



Master

2025

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

Vivir en el colapso : la construcción de posibilidades de futuro para América Latina en dos novelas de Edmundo Paz Soldán y Mónica Ojeda

Orrego Lopez, Mateo

How to cite

ORREGO LOPEZ, Mateo. Vivir en el colapso : la construcción de posibilidades de futuro para América Latina en dos novelas de Edmundo Paz Soldán y Mónica Ojeda. Master, 2025.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:183744>



**UNIVERSITÉ
DE GENÈVE**
FACULTÉ DES LETTRES

MAÎTRISE UNIVERSITAIRE EN LANGUE, LITTÉRATURE ET CULTURE
HISPANIKES AVEC SPÉCIALISATION EN RECHERCHE ET CRITIQUE

*Vivir en el colapso: la construcción de posibilidades de futuro para América Latina
en dos novelas de Edmundo Paz Soldán y Mónica Ojeda*

Mateo Orrego López

Directrice de mémoire : Dr. Valeria Wagner

E-mail : mateo.orrego@etu.unige.ch

Numéro d'immatriculation : 22-326-045

Agradecimientos

Culminar este trabajo solo fue posible gracias a la extensa red de personas que se ha tejido en el camino. Por eso, agradezco:

A mi mamá y mi tía, quienes son nudos fundamentales de mi red; y a mi abuela, que, aunque ya no hace parte de este tejido material, siempre estará presente de maneras diversas en los hilos que se siguen extendiendo.

A mis amigxs, Eugenia, Ximena, Miguel, Natalia, Paulina, Sara, y todxs quienes escucharon atentamente mis ideas, me hicieron preguntas y me compartieron sus pensamientos y recomendaciones; gracias a ellxs pude darle forma a este proyecto.

A Valeria Wagner, quien siempre con su mirada crítica y su cuidado y paciencia, me orientó para ver el mundo e imaginar otras posibilidades de futuro.

Y a la Universidad de Ginebra y sus profesorxs por haber sido parte de la expansión de esta red durante este tiempo.

ÍNDICE

1. Introducción.....	4
2. Vivir, narrar e imaginar	9
2.1. Como si no pasara nada: Vivir en un mundo que colapsa.....	9
2.2. Construir un mundo con relatos.....	16
2.3. Especular sobre el futuro	22
2.4. Conclusión	27
3. ¿Naturaleza vs. tecnología? cómo escapar de una lógica de la dominación ..	29
3.1. La reproducción del contexto latinoamericano.....	32
3.2. La visión de una ciencia hegemónica	36
3.3. Una visión alternativa	40
3.4. La planta contra la máquina.....	45
3.5. Conclusión	48
4. La materia que forma el mundo	52
4.1. Experimentar un tiempo geológico.....	53
4.2. Materia que habla y que siente	62
4.3. Conclusión	69
5. Conclusiones	72
6. Referencias.....	76
7. Apéndice: Exploraciones SF (Para vivir en el colapso)	80

1. INTRODUCCIÓN

Hace unos 30 mil años, la cordillera Oriental de los Andes colombianos estaba completamente cubierta por el hielo. Durante esta era, cientos de afluentes que se originaban y descendían desde los glaciares de la montaña y que quedaban represados en el altiplano cundiboyacense, dieron forma a un inmenso lago que moldeó los suelos de lo que posteriormente sería la sabana de Bogotá. Hacia el final de la era glacial, el aumento de las temperaturas globales hizo que el hielo retrocediera de las montañas y que el lago poco a poco desapareciera. En su lugar quedó un suelo formado de arena y arcilla propenso a almacenar agua y un extenso río, que hoy se conoce como el Río Bogotá, cuyo nacimiento se encuentra en el páramo de Guacheneque y desemboca en el río Magdalena.

Estas son las características del territorio en el que se asentó el pueblo Muisca. Durante varias generaciones, su convivencia con el entorno les permitió observar que, cada vez que el río crecía, en algunos lugares arrastraba parte de los sedimentos del suelo y los depositaba más adelante en su cauce. A partir de esto, se dieron cuenta de que bastaría con elevar un poco las construcciones en los lugares donde el río depositaba la materia para poder crear un sistema de cultivo que no solo no se viera afectado por las temporadas de crecida, sino que, gracias a las propiedades de absorción del terreno, también aprovechara el agua acumulada en el subsuelo para las temporadas de sequía. Fue así como surgieron los primeros sistemas de cultivo en el altiplano cundiboyacense, una tecnología que se perfeccionó durante miles de años, y que buscaba aprovechar al máximo las características del entorno.

Cuando los españoles llegaron a la sabana y vieron estas formaciones de tierra que bordeaban el río, condicionados por el recuerdo de su península donde el agua no era tan abundante y la crianza del ganado era una de las actividades principales, no pudieron imaginarse de ninguna manera que se trataba de una efectiva tecnología que permitía cultivar diversos alimentos. De hecho, ignorando por completo estas formaciones, durante su administración, hicieron todo lo posible por crear diversos métodos que les permitieran enfrentar las inundaciones que constantemente aquejaban a sus asentamientos cuando llegaba la época de lluvias. Incapaces de entablar un diálogo de saberes respecto a la tecnología de agricultura que había creado el pueblo Muisca, dejaron en el olvido los sistemas que habían funcionado para quienes vivían allí desde cientos de generaciones atrás.

No sería sino hasta la primera mitad del siglo XX que este sistema volvería a aparecer en la memoria del territorio y sus habitantes. En la década de 1930, el Instituto

Geográfico Agustín Codazzi comenzó a tomar fotografías aéreas de la sabana, y en ellas evidenciaron una especie de cuadrícula de tierra en ciertos puntos de las orillas del río Bogotá. En ese momento, el esquema de pensamiento que dominaba la arqueología llevó a afirmar rápidamente que, casi con toda seguridad, se trataba de los restos de diques construidos por los españoles en la época colonial para contener las crecidas del río. Pero, tres décadas más tarde, creyendo que era muy extraño que el pueblo Muisca tuviera problemas de inundaciones, habiendo habitado ese espacio por miles de años, la arqueóloga Silvia Brothmen se atrevió a proponer la hipótesis de que esas marcas podían ser, en realidad, los vestigios de un sistema de cultivo prehispánico. Tuvieron que pasar cuarenta años más y varias investigaciones, principalmente la realizada por Ana María Boada entre los años 2000 y 2006, para que esta hipótesis se confirmara finalmente. Así, lo que alguna vez había sido invisibilizado por la colonización española, volvía a hacerse visible gracias a la visión de dos mujeres que reconocieron en las marcas de la tierra la capacidad de un pueblo para transformar, de manera respetuosa, su entorno y sobrevivir.

