* XLIII (196):55-61.
- Morales, Leonidas. 1998. *Conversaciones con Diamela Eltit*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- . 2004. *Novela chilena contemporánea: José Donoso y Diamela Eltit*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- More, Thomas. 1808. *Utopia: Or the Best State of a Commonwealth Containing an Impartial History of the Manners Customs Polity. Government & of that Island*. Traducido por Bishop Burnet. London: Day for Jones and Bumford, Paternaster Row.
- . 1976. «Utopía». En *Utopías del Renacimiento: Moro, Campanella, Bacon*, editado por Eugenio Imaz, traducido por Agustín Millares, 5a., 37-140. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 1989. *Utopía*. Traducido por Joaquim Mallafrè Gavaldà. 3a. Barcelona: Planeta.
- Moreano, Alejandro. 2002. *El apocalipsis perpetuo*. Quito: Planeta.

- Moreno Sardá, Amparo. 1988. *La otra política de Aristóteles: cultura de masas y divulgación del arquetipo viril*. Antrazit 49. Barcelona: Icaria.
- Moreno-Viafara, Ferney. 2010. «El desarrollo del Estado liberal en Colombia». *Papel Politico* 15 (1):135-63. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0122-44092010000100006&lng=en&nrm=iso&tlng=es.
- Mouffe, Chantal. 2011. *En torno a lo político*. Traducido por Soledad Laclau. 2a. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mouralis, Bernard. 1978. *Las contraliteraturas*. Traducido por Eddy Montaldo. Buenos Aires: El ateneo.
- Moylan, Tom. 2000. *Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Mújica, Jorge Enrique. 2016. «Origen, desarrollo y actualidad de la cuestión lefebvrista.» Página web. Catholic.net. agosto de 2016. <http://es.catholic.net/op/articulos/10188/origen-desarrollo-y-actualidad-de-la-cuestion-lefebvrista.html>.
- Mumford, Lewis. 1971. *Técnica y civilización*. Traducido por Constantino Aznar de Acevedo. Madrid: Alianza.
- Muñiz-Huberman, Angelina. 2002. *El siglo del desencanto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nancy, Jean-Luc. 2012. *La comunidad inoperante*. Traducido por Juan Manuel Garrido Mainer. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS.
- . 2016. *La comunidad revocada*. Editado por Damián Tabarovsky. Traducido por Felipe Alarcón. Buenos Aires: Mardulce.
- Navarro Bello, Galit. 2004. «Una aproximación al paisaje como patrimonio cultural, identidad y constructo mental de una sociedad. Apuntes para la búsqueda de invariantes que determinen la patrimonialidad de un paisaje». *Diseño Urbano y Paisaje* I (1):1-15.
- Neira Palacio, Edison Darío. 2004. *La gran ciudad latinoamericana: Bogotá en la obra de José Antonio Osorio Lizarazo*. Bogotá: Universidad Eafit.
- Niebylski, Dianna. 2010. «Impuesto a la carne». *Letras Femeninas* 36 (2):307-9.

- . 2011. «Blood Tax: Violence and the Vampirized Body in Impuesto a la Carne». *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies* 15 (1):107-21. <https://doi.org/10.1353/hcs.2011.0449>.
- Noguerol Jiménez, Francisca. 2012. «Utopías intersticiales: la batalla contra el desencanto en la última narrativa latinoamericana». *Zama* 4 (4):53-64. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/zama/article/view/617>.
- Novoa, Marcelo. 2006. *Años luz: mapa estelar de la ciencia ficción en Chile*. Valparaíso: Puerto de Escape.
- . 2008. «Hugo Correa (1926-2008)». Revista digital. Sitio de Ciencia Ficción. 24 de abril de 2008. <http://www.ciencia-ficcion.com/autores/correa.htm>.
- Núñez Baquero, Fabián. 1974. *Sísifo en los Andes: ensayos*. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- Ocampo López, Javier. 2001. *Mitos y leyendas de Antioquia la Grande*. Bogotá: Plaza y Janes Editores Colombia S.A.
- O'Connor, James P.B. 2003. «Thomas Willis and the background to Cerebri Anatomie». *Journal of the Royal Society of Medicine* 96 (3):139-43.
- Ortiz Quezada, Federico. 2005. *Muerte, morir, inmortalidad*. Pensamiento. México, DF: Taurus.
- Orwell, George. 2016a. «Literatura y totalitarismo». En *Ensayos*, traducido por Manuel Cuesta, 2a., 345-49. Barcelona: Debolsillo Penguin Random House.
- . 2016b. «¿Pueden ser felices los socialistas?» En *Ensayos*, traducido por Manuel Cuesta, 2a., 446-53. Barcelona: Debolsillo Penguin Random House.
- Osorio Lizarazo, José Antonio. 1932. *Barranquilla 2132*. Bogotá: Tipografía Delgado.
- . 2014. *Barranquilla 2132*. Colección Laguna Fantástica 2. Bogotá: Laguna Libros.
- Osorio, Óscar. 2005. «Angosta y el ancho caudal de la violencia colombiana». *Poligramas*, n.º 22 (junio):177-88.
- Ovidio Nasón, Publio. 1991. *Las metamorfosis*. Traducido por Vicente López Soto. Barcelona: Juventud.
- Páez, Santiago. 2006. *Crónicas del Breve Reino*. Quito: Paradiso Editores.