En el 2021, dos mujeres más se sumaron al ejercicio de rescate y memoria de esta tecnología. Juliana Steiner y María Buenaventura iniciaron el proyecto “Zanjas y Camellones”, el cual buscaba poner en práctica de nuevo el sistema de cultivo a orillas del río Bogotá. Así, después de largos trámites burocráticos, lograron que la ciudad les otorgara un predio en la reserva ambiental Thomas van der Hammen para la puesta en práctica de un conocimiento ancestral que casi había sido olvidado. Ya que el procedimiento para la elaboración correcta de las formaciones no estaba registrado en ninguna parte, fue gracias al ensayo y error que, nuevamente, lograron recrear el sistema de cultivo¹ que en el pasado dio sustento a los pueblos indígenas de la zona, gracias a la comprensión de las características de un territorio que ha sido moldeado por el agua².

Con la intención de registrar todo el proceso y así dejar un soporte de lo que habían descubierto experimentando en comunidad, los participantes crearon un diario de campo

¹ Para una explicación más detallada acerca de los procesos ecológicos de formación del territorio del altiplano cundiboyacense, del desarrollo de la tecnología de cultivo por parte del pueblo Muisca y de los esfuerzos para la reimplementación de este sistema en Bogotá, véase Beltrán y Daza, 2024. También, para más información acerca del proyecto “Zanjas y Camellones”, codirigido por Juliana Steiner y María Buenaventura, se puede visitar la página: <https://zanjasycamellones.com/> o ver la publicación *Mihique || Suna gue || Caminos de agua* (2022).

² El proyecto “Zanjas y Camellones” culminó en 2022. Actualmente se encuentra inactivo y a la espera de las decisiones de la administración local sobre cuáles son los posibles pasos a seguir respecto a la implementación de este sistema. Lamentablemente, debido a una fuerte temporada de sequía que atraviesa Bogotá desde finales del 2023, el espacio en donde fue implementado se encuentra seco y no es posible cultivar más, por ahora.

donde contaron día a día su experiencia. En la última entrada, el equipo propone las siguientes preguntas:

¿Para qué hacer zanjas y camellones hoy, en 2022, más de 300 años después de que se abandonara esta forma de cultivo? [...] ¿Para qué cavar zanjas si no serán lugar de pesca, ni el vaivén del agua y su contaminación permiten que vivan en ellas, por ahora, ni cangrejos, ni guapuchas, ni capitanejos, ni capitanes?

Estos cuestionamientos, que marcan el final de un proyecto, no están limitados a la recuperación de un conocimiento específico, de hecho, llegan acompañados por otras dudas que también debemos plantearnos: ¿Para qué comprender la manera en la que la agencia planetaria ha moldeado los entornos a partir de la interacción entre los seres vivos y no-vivos?, ¿para qué hacer una relectura atenta de nuestro pasado?, ¿para qué reconocer que la historia de la humanidad está marcada por la disputa de diversos conocimientos y visiones de mundo, y que algunas de ellas han sido silenciadas durante los diversos procesos de colonización?,

Y la respuesta tendría que ser contundente: todo esto hay que hacerlo porque hoy lo necesitamos más que nunca, para construir la esperanza de crear nuevas formas de relacionarnos con nuestro entorno en el presente. Vivimos un tiempo donde la conocida frase de Fredric Jameson parece haber adquirido su mayor fuerza, y es que, en nuestra sociedad, “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”. Muchas voces continúan repitiéndonos que no hay necesidad de imaginar otras formas de vivir en comunidad, que la manera óptima de vivir es a través de la acumulación de capital para satisfacer las necesidades básicas, y que, sin que eso sea suficiente, hay que continuar acumulando para sentirnos felices. Pero, desde hace un tiempo para acá, ya es evidente que ni nuestro planeta puede sustentar el nivel de consumo que llevamos, ni nuestra sociedad puede sobrevivir si continúa generando disputas por el control de los recursos en los que se fundamenta el sistema capitalista.

Así, se vuelve necesario escuchar otras voces. Voces que nos digan que la acumulación incesante no es la única opción, que es posible crear un mundo en donde habitemos equilibradamente el planeta en compañía de otros seres no-humanos, un mundo donde pueda tener lugar la conversación entre tecnologías ancestrales y la tecnología moderna, siempre con la consciencia de la interconexión e interdependencia de nuestro sistema planetario. Por eso se vuelve necesario construir narrativas y marcos de interpretación que nos ayuden a comprender nuestro pasado y cómo este ha condicionado el presente, y así proyectar un futuro en donde podamos vivir de manera relacional en un mundo que colapsa. Es a partir de esta necesidad de donde surge este trabajo.

Pero, antes de avanzar en la propuesta, y frente a la preocupación por la construcción de un modo de vida relacional, es prudente poner en evidencia el lugar de enunciación desde el cual se construye esta búsqueda; es decir, mostrar en primer plano ese “yo” que constantemente busca llamar a un “nosotros” que cambia a lo largo del texto³. Así pues, soy un joven de 26 años de origen colombiano, caucásico y proveniente de una familia de clase media que ha vivido siempre en un ambiente urbano; gracias a diversas ayudas estatales pude cursar una maestría de literatura en Ginebra, Suiza, y desde esta ciudad quise continuar pensando en lo que me conectaba con la realidad ecológica y social de Latinoamérica. Teniendo en cuenta esto, el “nosotros” del texto se mueve de forma continua entre el sentido de pertenencia a la humanidad que habita el planeta, la clase media urbana que tiene el privilegio de acceder a ciertos niveles de formación académica, y el imaginario colectivo de una identidad latinoamericana.

Por todo lo anterior, la pregunta que me planteo es: ¿En qué manera el ejercicio narrativo —más precisamente el ejercicio de la Ficción Especulativa— puede convertirse en un espacio para construir posibilidades de futuro para América Latina, en medio de un mundo que colapsa? Para responder a esto, divido el trabajo en tres capítulos en los cuales, primero, exploro algunas herramientas teóricas y, luego, aplico esas herramientas a la interpretación de dos textos escogidos por su representación de las complejidades de los contextos latinoamericanos ubicados temporalmente en el futuro.

Así, en el primer capítulo, a partir del reconocimiento de que existe un desfase entre nuestra vida anímica cotidiana y el estado de nuestro planeta y la sociedad, adopto la noción de *colapso* —propuesta por Servignes y Stevens— para comprender que la forma en la que narramos el momento en el que nos encontramos y cómo hemos llegado hasta aquí, afecta la manera en la que vivimos en la actualidad; después, siguiendo principalmente la teoría del filósofo francés Paul Ricoeur, muestro por qué el acto narrativo es determinante en nuestra relación con el mundo; y, finalmente, propongo acoger la Ficción Especulativa (SF) —con sus múltiples matices— como la categoría propicia para la construcción de narraciones que abarquen la amplia diversidad de Latinoamérica al momento de pensar el futuro.

Una vez hecha esta delimitación, en el segundo capítulo me detengo en la novela del escritor boliviano Edmundo Paz Soldán, *La mirada de las plantas* (2022), para examinar cuáles son las diferentes visiones de mundo que nos proponen sus personajes,

³ Hago referencia aquí a la noción de “saberes situados”, trabajada principalmente por Sandra Harding y Donna Haraway. Para un desarrollo más detallado, véase Haraway (1991).

quienes se encuentran inmersos en un laboratorio ubicado en la frontera de Bolivia con la Amazonía brasileña. El texto nos presenta diferentes posiciones acerca de la posibilidad de que una planta con efectos alucinógenos, que ha sido empleada por una comunidad indígena durante generaciones, pueda convivir con tecnologías como la Realidad Virtual y la Inteligencia Artificial. Entonces, surge la pregunta por si es posible salir de un esquema de pensamiento dominado por el sistema capitalista y por un concepto hegemónico de ciencia patriarcal, para que así pueda tener lugar la convivencia entre los saberes ancestrales y la tecnología, y llegar a generar un beneficio social que vaya más allá de intereses económicos. Lo que emerge es la posibilidad de incluir, en nuestra visión relacional del futuro, una “ecología de la tecnología” (Bridle, 2023: 19); es decir, una mirada en donde seres humanos, no-humanos y máquinas cohabitamos el planeta.

En el tercer capítulo, la novela de la escritora ecuatoriana Mónica Ojeda, *Chamanes eléctricos en la fiesta del sol* (2024), nos permite recorrer dos ejes temáticos que articulan una propuesta de comprensión de la vida: tiempo y territorio. A través de las voces de cinco personajes que habitan la montaña y recorren los páramos andinos en una temporalidad descolocada, el texto nos lleva por un recorrido donde los humanos exploran la relación entre las categorías de pasado, presente y futuro, mientras que, a su vez, interactúan constantemente con su entorno. Desde esta perspectiva, la narración nos recuerda que el mundo está hecho de y por el tiempo (Bjornerud, 2018: 5) y que los humanos generamos de forma continua estímulos en nuestro territorio y este, a su vez, nos responde con voces geológicas que debemos aprender a escuchar.

Finalmente, el capítulo de conclusiones recoge las reflexiones que, lejos de constituir una propuesta acabada de interpretación, quedan abiertas para continuar planteando más preguntas. Y a partir de esas dudas, construir narraciones y visiones de mundo que estén conectadas con la realidad y la diversidad de Latinoamérica, y que permitan imaginar otros futuros para aprender a vivir en el colapso.

2. VIVIR, NARRAR E IMAGINAR

2.1. Como si no pasara nada: Vivir en un mundo que colapsa

El 14 de julio de 2024, a las 9:00 p.m. en Alemania, más de 65 mil personas se reunieron en el Estadio Olímpico de Berlín para ver la final de la Eurocopa⁴, donde se enfrentaban las selecciones de España e Inglaterra. Según los reportes, la RTVE⁵ registró más de 13 millones y medio de televidentes y la BBC⁶, más de 23 millones. Ese mismo día, unas horas más tarde, a las 9:15 p.m. en Estados Unidos, otras 65 mil personas asistieron al estadio Hard Rock de Miami donde se jugó la final de la Copa América, en la que se enfrentaban los equipos de Argentina y Colombia⁷. Ambos torneos tuvieron lugar entre el 14 de junio y el 14 de julio, sumando un total de 83 partidos que se jugaron en 24 ciudades diferentes. Una de las consecuencias de todo el despliegue logístico fue el impacto positivo en la economía de los países sede, según la revista Forbes, los datos muestran que este tipo de eventos tienen “un papel cada vez más importante en la diversificación económica, el crecimiento y el desarrollo sostenible de los destinos de todo el mundo” (2024).

Con este balance positivo, durante un mes, estos eventos deportivos marcaron el ritmo de la cotidianidad de miles de personas. Los habitantes de las principales ciudades de ambos continentes vieron su rutina tocada, de una forma o de otra, aún sin ser seguidores de algún equipo, por la sucesión de los partidos. Bien fuera porque asistían directamente a los encuentros o a las reuniones sociales para verlos, o por las aglomeraciones en las calles al final de una transmisión, o, incluso, a causa del ruido cuando alguna de las selecciones lograba marcar un gol. La gente se acostumbró a la dinámica y, en cierta medida, fue como si en el resto del mundo no pasara nada.