- . 2007. «Crónicas del Breve Reino». 12 de febrero de 2007. <http://delbrevereino.blogspot.com/>.
- . 2017. *Crónicas del Breve Reino*. Quito: Cactus pink.
- Palacios, Marco. 2003. *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*. 2a. Bogotá: Editorial Norma.
- Palacios, Marco, y Frank Safford. 2002. *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida, su historia*. Bogotá: Norma.
- Palma, Ricardo. 1899. *Recuerdos de España, precedidos de La bohemia de mi tiempo*. Lima: Impr. La industria.
- Pastén, J. Agustín. 2012. «Radiografía de un pueblo enfermo: la narrativa de Diamela Eltit». *A Contracorriente* 10 (1):88-123.
- . 2013. «Radiografía de un pueblo enfermo: la narrativa de Diamela Eltit». En *The Generation of '72: Latin America's Forced Global Citizens*, editado por Brantley Nicholson y Sophia McClennen, 147-80. Raleigh, N.C.: A Contracorriente.
- Pavel, Thomas G. 1995. *Mundos de ficción*. Traducido por Julieta Fombona. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Paz Soldán, Alba María. 1986. «Índice de la novela boliviana (1931-1978)». *Revista Iberoamericana* 52 (134):311-320. <http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/download/4166/4334>.
- Paz Soldán, Edmundo. 2013. «Roberto Bolaño: literatura y apocalipsis». En *Bolaño salvaje*, editado por Edmundo Paz Soldán y Gustavo Faverón Patriau, 2a., 11-30. Candaya ensayo 2. Avinyonet del Penedès, Barcelona: Candaya.
- Peñas, Francisco Javier. 2003. *Hermanos y enemigos: liberalismo y relaciones internacionales*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Pérez Pimentel, Rodolfo. 1987a. «Francisco Campos Coello». *Diccionario biográfico del Ecuador*. Guayaquil: Universidad de Guayaquil. <http://www.diccionariobiograficoecuador.com/tomos/tomo4/c6.htm>.

- . 1987b. «Juan Viteri Durand». *Diccionario biográfico del Ecuador*. 6. Guayaquil: Universidad de Guayaquil. <http://www.diccionariobiograficoecuador.com/tomos/tomo6/v7.htm>.
- Pérez Rioja, José Antonio. 2000. *Diccionario de símbolos y mitos: las ciencias y las artes en su expresión figurada*. 6a. Madrid: Tecnos.
- Pesántez Rodas, Rodrigo. 2006. *Visión y revisión de la literatura ecuatoriana: desde Postmodernismo hasta La Generación del «65» (poesía, ensayo, teatro, cuento y crítica)*. México, D.F.: Frente de Afirmación Hispanista.
- Pichon, Jean Charles. 1968. «¿Ciencia ficción o realismo irracional?» En *Ciencia ficción: de Verne a Bradbury*, de AA.VV., traducido por Juana Bignozzi, 11-30. Buenos Aires: Carlos Pérez.
- Pineda Botero, Álvaro. 2005. *Estudios críticos sobre la novela colombiana, 1990-2004*. Medellín: Universidad Eafit.
- Pino, Mirian. 2014. «Ficción y crónica anarcobarroca en Impuesto a la carne (2010) de Diamela Eltit». *Amerika. Mémoires, identités, territoires*, n.º 10 (junio). <https://doi.org/10.4000/amerika.4824>.
- Platón. 2003. *La República*. Traducido por José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. 4a. Madrid: Alianza.
- Polít Dueñas, Gabriela. 2013. *Narrating Narcos: Culiacán and Medellín*. Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press.
- Polo, Leonardo. 2005. *Lo radical y la libertad*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Ponce, Javier. 2007. «Una relectura del pasado y del futuro». *Diario El Universo*, 7 de enero de 2007, sec. Libros. <http://www.eluniverso.com/2007/01/07/0001/261/CBC08B63F57A4886BAF97B7EE39D5358.html>.
- Pordzik, Ralph. 2009. «Introduction: The Overlaid Spaces of Utopia». En *Futurescapes: Space in Utopian and Science Fiction Discourses*, editado por Ralph Pordzik, 17-23. Spatial practices 9. Amsterdam: Rodopi.

- Prado Sejas, Iván. 2013. «La ciencia ficción en Bolivia: Resumen histórico». Revista digital. *Amazing Stories*. 29 de agosto de 2013. <http://amazingstoriesmag.com/2013/08/la-ciencia-ficcion-en-bolivia-resumen-historico/>.
- Prado Sejas, Iván, y Miguel Esquirol Ríos. 2014. «Semblanza de la ciencia ficción em Bolivia». Revista digital. *Amazing Stories*. 10 de septiembre de 2014. <http://amazingstoriesmag.com/2014/09/semblanza-de-la-ciencia-ficcion-en-bolivia/>.
- Promis, José. 1973. «Hugo Correa, Los Altísimos». *Taller de Letras*, 1973.
- Puerta Molina, Andrés Alexander. 2009. «Una voz de los olvidados. Análisis del periodismo narrativo de José Antonio Osorio Lizarazo». *Revista Anagramas* 7 (14):63-80.
- Pulgar Moya, Pablo. 2016. «Tres variantes del capitalismo como ideología en la crítica de Slavoj Žižek». *International Journal of Žižek Studies* 7 (1):1-20. <http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/viewFile/688/694>.
- Raichvarg, Daniel. 2008. «La vulgarización de las ciencias, espacio de crítica del cientificismo». *Tecno-Lógicas*, n.º 20:179-203.
- Rama, Ángel. 1982. *Transculturación narrativa en América Latina*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Ramiro Avilés, Miguel A. 2013. «Una Colombia imaginada». *Derecho del Estado* 31:79-95.
- Ramos, Julio. 2000. «Genealogías de la moral latinoamericanista: el cuerpo y la deuda de Flora Tristán». En *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, editado por Mabel Moraña, 185-208. Santiago de Chile: Cuarto Propio e Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Rancière, Jacques. 1991. *Breves viajes al país del pueblo*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . 1996. *El desacuerdo: política y filosofía*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . 2007. *El odio a la democracia*. Traducido por Irene Agoff. Colección Nómadas. Buenos Aires: Amorrortu.
- . 2009. *La palabra muda: ensayo sobre las contradicciones de la literatura*. Traducido por Cecilia González. Buenos Aires: Eterna cadencia.