Pero, en el mundo sí pasaban otras cosas. Al mismo tiempo que se jugaban ambos torneos, la Organización Meteorológica Mundial (OMM) reportó que ese había sido el junio más caliente registrado en la historia. De hecho, el reporte indica que es “el décimo tercer mes consecutivo en establecer un récord de temperatura mensual” y, también, como

⁴ Para más información sobre la asistencia presencial y otros detalles del partido, véase https://www.uefa.com/newsfiles/EURO/2024/2036211_FR.pdf

⁵ Para más información sobre números de visualización de la final de la Eurocopa en España, véase https://elpais.com/television/2024-07-15/la-final-de-la-eurocopa-2024-logra-un-espectacular-787-de-cuota-de-pantalla-en-la-1-con-135-millones-de-espectadores-de-media.html#?prm=copy_link

⁶ Para más información sobre números de visualización de la final de la Eurocopa en Inglaterra, véase <https://www.theguardian.com/media/article/2024/jul/15/england-euro-2024-final-defeat-spain-tv-audience>

⁷ Para el 20 de julio de 2024 no hay datos disponibles sobre el número de televidentes, en Colombia o Argentina, que pudieron haber visto la transmisión de la final de la Copa América.

si de una competencia deportiva se tratara, dice que es “inevitable que se sigan batiendo récords” (2024). No es una noticia nueva para nada, todo lo contrario, ya bastante tiempo llevamos acostumbrándonos al tema.

De hecho, a comienzos de 2024, la OMM también publicó el informe Estado del clima en América Latina y el Caribe 2023. Un documento en donde “se resumen las tendencias climáticas y los episodios de alto impacto observados en América Latina y el Caribe, así como las consecuencias socioeconómicas asociadas” (2024: iii). El texto, que a lo largo de sus 41 páginas incluye gráficos con estadísticas y análisis de datos sobre las condiciones climáticas de la región, se resume en diez puntos, dejando claro: 1) que el 2023 fue el año más caliente del que se tiene registro; 2) que el aumento del nivel del mar pone en riesgo a gran parte de la costa atlántica; 3) que el huracán Otis fue el más potente registrado hasta ahora; 4) que las crecidas de ríos y los deslizamientos provocados por las fuertes lluvias tuvieron como consecuencia la muerte de cientos de personas y grandes pérdidas económicas; 5) que las olas de calor han causado la muerte de más de 35 mil personas en los últimos 23 años; 6) que los periodos de sequía se vieron intensificados justamente por las olas de calor y 7) que, en consecuencia, el caudal del río Negro en la Amazonía alcanzó el nivel más bajo registrado desde 1902; 8) que la flora y fauna de la región se vio también drásticamente afectada —por ejemplo, se registró la muerte de más de 150 delfines de río; 9) que las pérdidas agrícolas sufridas por las condiciones climáticas pusieron en peligro la seguridad alimentaria de numerosas poblaciones que dependen de la agricultura; y 10) que pocos países tienen políticas públicas que ayuden a prevenir o disminuir las consecuencias de los desastres climáticos (OMM, 2024: ii).

Sabemos entonces que malas noticias como estas han estado presentes desde hace muchísimo tiempo. Sabemos que las temperaturas globales aumentan, que los mares se calientan, que desaparece la biodiversidad, que la polución se asienta en las grandes ciudades, que las tensiones sociales y geopolíticas se multiplican. Con todas esas noticias constantes, parecería que todos juntos vivimos el derrumbe de la sociedad; sin embargo, no dejan de ser más que un ruido de fondo. Un ruido que ignoramos, voluntaria o involuntariamente. Como dice el filósofo francés Bruno Latour, recibimos toda esta información con una calma sorprendente e, incluso, con una admirable forma de estoicismo (2023: 16). Por eso, aprendemos a soportar los meses cada vez más calientes gracias al aire acondicionado, y seguimos viajando a la playa cada vez que llegan las vacaciones, y se siguen programando anualmente los encuentros deportivos, y nosotros seguimos viendo los partidos de nuestra selección favorita deseando que lleguen a la final del torneo en curso para festejar. En definitiva, cualquier imaginario de que algún

problema existe en el mundo desaparece y nuestra vida anímica cotidiana se mantiene intacta. Seguimos viviendo como si no pasara nada.

Ante tal panorama es difícil no preguntarse por qué ocurre esto, por qué existe ese desfase entre nuestra cotidianidad y el decadente estado de nuestro mundo; por qué, aunque seguimos recibiendo las malas noticias continuamente y experimentando el deterioro de nuestro entorno, seguimos viviendo como si nada. Y, sabiendo que responder a esta pregunta implica reconocer y comprender el funcionamiento de las dinámicas y estructuras sociales, culturales y económicas en las cuales estamos inmersos, me interesa ubicarla particularmente en el campo discursivo. Es decir, me interesa reflexionar alrededor de las implicaciones de las diferentes maneras en las que hablamos o, más precisamente, en las que narramos lo que ocurre actualmente y cómo eso genera reacciones diversas tales como la preocupación o el desinterés. Por eso, propongo que, para comenzar, nos centremos en dos descripciones que son más o menos populares cuando, por ejemplo, en los medios de comunicación o en el espacio público se habla de lo que ocurre: la primera es que nuestra sociedad se encuentra en crisis y, la segunda, que se encuentra en medio del colapso.

Cuando hablamos de crisis —como ocurre con fenómenos como la crisis del COVID-19, la crisis humanitaria en Gaza, o la misma crisis climática—, se asienta en nuestro imaginario colectivo la idea de un suceso que tiene un comienzo y un fin, un lapso específico que cuenta con un momento inicial y que, de seguro, contará con un momento final. En otras palabras, se tiene la idea de que una crisis, tal y como se nos ha contado en diversos momentos de la historia, es un periodo difícil —en mayor o menor medida para diferentes poblaciones—, durante el cual, la acción rápida y oportuna de las instituciones sociales va a permitir controlar cualquier posible contingencia, con el propósito de mantener intacto un determinado estilo de vida. En consecuencia, esta denominación termina por ser una forma de tranquilizarnos creyendo que “todo va a pasar”, y que, al igual que otras crisis que la humanidad ha atravesado, la actual “pronto va a ser superada” (Latour, 2023: 15).

Por otro lado, hablar de colapso puede involucrar un imaginario un poco más drástico. En el libro *Comment tout peut s'effondrer*, Pablo Servignès y Raphaël Stevens lo definen como

le processus à l'issue duquel les besoins de base (eau, alimentation, logement, habillement, énergie, etc.) ne sont plus fournis [à un coût raisonnable] à une majorité de la population par des services encadrés par la loi. (2015: 15)

Así, esta visión designa un evento que tiene lugar a gran escala, que es irreversible y catastrófico, en definitiva, el fin de una civilización. Sin embargo, la concepción del

colapso como un proceso, o sea como un conjunto de fases sucesivas, nos hace entender que vivimos un acontecimiento gradual y que todavía estamos en una etapa más o menos temprana, una etapa todavía lejana al fin e, incluso, lejana al punto crítico cuando las necesidades básicas de una mayoría no puedan ser satisfechas.

En cualquier caso, a partir de ambas concepciones más o menos tranquilizadoras —una en donde todo va a ser superado y otra en donde las cosas ocurren poco a poco— resulta entendible que desarrollemos cierta indiferencia o, tal vez, cierta capacidad de adaptación. Es, en definitiva, una habilidad para mantener intactas nuestras vidas, sin que aumenten de manera abrumadora las preocupaciones, mientras vemos cómo el estado del mundo a nuestro alrededor se transforma. Después de todo, las noticias, presentadas como datos y números, una tras otra, cada mes, dejan de generar cualquier impacto, al final “[l]es chiffres, à eux seuls, ne sont pas capables de prendre la mesure des choses. Il faut certainement y ajouter de l’intuition, des émotions et une certaine éthique” (Servignes y Stevens, 2015: 22). Esto quiere decir que hace falta un cambio discursivo que nos permita, primero, comprender de mejor manera el proceso que vivimos y, luego, dimensionar e incorporar en nuestra vida la conexión que existe entre los cambios del mundo producidos a gran escala y la rutina cotidiana que involucra todo lo que nos es cercano.

Así, la pregunta que debemos plantearnos es cómo explicar lo que ocurre actualmente, cuáles son los elementos que deben integrar ese cambio discursivo para ayudarnos a conectar de mejor manera nuestra vida cotidiana con el resto del mundo. Tal vez, deberíamos comenzar por construir la certeza de que lo que vivimos no es un periodo que va a ser “superado”, pues en definitiva no atravesamos una crisis en tanto no existe la posibilidad de hacer algo para mantener por siempre, para una gran parte de la población, el mismo estilo de vida que ofrece el sistema capitalista; más bien vivimos el colapso, en tanto estamos involucrados en un proceso gradual que, desde hace tiempo, genera cambios en nosotros y nuestro entorno y los seguirá generando y, en consecuencia, tendremos que seguir adaptándonos. Así, si el planeta y las civilizaciones ahora se enfrentan al colapso, nosotros, en tanto individuos humanos, nos enfrentamos a una mutación. En palabras de Latour, “[n]ous devrions avoir le sentiment d’avoir glissé d’une simple crise écologique à ce qu’il faudrait plutôt nommer *une profonde mutation de notre rapport au monde*” (2023: 16).

Por esa razón, si aceptamos que ese estilo de vida no puede permanecer intacto en ningún escenario, otro ejercicio necesario para construir el cambio discursivo es plantearnos, de manera colectiva, una serie de preguntas que nos permitan comprender esa mutación y que nos ayuden a dimensionar nuestra relación con el mundo, preguntas

como: ¿Qué sabemos del estado global de nuestro planeta? ¿Qué sabemos del estado de nuestras civilizaciones? ¿Un colapso de la bolsa es comparable a un colapso de la biodiversidad? ¿Hasta dónde puede llegar realmente todo esto y en cuánto tiempo? ¿Podremos mantener sociedades democráticas a medida que las cosas se pongan peor? ¿Es posible vivir un colapso civilizado? ¿El fin será forzosamente infeliz? (Servignes y Stevens, 2015: 20-21).

El objetivo es que, a partir de las respuestas que encontremos, adquiramos una comprensión de nuestro tiempo con la capacidad de abordar diferentes temporalidades (desde la urgencia de lo cotidiano hasta el tiempo geológico), navegando con comodidad entre pasado y futuro, a la vez que ponemos de manifiesto los vínculos existentes entre diferentes eventos que, a primera vista, podrían parecer aislados como, por ejemplo, “la crise sociale et économique grecque et la disparition massive des populations d’oiseaux et d’insectes en Chine ou en Europe” (Servignes y Stevens, 2015 : 17-18). En otras palabras, se trata de poner en evidencia el impacto de las actividades humanas en el mundo que habitamos, de reconocer que los seres humanos no estamos, de ninguna manera, fuera del mundo, y que nuestra existencia —aunque cosmológicamente corta— está conectada y es interdependiente de los seres vivos y no-vivos con los que cohabitamos el planeta⁸.

Aunque a primera vista este reconocimiento pueda parecer algo menor o incluso una afirmación evidente, es de suma importancia cuando reflexionamos sobre el hecho de que en la historia del conocimiento, se ha construido un relato dominante donde la visión de una humanidad separada de su entorno ha sido el sustento conceptual para convertir todo lo que no es humano en una fuente de recursos materiales que están al

⁸ Es posible que para algunas personas esta descripción pueda asociarse fácilmente al término Antropoceno, ya que con él comúnmente se designa el periodo durante el cual la actividad humana ha modificado el clima y el medio ambiente, teniendo como punto de partida la época de la industrialización. Sin embargo, prefiero no hacer uso de esta categoría, a causa de que en diversa literatura se presenta como conflictiva. Por ejemplo, en el último encuentro de la Unión Internacional de Ciencias Geológicas, celebrado en marzo de 2024, se publicó un informe en donde se explicaban las razones por las cuales, después de varios años de investigación, no se aceptaba que el Antropoceno pudiera considerarse una era geológica (el informe se encuentra disponible en <https://www.iugs.org/post/the-anthropocene-iugs-ics-statement>). Así, si queda descartado como categoría científica, la crítica que filósofas como Donna Haraway realizan se hace todavía más vigente, al considerar que el Antropoceno “es un término que adquiere más significado y utilidad para intelectuales de regiones y clases adineradas” ya que “no es una expresión idiomática para el clima, la meteorología, la tierra o el cuidado del campo en vastos sectores del mundo, especialmente -pero no solo- entre los pueblos indígenas” (2019: 87); es decir, este término se convierte en una mera herramienta discursiva para una élite letrada, que deja de tener conexión con la realidad de diversas comunidades que viven las consecuencias del sistema capitalista. Por otra parte, es importante considerar que también existen otras propuestas como la del término *Capitaloceno*, el cual ayuda a “recalcar el papel fundamental del capital, en tanto sistema e ideología”, en la devastación del mundo (Rivera, 2022: 9), o el de *Androceno*, que pone el énfasis en la responsabilidad de un pequeño grupo de gobernantes de las sociedades patriarcales-capitalistas (Bahaffou y Gorecki, 2023: 6).