- . 2011. *Política de la literatura*. Traducido por Marcelo Burello, Lucía Vogelfang, y José Luis Caputo. Buenos Aires: Libros del zorzal.
- Regnasco, María Josefina. 2000. *El imperio sin centro: la dinámica del capitalismo global*. Buenos Aires: Biblos.
- Renan, Ernest. 2010. «¿Qué es una nación?» En *Nación y narración*, editado por Homi K. Bhabha, traducido por María Gabriela Ubaldini, 21-38. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Revault d'Allonnes, Myriam. 2010. *Lo que el hombre hace al hombre: ensayo sobre el mal político*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu.
- Reynoso, Carlos. 1998. *Corrientes en antropología contemporánea*. 2a. Buenos Aires: Biblos.
- Richards, Keith John. 2005. «Bolivian Oblivion: National Allegory and Teleology in Sci-fi and Futurism from the High Andes. Mauricio Calderón's "El triángulo del lago" (1999) and Spedding's "De cuando en cuando Saturnina" (2004)». *Journal of Latin American Cultural Studies* 14 (2):195-209. <https://doi.org/10.1080/13569320500183353>.
- Ricoeur, Paul. 1990. *Historia y verdad*. Traducido por Alfonso Ortiz García. Madrid: Encuentro.
- . 2001. *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología*. Traducido por Irene Agoff. 3a. Colección Nómadas. Madrid: Amorrortu.
- . 2004. *Tiempo y narración: Configuración del tiempo en el relato histórico*. Traducido por Agustín Neira. 5a. Vol. I. 3 vols. México, D.F.: Siglo XXI.
- . 2006. *Sí mismo como otro*. Traducido por Agustín Neira Calvo. 3a. México, D.F.: Siglo XXI.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2008. «El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia». En *Teoría crítica dos direitos humanos no século XXI*, editado por Eurico Saldanha de Lemos, 157-78. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- . 2010a. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- . 2010b. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje y Piedra Rota.

- . 2016. «Comunalidades anarquistas. Una aproximación testimonial». *Muirakitã, Revista de Letras e Humanidades* 4 (2):129-38. <http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/congreso2017/Rivera.%20Comunalidades%20anarquistas.pdf>.
- Roberts, Adam. 2000. *Science fiction, the New Critical Idiom*. New York: Routledge.
- Roca, Juan Manuel, y Iván Darío Álvarez. 2008. *Diccionario anarquista de emergencia*. Bogotá: Norma.
- Roddenberry, Gene. 1966. «Star Trek (serie)». *Star Trek*. EE.UU.
- Rodrigo-Mendizábal, Iván. 2002. *Cartografías de la comunicación: panoramas y estéticas en la era de la sociedad de la información*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya-Yala.
- . 2013. «“La receta” como literatura del progreso: la primera obra de ficción científica en Ecuador». Ponencia presentada al Coloquio Internacional Escrituras del Nuevo Mundo: Lo fantástico y las narrativas del futuro. Lima: Inédito.
- . 2014a. «Bolivia». Editado por John Clute, David Langford, Peter Nicholls, y Graham Sleight. *The Encyclopedia of Science Fiction*. Londres: Gollancz. <http://www.sf-encyclopedia.com/entry/bolivia>.
- . 2014b. «Discurso periodístico y establecimiento del campo de la comunicación científico-tecnológica en la prensa y en revistas de finales del XIX y comienzos del XX». Informe de investigación. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador.
- . 2014c. «Ecuador». Editado por John Clute, David Langford, Peter Nicholls, y Graham Sleight. *The Encyclopedia of Science Fiction*. Londres: Gollancz. <http://www.sf-encyclopedia.com/entry/ecuador>.
- . 2014d. «Influencia de Julio Verne en la literatura de ficción científica ecuatoriana». Ponencia presentada al I Congreso Internacional de Narrativa Fantástica. Lima: Inédito.
- . 2015a. «Impuesto a la carne: memoria del desastre». *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica* 6 (12):10-25. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S2145-89872015000200002&lng=en&nrm=iso&tlng=en.

- . 2015b. «Invenciones y máquinas: desde la realidad a la ficción científica en la literatura ecuatoriana del XIX». Ponencia presentada al II Congreso de la Asociación de Ecuatorianistas. Quito: Inédito.
- . 2016. «“La Receta” como literatura del progreso: la primera novela de anticipación científica de Ecuador». *Alambique: Revista académica de ciencia ficción y fantasía/Jornal acadêmico de ficção científica e fantasia* 4 (1):4. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.5038/2167-6577.4.1.4>.
- Rodríguez Arenas, Flor María. 2011. «La novela ecuatoriana del siglo XIX». *Kipus* 29 (I):17-19.
- Rodríguez Castelo, Hernán. 1972. «Presentación a Zarkistán de Juan Viteri Durand (1922)». En *Cuento ecuatoriano contemporáneo*, I:21-24. Quito: Publicaciones educativas Ariel.
- Rodríguez Márquez, Rosario. 2014. «La construcción social y de imaginarios de la mujer desde la narrativa literaria. A propósito de la trilogía de novelas de Alison Spedding». *Estudios Bolivianos*, n.º 21:57-66. http://www.revistasbolivianas.org.bo/scielo.php?script=sci_abstract&pid=&lng=es&nrm=iso&tlng=.
- Rodríguez, Pablo. 2010. *Historia que no cesa: La independencia de Colombia, 1780-1830*. Universidad del Rosario.
- Rodríguez Pappé, Solange. 2017. «Para ingresar al enorme reino». En *Crónicas del Breve Reino*, de Santiago Páez, 7-22. Quito: Cactus pink.
- Rodríguez Pérsico, Adriana. 2010. *Relatos de época: una cartografía de América Latina (1880-1920)*. La Habana: Casa de las Américas.
- Roig, Arturo Andrés. 1987. «Estudio introductorio: El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana». En *La Utopía en el Ecuador*, editado por Arturo Andrés Roig, XXVI:11-98. Biblioteca básica del pensamiento ecuatoriano. Quito: Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional.
- Rojas, Ángel Felicísimo. 1970. *La novela ecuatoriana*. Quito: Ariel.
- Rojas, Sergio. 2012. *Catástrofe y trascendencia en la narrativa de Diamela Eltit*. Ensayo 3. Santiago de Chile: Sangría.

- Romeo Mateo, María Cruz. 1998. «Lenguaje y política del nuevo liberalismo: moderados y progresistas, 1834-1845». *Revista Ayer*, n.º 29:37-62. <https://doi.org/10.2307/41324784>.
- Rosenberg, Fernando José. 2006. «Afecto y política de la cosmópolis latinoamericana». *Revista iberoamericana* LXXII (215):467-80.
- Rosman, Silvia Nora. 2003. *Dislocaciones culturales: nación, sujeto y comunidad en América Latina*. Ensayos críticos. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.
- Sadoul, Jacques. 1975. *Historia de la ciencia ficción moderna (1911-1971)*. Traducido por Adolfo Martín. Barcelona: Plaza & Janés.
- Saer, Juan José. 2004. *El concepto de ficción*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Saldívar, Carlos Enrique. 2010. «Algunas disquisiciones sobre la ciencia ficción». Revista digital. *Tardes Amarillas*. agosto de 2010. http://tardesamarillas.com/index.php?option=com_content&view=article&id=284%3Acarlos-enrique-saldivar&catid=8%3Aopinion&Itemid=11.
- . 2012. «José Adolph – Un Recuerdo». *Agujero Negro: Perú en lo Fantástico (Ciencia ficción, fantasía y terror desde el Perú)* (blog). 4 de septiembre de 2012. <https://agujeronegro2012.wordpress.com/2012/09/04/jose-adolph-un-recuerdo/>.
- Salvo, Daniel. 2004. «Entre el desierto y el entusiasmo: Panorama de la ciencia ficción en el Perú». Revista digital. *El hablador* No. 3. marzo de 2004. <http://www.elhablador.com/cf.htm>.
- . 2005a. «An Introduction to Science Fiction in Peru». Revista digital. *Internova: International Science Fiction*. 2005. <http://nova-sf.de/internova/?p=230>.
- . 2005b. «Autores peruanos: La magia de los mundos (Eugenio Alarco)». Blog. *Ciencia Ficción Perú 2002-2008* (blog). 30 de julio de 2005. <http://cifiperu2002.blogspot.com/2009/07/autores-peruanos-la-magia-de-los-mundos.html>.
- . 2008. «Entre el desierto y el entusiasmo: Panorama de la ciencia ficción en el Perú». *Qubit*, febrero de 2008. http://scholarcommons.usf.edu/scifistud_pub/31.

- Sánchez Barahona, María Teresa. 2016. «La contemporaneidad de lo no contemporáneo». *Scientia helmantica: revista internacional de filosofía* 3 (6):56-64. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5828916>.
- Sánchez Parga, José. 1989. *La observación, la memoria y la palabra en la investigación social*. Quito: CAAP.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. 2003. *A tiempo y destiempo: antología de ensayos*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Sanjinés, Jorge. 1971. *El coraje del pueblo*. Film. Drama, Historia. Bolivia. <http://www.imdb.com/title/tt0066947/>.
- Sanmartín, José. 1992. *Los nuevos redentores: reflexiones sobre la ingeniería genética, la sociobiología y el mundo feliz que nos prometen*. 2a. Barcelona: Anthropos y Servicio editorial de la Universidad del País Vasco.
- Sarlo, Beatriz. 2007. *Borges, un escritor en las orillas*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Sarmiento, Domingo Faustino. 1938. *Argirópolis*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- . 2001. *Facundo*. 3a. Madrid: Cátedra.
- Sartori, Giovanni. 1992. *Elementos de teoría política*. Traducido por María Luz Morán Calvo-Sotelo. Universidad Textos. Madrid: Alianza.
- Scarabelli, Laura. 2015. «“Impuesto a la carne”: El cuerpo-testigo y el contagio de lo común». *Kamchatka* 48 (6):973-88. <https://doi.org/10.7203/KAM.6.7249>.
- Scholes, Robert, y Eric Rabkin. 1982. *La ciencia ficción, historia, ciencia, perspectiva*. Traducido por Remigio Gómez Díaz. Madrid: Taurus.
- Secaira, Juan. 2007. «Crónicas del Breve Reino: un análisis de la tetralogía». 23 de marzo de 2007. <http://delbrevereino.blogspot.com/2007/03/un-analisis-de-la-tetraloga.html>.
- Silva Avaria, Bárbara. 2008. *Identidad y nación entre dos siglos: patria vieja, centenario y bicentenario*. Colección Historia. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Silva Liévano, Edilson. 2009. «La ciudad como cronotopo real histórico y la configuración del espacio de ficción en la novela *Angosta* del escritor colombiano Héctor Abad Faciolince». *Folios*, n.º 29:97–110.

http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0123-48702009000100008.