servicio de una supuesta idea de progreso. El filósofo colombiano Santiago Castro Gómez explica que, en las ciencias, hasta 1492, era predominante una visión en donde la naturaleza y la humanidad formaban un todo interrelacionado. Fue posteriormente, durante la Modernidad, con la formación de un sistema-mundo capitalista y la expansión colonial de Europa que esa visión cambió: “[s]e impuso poco a poco la idea de que la naturaleza y el hombre son ámbitos ontológicamente separados, y que la función del conocimiento es ejercer un control racional sobre el mundo” (Castro-Gómez, 2007: 82). En otras palabras, el objetivo de las ciencias pasó de ser la comprensión de las conexiones del mundo a la separación y el estudio de sus elementos para poder dominarlo.

Varias corrientes críticas —como el poscolonialismo, el pensamiento decolonial, la ecocrítica, entre otras—, coinciden en mostrar cómo, en cierta medida, este cambio conceptual tuvo como consecuencia, en parte de la tradición epistemológica occidental, el predominio de la idea de una división entre sujeto y objeto, en la cual lo humano estaba ubicado, por supuesto, en el lado del sujeto y todo lo no-humano del lado del objeto y, por lo tanto, debía ser observado con cierta distancia. Así, los proyectos hegemónicos de sociedad y civilización tuvieron como propósito mostrar hasta qué punto “l’humain est avant tout, ou qu’il est aussi, un être culturel qui doit échapper à ou, en tout cas, se distinguer de la nature” (Latour, 2023: 24). En ese sentido, una sociedad más civilizada empezó a ser concebida como aquella que más se alejaba de la naturaleza para poder observarla con distancia y, luego, controlarla. Eventualmente, esto dio como resultado una idea de “progreso” que ponía al mundo a nuestro servicio en una relación utilitarista, hasta llegar al punto de ser incapaces de habitar el planeta de manera equilibrada junto a otros seres⁹.

Ahora bien, frente a este argumento debemos tener cuidado de no concebir la humanidad como un agente totalmente unificado, cuyos integrantes comparten por igual la responsabilidad de sus acciones¹⁰. Hay que recordar, como apuntábamos anteriormente, que esta visión hegemónica está fundamentada en las relaciones de poder

⁹ Cabe aclarar aquí que esta es una visión crítica del relato del “progreso” moderno, en donde se hace importante evidenciar el papel central de este relato en la situación actual de nuestra sociedad, para encontrar pistas que puedan ayudarnos en la tarea de encontrar otras formas de relacionarnos en el mundo. Sin embargo, existen otras versiones que pueden defender este relato, que se encuentran en constante competencia con otras posturas, y que son promovidas por las instituciones pertenecientes al mismo sistema que lo ha creado.

¹⁰ Nuevamente, corrientes como el poscolonialismo, el pensamiento decolonial o los ecofeminismos concuerdan también en la necesidad de construir una mirada crítica interseccional que integre aspectos como el género, la raza y la clase, para poner de manifiesto las diferencias en la forma en que las diversas colectividades humanas se relacionan con las distintas formas de vida y el medio ambiente, y así hacer evidente la injusticia ambiental histórica y el racismo ambiental que hace parte de la condición actual de la sociedad (Taddei *et al.*, 2022: 3-4).

que se establecieron a causa de la expansión colonial europea. La violencia ejercida por parte de los países colonizadores sobre las diferentes poblaciones indígenas de los países colonizados silenció e invisibilizó otras concepciones de la relación con la naturaleza y de estilos de vida. Siendo así, la humanidad, entendida como una entidad política virtual y como concepto totalizante, “doit être décomposé en plusieurs peuples distincts, dotés d’intérêts contradictoires, de territoires en lutte, et convoqués sous les auspices d’entités en guerre” (Latour, 2023: 173).

Lo importante de este proceso de diferenciación es darnos cuenta de que estos pueblos en lucha, aunque invisibilizados, pueden ofrecernos —a nosotros, personas inmersas en una sociedad urbanizada y capitalista— una alternativa conceptual y discursiva a la visión hegemónica. “[L]as grandes civilizaciones ancestrales y las enseñanzas de muchas tradiciones espirituales y culturales” presentan cosmovisiones que “han estado determinadas más por la interdependencia radical que por las ontologías de la separación [sujeto-objeto/humano-naturaleza]” (Escobar, 2018: 28). Así, el cambio discursivo al que hemos apuntado hasta ahora también implica acoger una propuesta diferente de visión de mundo y, a su vez, renunciar al futuro que nos había prometido el ideal de “progreso” moderno (Servignes y Stevens, 2015: 23) para proyectar otras maneras de vivir en medio del colapso.

En esta misma línea y siguiendo a varios pensadores, el antropólogo colombiano Arturo Escobar nos recuerda que en este tiempo debemos aplicar “el conocido principio de que no podemos resolver los problemas de una era con el mismo esquema mental que los crearon”, lo que implica admitir —con cierto grado de ironía— “*que enfrentamos problemas modernos para los cuales ya no hay soluciones modernas*”. Por lo tanto, una nueva propuesta no puede surgir de las visiones dominantes que nos han traído hasta este momento histórico; es una cuestión de supervivencia en donde, a través de una más amplia concepción del mundo, tenemos la posibilidad “de hacer lo impensable, pensable y lo pensable, creíble y posible” (Escobar, 2018: 17).