- Silva Vallejo, Fabio. 2000. *Mitos y leyendas colombianos*. 2a. Bogotá: Panamericana.
- Sitnisky, Carolina. 2007. «¿Alfaro vive? Una lectura de crónicas del Breve Reino, de Santiago Páez». *Archipiélago. Revista Cultural de Nuestra América*, 2007.
- Sliger Vergara, Manuel Francisco. 2011. *Viajes interplanetarios en zepelines que tendrán lugar el año 2009*. Colección Laguna Fantástica 3. Bogotá: Laguna Libros.
- Soares, Lucas. 2010. *Platón y la política*. Traducido por Claudia Mársico. Madrid: Tecnos.
- Solorza, Paola Susana. 2014. «El Estado-hospital: corporalidades anárquicas, biopolítica y violencia en “Impuesto a la carne” de Diamela Eltit». *Raudem. Revista de Estudios de las Mujeres* 2:159-71.
- Sommer, Doris. 2004. *Ficciones fundacionales: las novelas nacionales de América Latina*. Traducido por José Leandro Urbina y Ángela Pérez. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Spedding, Alison. 2004. *De cuando en cuando Saturnina: una historia oral del futuro*. La Paz: Mama Huaco.
- . 2010. *De cuando en cuando Saturnina: una historia oral del futuro*. 2a. La Paz: Mama Huaco.
- Stager Jacques, Roy. 2002. «What is a Crypto-utopia and Why Does it Matter?» En *Utopia and Organization*, editado por Martin Parker, 24-39. Sociological review monographs. Oxford, U.K.; Malden, Mass: Blackwell Publishing.
- Stagnaro, Giancarlo. 2012. «La invención del futuro: Lima y la dimensión distópica en “Mañana, las ratas”, de José B. Adolph». *Revista iberoamericana*, n.º 238-239:147-62.
- . 2013. «Tensiones religiosas en la ciencia ficción latinoamericana: de la teología de la liberación en Mañana, las ratas, de José B. Adolph, al ciberchamanismo en Ygdrasil, de Jorge Baradit». Ponencia para LASA. Washington. https://www.academia.edu/3652101/Tensiones_religiosas_en_la_ciencia_ficci%C3%B3n_latinoamericana_de_la_teolog%C3%ADa_de_la_liberaci%C3%B3n_en_Ma%C3%B

lana_las_ratas_de_Jos%C3%A9_B._Adolph_al_ciberchamanismo_en_Ygdrasil_de_Jorge_Baradit.

- Stock, Adam. 2013. «Dystopia as Post-Enlightenment Critique in George Orwell's Nineteen Eighty-Four». En *Dystopia(n) Matters: On the Page, on Screen, on Stage*, editado por Fátima Vieira, 116-29. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Strauss, Leo. 2007. *Liberalismo antiguo y moderno*. Traducido por Leonel Livchits. Buenos Aires: Katz.
- Sunyer Martín, Pere. 1988. «Literatura y ciencia en el siglo xix. Los viajes extraordinarios de Jules Verne». *Geo Crítica: cuadernos críticos de geografía humana* 13 (76):1-39.
- Suvin, Darko. 1979. *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*. New Haven: Yale University Press.
- Szmulewicz, Efraín. 1984. *Diccionario de la Literatura Chilena*. 2a. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Szymanczyk, Oscar. 2013. *Historia de las telecomunicaciones mundiales*: Buenos Aires: Dunken.
- Tamayo, Juan José. 2012. *Invitación a la utopía: estudio histórico para tiempo de crisis*. Madrid: Trotta.
- Tarde, Gabriel. 2011. *Creencias, deseos, sociedades*. Buenos Aires: Cactus.
- Todorov, Tzvetan. 1991. *Teorías del símbolo*. Traducido por Francisco Rivera. 2a. Colección Estudios. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Toro, Vera. 2013. «La ciudad-aleph: Angosta de Héctor Abad Faciolince». *Amerika. Mémoires, identités, territoires*, n.º 9 (diciembre). <https://doi.org/10.4000/amerika.4248>.
- Toulmin, Stephen Edelston. 2001. *Cosmópolis: El trasfondo de la Modernidad*. Traducido por Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Península.
- Traverso, Enzo. 2012. *La historia como campo de batalla: interpretar las violencias del siglo XX*. Traducido por Laura Fólica. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Turner, Victor W. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

- . 2011. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Piscataway, New Jersey: Transaction Publishers.
- Uribe Celis, Carlos. 1992. *La mentalidad del colombiano: cultura y sociedad en el siglo XX*. Bogotá: Alborada.
- Uribe, María Victoria. 2004. *Antropología de la inhumanidad: un ensayo interpretativo del terror en Colombia*. Colección Vitral. Bogotá: Norma.
- Urton, Gary. 1997. «De nudos a narraciones. Reconstrucción del arte de llevar registros históricos en los Andes a partir de transcripciones en español de los khipus incaicos». En *Saberes y memorias en los Andes: in memoriam Thierry Saignes*, editado por Thérèse Bouysse-Cassagne, 97:303-24. Travaux de l'Institut français d'études andines. Lima: Institut des hautes études de l'Amérique latine e Institut français d'études andines.
- U.S. Navy. 1946. *The Fleet Type Submarine Periscope Manual*. New York: Lulu films.
- Uzcátegui, Emilio. 1984. *Antología pedagógica ecuatoriana*. Quito: Editorial Universitaria, Universidad Central del Ecuador.
- Valdano, Juan. 2008. *La palabra en el tiempo*. Vol. II. La prole del vendaval. Quito: Eskeletra.
- Valencia Sánchez, Alejandra. 2008. «La isla del Dr. Moreau: reconstrucción de la identidad frente al encuentro con la otredad». *Relingüística aplicada*, n.º 5 (diciembre):1-12. <http://relinguistica.azc.uam.mx/no005/09.htm>.
- Valencia Tamayo, Luis Felipe. 2006. «“Dis is a frii contri” Angosta: una versión de la ciudad que habitamos». *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, n.º 33:1-5. <http://www.ucm.es/info/especulo/numero33/angosta.html>.
- Valenzuela, Mauricio. 2008. «El chileno que encandiló a Ray Bradbury». *La Nación*, 28 de marzo de 2008.
- Valle, Gustavo. 2002. «La incertidumbre elocuente (entrevista con Juan José Saer)». Revista digital. Letras Libres. 30 de junio de 2002. <http://www.letraslibres.com/mexico-espana/la-incertidumbre-elocuenteentrevista-juan-jose-saer>.

- Vallejo, Mauro Sebastián. 2015. «Magnetizadores, ilusionistas y médicos. Una aproximación a la historia del hipnotismo en México, 1880-1900». *Trashumante: Revista Americana de Historia Social*, n.º 5:200-219.
- Van Der Linde, Carlos Germán. 2009. «Angosta como Colombia: el hálito disfórico en la urbe devoradora». En *Independencia, independencias y espacios culturales: diálogos de historia y literatura*, editado por Carmen Elisa Acosta Peñaloza, César Augusto Ayala Diago, y Henry Alberto Cruz Villalobos, 245-58. Biblioteca abierta - Estudios interdisciplinarios. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas y Asociación de Colombianistas.
- Van Dijk, Teun. 2005. «Ideología y análisis del discurso». *Utopía y praxis latinoamericana* 10 (29):9-36. <http://www.produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2703>.
- Van Vogt, Alfred E. 1986. «Prólogo». En *Lo mejor de la ciencia ficción latinoamericana*, editado por Bernard Goorden y Alfred E. Van Vogt. Barcelona: Orbis.
- Vanderhuck Arias, Felipe. 2012. *La literatura como oficio: José Antonio Osorio Lizarazo, 1930-1946*. Cali: La carreta y Universidad Icesi.
- Varillas, Alberto. 1992. *La literatura peruana del siglo XIX: periodificación y caracterización*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Vega, Omar. 2006. «En la Luna: un bosquejo de la ciencia-ficción chilena». Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile. <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0036453.pdf>.
- . 2008. «Cronn: la colonia espacial de Hugo Correa». Blog. *El futuro imaginado: breve historia de la anticipación* (blog). 2008. <http://anticipacion.blogspot.com/2012/02/cronn-la-colonia-espacial-de-hugo.html>.
- Velázquez Castro, Marcel. 2004. «Los orígenes de la novela en el Perú: folletín, prensa y romanticismo». *Ajos & Zafiros* 6:15-36.
- . 2008. «Las novelas de folletín: utopías y biotecnologías en Lima (1839-1848)». En *Intelectuales y Poder: ensayos en torno a la República de Las Letras en el Perú e Hispanoamérica (Ss. XVI-XX)*, editado por Carlos Aguirre y Carmen McEvoy, 22:199-220. Actas y memorias. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, IFEA e Instituto Riva-Agüero.

- . 2010. «Los orígenes de la novela en el Perú: paratextos y recepción crítica (1828-1879)». *Iberoamericana* 10 (37):75-101.
- . 2013a. *La mirada de los gallinazos: cuerpo, fiesta y mercancía en el imaginario sobre Lima (1640-1895)*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.
- . 2013b. «Literatura y modernidad en la prensa peruana del siglo XIX». *Boletín IRA*, n.º 35:9-16.
- . 2014. «Lima de aquí a cien años (1843): visiones futuristas y herencias discursivas». En *Lima de aquí a cien años*, de Julián M. del Portillo, 13-35. Colección Bicentenario. Lima: San Marcos.
- Virgilio. 1989. *Eneida*. Editado por José Carlos Fernández Corte. Traducido por Aurelio Espinosa Pólit. Letras universales 60. Madrid: Cátedra.
- Virno, Paolo. 2003. *Virtuosismo y revolución: la acción política en la era del desencanto*. Traducido por Raúl Sánchez Cedillo y David Gámez Hernández. Mapas. Madrid: Traficantes de sueños.
- Viteri Durand, Juan. 1967. *Aurora, tres cuentos por ejemplo y un epílogo*. Quito: Voluntad.
- . 1972. «Zarkistán». En *Cuento ecuatoriano contemporáneo*, editado por Hernán Rodríguez Castelo, I:25-68. Quito: Publicaciones educativas Ariel.
- . 1979. *Zarkistán*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Volney, Constantin-François. 1943. *Las ruinas de Palmira*. La Plata: Calomino.
- Wachowski, Lana, y Lily Wachowski. 1999. *The Matrix*. Film. Posapocalipsis, Sci-Fi. EE.UU. http://www.imdb.com/title/tt0133093/?ref_=nv_sr_1.
- Wagner, Valeria. 2015. «Ciudades del porvenir». En *Pa(i)sajes urbanos*, editado por Adriana López-Labourdette y Ariel Camejo Vento, 207-27. Barcelona: Linkgua.
- Waldmann, Peter. 1988. «Conflicto cultural y adaptación paulatina: la evolución de las colonias de inmigrantes alemanes en el sur de Chile». *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 25:437-53.