En conclusión, pensar nuestro momento histórico desde un acercamiento discursivo significa hacernos la pregunta de cómo nos estamos narrando lo que está ocurriendo y cuáles son las posibilidades que concebimos para diversos futuros, tanto individuales como colectivos. Significa darnos cuenta de que nuestra indiferencia ante el estado del mundo es producto de una visión que promueve la ilusión de que podemos conservar nuestro actual estilo de vida —de relaciones utilitaristas, consumistas y capitalista— a medida que las cosas empeoran. Y, por lo tanto, un cambio de esta perspectiva, en donde seamos conscientes de la manera en la que nos relacionamos con el mundo y cómo lo

hemos afectado hasta ahora, conlleva a crear nuevas narraciones sobre las posibilidades que tenemos para proyectar nuestro tiempo por venir en un mundo que se encuentra en medio del colapso.

2.2. Construir un mundo con relatos

Teniendo en cuenta que hasta aquí he hecho énfasis en la importancia de abordar nuestro momento histórico desde una perspectiva discursiva y, más específicamente, a partir de un cuidado en la forma en la que lo narramos, en esta sección me interesa enfocarme exclusivamente en el acto narrativo para poner de manifiesto las condiciones que hacen posible este ejercicio y sus implicaciones en nuestra vida.

Pero antes de aventurarnos a elaborar una aproximación teórica al acto narrativo, tal vez pueda resultar provechoso iniciar por mostrar cómo las narraciones hacen parte de nuestro día a día. Aunque sea algo que hacemos de manera cotidiana, no siempre salta a la vista que nuestras vidas toman forma a través de historias. Diariamente creamos relatos que contamos a otros, a la vez que nosotros recibimos los suyos, e incluso nos relatamos cosas a nosotros mismos. Así, contamos a nuestra pareja lo que nos ocurrió durante el día, contamos a las personas cercanas las situaciones de vida por las que estamos atravesando, y nos contamos a nosotros mismos lo que haremos al día siguiente. De esta manera, construimos constantemente narraciones que se mueven en diferentes temporalidades, hacia diferentes receptores y en diferentes espacios vitales. Desde acontecimientos ya ocurridos, pasando por los sucesos presentes, hasta las proyecciones que creamos de nuestro futuro; todo ello enlazando la vida íntima y la vida relacional.

Notamos entonces que nuestra existencia está estrechamente ligada a la manera en la que articulamos —casi de forma automática y sin mucha reflexión— todas nuestras narraciones. Según la escritora francocanadiense Nancy Huston, la humanidad ha evolucionado gracias a su capacidad para contar historias, pues el ejercicio narrativo surgió en un ambiente comunitario como respuesta al miedo natural de sabernos amenazados, de manera constante e ineludible, por la muerte. “La peur est la réaction normale de tout animal menacé de mort ; mais le fait de savoir d’avance qu’on va mourir, et de vivre dans la narrativité, change tout” (Huston, 2008: 83). Todo esto implica que en las narraciones reafirmamos de cierta manera nuestra existencia, al darle un orden a lo que nos ocurre y a lo que nos rodea; desde esta perspectiva, nuestra capacidad para crear y contar historias se ha desarrollado en la especie humana como una tecnología de supervivencia,

[e]lle est inscrite dans les circonvolutions mêmes de notre cerveau. Plus faible que les autres grands primates, sur de millions d’années d’évolution, l’Homo sapiens a compris

l'intérêt vital qu'il y avait pour lui à doter, par ses fabulations, le réel de Sens. (Huston, 2008: 17)

Pero, ante este punto en donde afirmamos la importancia de las narraciones en su capacidad para dotar de sentido la realidad, cabe preguntarse ¿qué es lo real? Pues es evidente que nuestras narraciones no implican únicamente los elementos que, a priori, entendemos como reales —o sea, “el mundo en el que plantamos nuestros pies o el mundo circundante en el que nuestras mentes, aparentemente, despiertan cada mañana” (Escobar, 2018: 14)—, sino que, además, en muchas ocasiones, ellas involucran imaginaciones alejadas de esa realidad, y abren la posibilidad de crear, desde el lenguaje, mundos más o menos distintos—es decir, todo lo que solemos denominar como ficciones, todas aquellas historias que no necesariamente corresponden con un mundo factual—.

Con eso en mente, si nuestras narraciones dotan de sentido lo real, y si el ejercicio narrativo también contiene elementos imaginados, quiere decir entonces que lo real no solo comprende el mundo material y factual en el que transcurren nuestros días, sino que además comprende todo un mundo de posibilidades no concretadas que incluimos al momento de contar historias. Por lo tanto, nuestras narraciones son medios de articulación de estas dos esferas, y sin darnos cuenta construimos un sentido de lo real que se extiende o se mueve entre nuestras intuiciones de lo que es y de lo que podría ser¹¹.

Ahora, para profundizar en las condiciones que hacen posible la construcción de las narraciones y para entender en qué manera ellas afectan nuestra vida, propongo que nos detengámos brevemente en la propuesta teórica de la *Triple Mimesis*, desarrollada por el filósofo francés Paul Ricoeur. Esta propuesta surge en el marco de una investigación donde, en un primer momento, Ricoeur busca hacer evidente la relación que existe entre la experiencia humana del tiempo y el acto de narrar y, después, muestra cómo esa relación se manifiesta en el relato de ficción y en el relato histórico. Su propuesta toma el nombre de *Triple Mimesis* debido a que su punto de partida es el análisis de la *Poética* de Aristóteles. Donde el filósofo griego presenta dos conceptos clave, el de *Mimesis*, que es entendido como imitación o representación de acciones, esto tomado en un “sentido

¹¹ Esta reflexión se inscribe dentro de la teoría de *mundos posibles*, de la cual uno de sus principales contribuyentes es el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein. En su obra *Tractatus Logico-Philosophicus*, donde reflexiona sobre los límites del lenguaje y su relación con la realidad, Wittgenstein postula que “el mundo es todo lo que es el caso” (2009: 9); es decir, el mundo es el conjunto de hechos posibles que pueden ser expresados mediante proposiciones. Los *mundos posibles* serían, entonces, los diferentes estados de cosas que podrían ser descritos, su idea central es que “a través del lenguaje concebimos no solo cómo es el mundo, sino también cómo no lo es. Es un principio básico wittgensteineano que el saber cómo es el mundo es tan importante como saber cómo no lo es” (Barceló, 2002: 2). Esta teoría nos ayuda a comprender que “los mundos posibles son tan importantes como el mundo [factual]” (Barceló, 2002: 6), en la medida en que se integran a nuestra noción de la realidad a través del lenguaje.

dinámico de puesta en escena, de transposición en obras de representación” (Ricoeur, 2009: 83)¹²; y el concepto de *Mythos*, que hace referencia a la disposición de los hechos en una obra. Así, Ricoeur une ambos conceptos para decir que la actividad de imitación de los hechos y su posterior disposición en un relato es, en realidad, una actividad que ocurre en tres momentos.