- Wallerstein, Immanuel. 2001. *Después del liberalismo*. Traducido por Stella Mastrángelo. 4a. México D.F.: Siglo XXI y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Autónoma de México.
- . 2010. *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*. Traducido por Adriana Hierro. 2a. El mundo del siglo XXI. México, D.F.: Siglo XXI y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM.
- Wells, H.G. 2000a. «Apéndice: El escepticismo del instrumento (Fragmento de un documento leído en la Sociedad Filosófica de Oxford, el 8 de noviembre de 1903 y reimpresso, con algunas revisiones de la versión dada en *Mind*, Vol. XIII, no. 51)». En *Una utopía moderna*, traducido por Jorge Sánchez Rottner, 301-14. Barcelona: Abraxas y Océano.
- . 2000b. *Una utopía moderna*. Traducido por Jorge Sánchez Rottner. Barcelona: Abraxas y Océano.
- . 2012a. «La isla del doctor Moreau». En *Grandes novelas: La máquina del tiempo; La isla del doctor Moreau; El hombre invisible; La guerra de los mundos*, traducido por Raquel Herrera y Pilar Ramírez Tello, 117-247. Barcelona: RBA.
- . 2012b. «La máquina del tiempo». En *Grandes novelas: La máquina del tiempo; La isla del doctor Moreau; El hombre invisible; La guerra de los mundos*, traducido por Raquel Herrera y Pilar Ramírez Tello, 21-116. Barcelona: RBA.
- White, Hayden. 2003. *El texto histórico como artefacto literario*. Traducido por Verónica Tozzi y Nicolás Lavagnino. Barcelona: Paidós.
- Wiener, Norbert. 1974. «Cibernética». En *Matemáticas en las ciencias del comportamiento*, editado por David Messick, 92-105. Madrid: Alianza.
- . 1988. *Cibernética y sociedad*. Traducido por José Novo Cerro. 3a. Ciencia y cultura. Buenos Aires: Sudamericana.
- Williams, Raymond. 2012. *Cultura y materialismo*. Traducido por Alejandro Droznes. Buenos Aires: La Marca.
- Wolfenzon, Carolyn. 2009. «Concept of the Jew in Peruvian Literature». En *Encyclopedia of the Jewish Diaspora: Origins, Experiences, and Culture*, editado por Mark Avrum Ehrlich, I:735-38. Santa Bárbara, CA.: ABC-CLIO.

- Yehuda, Krell. 2014. *Páginas de odio. Historia del antisemitismo*. Buenos Aires: Dunken.
- Yépez Pazos, Félix. 1977. *Escritores contemporáneos del Ecuador*. Guayaquil: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas.
- Yúdice, George. 2012. «De la sociedad sin relato a la gestión de la sociedad». En *Voces híbridas: reflexiones en torno a la obra de García Canclini*, editado por Eduardo Nivón Bolán, 215-35. México, D.F.: Siglo XXI y Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Zavala, Lauro. 2006. *La precisión de la incertidumbre: posmodernidad vida cotidiana y escritura*. 3a. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Žižek, Slavoj. 1994. *¿Goza tu síntoma!: Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . 2002. *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos.
- . 2004. *Repetir Lenin: trece tentativas sobre Lenin*. Traducido por Marta Malo de Molina y Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal.
- . 2005. *Bienvenidos al desierto de lo real*. Traducido por Cristina Vega Solís. Madrid: Akal.
- . 2010. «Introducción: Robespierre o la “violencia divina” del terror». En *Slavoj Žižek presenta a Robespierre: virtud y terror*, de Maximilien de Robespierre, editado por Jean Ducange, traducido por Juan María López de Sa y de Madariaga. Madrid: Akal.

ANEXO
LOS MODELOS DE LAS NOVELAS ANALIZADAS

Tipo de novela	País	Novela	Año	Inicio	Desarrollo	Final	Modelo	Proyecto
Ficción prospectiva utópica	Perú	Lima de aquí a cien años	1843	Personaje “vuelve” a Lima en el 1943	Conoce Lima en su nuevo desarrollo frente al siglo pasado que le tocó vivir	Muere una vez que se casa. El escritor anuncia que se seguirá su obra	Deseo-comprobar-(finitud)	Bien social-concientización-deseo otra sociedad
	Chile	Desde Júpiter	1877	Personaje viaja a Júpiter mediante un experimento	Conoce el desarrollo científico e ideológico de la sociedad joviana	Despierta del sueño nostálgico por haber visto a la sociedad joviana y la mujer de sus sueños	Darse cuenta-comprobar-deseo	Bien social-concientización-deseo otra sociedad
	Ecuador	La receta	1893	Personaje recibe receta para viajar al futuro	Observa los adelantos que se han dado en su ciudad producto de las obras planificadas en el XIX	Despierta del sueño luego de ver a la diosa patria	Deseo-comprobar	Bien social-validez proyecto-deseo otra sociedad
	Bolivia	Platonía	1923	Personaje crece en un medio ambiente de tensiones	Toma conciencia de cómo se fundó su país con el ideal platónico, él abraza el industrialismo y se compromete a hacer una obra	Recorre con su familia el nuevo país por él propulsado	Darse cuenta-replantearse-deseo	Bien social-concientización-deseo otra sociedad
	Colombia	Viajes interplanetarios en	1936	Personaje recibe la misión de eliminar	Conoce nuevas culturas y sobre todo	Gana la guerra interplanetaria, se	Deseo-comprobar-	Bien social-validez proyecto-

Tipo de novela	País	Novela	Año	Inicio	Desarrollo	Final	Modelo	Proyecto
		zepelines que tendrán en el año 2000		naves invasoras	la cultura marciana que es superior en su desarrollo tecnológico y científico	casa con una marciana y se establece en la Tierra	reafirmar	afirmación otra sociedad
Ciencia ficción escéptico metafísica	Colombia	Barranquilla 2132	1932	Personaje revive en el futuro dentro de su cápsula donde ha sido congelado	Observa los asombrosos cambios que se han dado en su ciudad	Se pregunta la naturaleza de los cambios y se suicida	Deseo-comprobar-no deseo	Bien social-validez proyecto-no deseo otra sociedad
	Chile	Los altísimos	1951	El personaje es secuestrado por unos hombres por considerarlo que se ha fugado de su mundo	Es trasladado a un mundo externo, donde conoce una sociedad donde nada pasa y donde se le rompen sus cánones de convivencia	Admite la posición que se le asigna en ese mundo y ahora, convencido de lo que es, decide ser un explorador	No deseo-darse cuenta-no deseo (asunción)	Mal social-deseo otra sociedad-asumir otra sociedad
	Perú	La magia de los mundos	1952	Un par de astronautas son encontrados en el espacio y son reanimados en la Tierra del futuro	Cada uno comprueba el mundo idílico que se ha instaurado, pero cada cual se hace preguntas distintas sobre el modo de existencia en la Tierra del futuro	Uno de ellos, por ser demasiado cuestionador, es finalmente expulsado de dicha sociedad; el otro, finalmente encuentra que él tampoco puede formar parte de ese mundo que no le convence; se lanza al espacio a suicidarse	No deseo-darse cuenta-no deseo	Mal social-deseo otra sociedad-asumir otra sociedad
	Ecuador	Zarkistán	1952	Personaje recibe la invitación de alguien para transmitirle un secreto	A través de su interlocutor conoce un mundo etéreo extraterrestre; los seres de allá se	El personaje finalmente admite lo que se ha legado; se queda en la casa de su predecesor, triste	No deseo-darse cuenta-asunción	Mal social-deseo otra sociedad-asumir otra sociedad

Tipo de novela	País	Novela	Año	Inicio	Desarrollo	Final	Modelo	Proyecto
					conectan mentalmente; tienen un mundo distinto; el interlocutor muere y le lega todo lo que tiene	por no poder alcanzar lo que ha conocido		
	Bolivia	Víctima de los siglos	1955	Personaje que vive una situación miserable un día es encerrado en una bodega y sobrevive a la bomba nuclear	En el futuro es reanimado y conoce los notables cambios que se han dado en su ciudad; acompaña a quien le salvara a desintegrarse en el espacio y él cae	Se despierta en su ciudad actual, con su esposa a su lado; él no soporta ese retorno y se suicida	No deseo-darse cuenta deseo-no deseo	Mal social-deseo otra sociedad-no deseo de sociedad actual
Ciencia ficción poshistórica	Perú	Mañana, las ratas	1984	Personaje del gobierno transnacional regional recibe la invitación para ser parte del gobierno mundial por parte de una mujer que además tiene una misión	Le hace conocer la realidad que vive Lima que está sitiada por los cat-ox, grupo extremista, hecho que es aprovechado por la mujer para infiltrarse en la red terrorista	La mujer logra que el gobierno local sea de los cat-ox, mientras ella y el personaje, convertido en su amante, se van al encuentro del presidente global; sin embargo, los cat-ox deciden que se debe destruir el poder omninacional	Estar en zona de comodidad-darse cuenta-deseo fracasado	Mal social-eliminar el mal-ser doblegado por el Otro
	Colombia	Angosta	2003	Personaje conoce a muchacha y, con ella, el peso del poder de la violencia; no obstante, prosigue en su vida comprando	Mediante sus paseos por Angosta, el conocimiento de otras personas (bondadosas y criminales) toma conciencia de la	Su amigo es asesinado brutalmente y, por ese efecto, su librería es quemada; al sentirse amenazado, toma su dinero,	Estar en zona de comodidad-darse cuenta-deseo fracasado	Mal social-eliminar el mal social-el mal doblega al individuo

Tipo de novela	País	Novela	Año	Inicio	Desarrollo	Final	Modelo	Proyecto
				libros y reuniendo a sus amigos y enamorándose	realidad violenta, a la par que es observado por un grupo paramilitar; ayuda a uno de sus amigos en una tarea peligrosa para descubrir unos asesinatos	ayuda a salir del país a la muchacha que conociera y él, junto a su novia, deciden emigrar		
	Bolivia	De cuando en cuando Saturnina	2004	Personaje forma parte de un grupo guerrillero, a través del cual se forma y forma mujeres; realiza dos atentados internacionales y extraplanetarios	Su formación le hace crítica a la revolución indianista que triunfó en 2022, pero que aún tiene la marca de lo masculino; no obstante, es fiel a la revolución y se desempeña como ingeniera espacial	Es juzgada por sus actos y se demuestra que más que haya perpetrado crímenes, ella representa el espíritu de ciertas mujeres que reivindican su papel	Estar en zona de conflicto-aprender nueva realidad-deseo reprimido	Mentalidad atávica prevaleciente-cambiar la mentalidad-admitir que es un proceso al que hay que someterse
	Ecuador	Crónicas del Breve Reino	2006	Personaje es contactado para colaborar en una misión de restablecimiento de la historia de la nación	En la ciudad devastada toma conciencia de los supervivientes y se da cuenta que el proyecto es descabellado y en beneficio de las transnacionales	Decide hacer fracasar el proyecto y recluirse en la Amazonía	Estar en zona de conflicto-aprender de los proyectos transnacionales-deseo de liberación	Mal del transnacionalismo-combatir al modelo dominante-deseo de refundar
	Chile	Impuesto a la carne	2010	Personajes mujeres están reclusos y son sujetos de experimentos en un hospital	Conocen y hacen conocer de las torturas a las que son sometidas, de las extracciones que les	Pese a todo, deciden erigir una memoria del desastre y de su lucha con la intención de que se	Estar en zona de reclusión-comprender que son sujetos atrapados-deseo	Mal social-eliminar sistemática y lentamente a ese mal-mal opresivo

Tipo novela	de	País	Novela	Año	Inicio	Desarrollo	Final	Modelo	Proyecto
						hacen, de que respiran un aire opresivo que además es aprovechado por los medios y una cierta sociedad	constituya en la memoria de las mujeres anarquistas	de liberación	atrapante