Ligado con nuestros intereses, resulta muy pertinente que, para explicar el funcionamiento de la *Triple Mimesis*, Ricoeur suspende cualquier diferenciación entre Ficción e Historia, pues lo que le ocupa es mostrar “el proceso concreto por el que la configuración textual media entre la prefiguración del campo práctico y su refiguración por la recepción de la obra” (Ricoeur, 2009: 114). En otras palabras, independientemente de si se trata de historias ficticias o historias que relatan acontecimientos factuales, lo que es importante aquí es exponer el mecanismo por el cual, a partir de unos elementos contextuales, se articulan nuestras narraciones, las cuales producen un efecto cuando son recibidas por alguien. Vayamos entonces a las tres etapas de la *Triple Mimesis*.

Ricoeur entiende por *Mimesis I* el proceso que permite “comprender previamente en qué consiste el obrar humano: su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad” (Ricoeur, 2009: 129); es decir, es el momento anterior a la configuración de toda narración, en el cual tomamos consciencia de la existencia de una estructura, una carga simbólica y unos rasgos temporales que son partes constituyentes de las acciones humanas¹³. El primer elemento, la semántica o la estructura, hace referencia a cómo ordenamos los acontecimientos del mundo usando necesariamente el lenguaje para poder comunicarlos; así, la semántica apunta a los elementos que articulan la acción y que responden a preguntas como el “qué”, el “por qué”, el “quién”, el “cómo”, el “con” o el “contra quién” (Ricoeur, 2009: 117). Cada uno de estos elementos hace parte de una red que, posteriormente, cobra un sentido con el acto narrativo. En segundo lugar, la carga simbólica es la construcción de un significado que es atribuido a un acto dependiendo del contexto, el medio cultural y el momento histórico en el que se enmarcan las acciones. Ricoeur utiliza un ejemplo sencillo para explicarla: “el mismo gesto de levantar el brazo puede entenderse [...] como saludo, llamada de un taxi o acción de votar” (Ricoeur, 2009:

¹² También es muy enfático en la necesidad de no confundir el concepto de *Mimesis* de Aristóteles con la mimesis platónica, la cual entiende todo arte como “imitación de la imitación, alejada dos grados de lo que es” (República, X, 596a-597b).

¹³ Cabe destacar aquí que, para Ricoeur, la acción o el obrar humano son el eje central de toda narración; o sea, las narraciones están constituidas por acciones realizadas por personas; sin embargo, como lo que nos guía es una búsqueda por narraciones que desmonten ese antropocentrismo, apostaré en esta explicación por tomar un sentido más general de la narración; es decir, considerar que no solo a partir de las acciones humanas creamos historias sino que también lo hacemos a partir de múltiples entidades del mundo.

121), mostrando que lo simbólico constituye un nivel importante de interpretación y comprensión de cualquier acción; por lo tanto, desde esta perspectiva, no existe una acción que esté vacía de significado, pues toda acción “siempre está *mediatizada simbólicamente*” (Ricoeur, 2009: 119). Por último, el elemento de la temporalidad muestra que, aunque la acción humana ocurre a la misma vez en muchos momentos e involucrando diversos elementos, el proceso de comprensión solo es posible una vez se establece una linealidad temporal que nos permite entender los eventos como una sucesión; y esta sucesión, luego, puede ser reorganizada en una trama que busca crear diferentes efectos. Juntos, los tres elementos que componen *Mimesis I* son el momento de la prefiguración. En esta etapa comprendemos que, debido a que somos seres inmersos en un medio lingüístico, cultural y social —que produce constantemente narraciones— tenemos una preconcepción de nuestro obrar que nos condiciona a ver el mundo de una manera específica y esa visión es vertida después en las narraciones que creamos nosotros mismos.

El siguiente paso dentro de la propuesta es *Mimesis II*, o sea, el momento de configuración de una trama, entendida como la disposición de los hechos en una historia. Ricoeur nos recuerda constantemente que este paso constituye un punto de transición entre el mundo que se encuentra prefigurado y la comprensión de un nuevo mundo que surgirá a partir de la lectura o, en términos generales, de la recepción de la narración. En consecuencia, establece tres puntos que permiten comprender esta función de mediación. El primero es el hecho de que, a partir de la configuración de la trama, una serie de acontecimientos que podrían aparecer como desconectados se presentan en una relación de causa y efecto que crea “una historia tomada como un todo” (Ricoeur, 2009: 130). El segundo punto es la capacidad del relato para integrar elementos heterogéneos, esto es la articulación de la red de los elementos estructurales que se asignan a la acción humana en *Mimesis I*, y que responden a diferentes preguntas como el “qué” y el “quién”; es decir, factores independientes y diferentes de la acción como los agentes, los motivos y las circunstancias se relacionan en la narración para crear una visión totalizante de la acción. Y el último punto es el carácter temporal propio que tiene la construcción de la trama, pues para Ricoeur, la configuración narrativa asigna un carácter episódico a la acción y esto permite, posteriormente, en un acto retrospectivo, establecer un punto de comienzo y de final que convierte a la narración en una historia completa.

Finalmente, después del proceso de configuración de la trama sigue el acto de refiguración que ocurre en *Mimesis III*. Esta parte de la investigación constituye un apartado extenso en donde Ricoeur desarrolla una propuesta teórica sobre la hermenéutica

de la recepción. Allí, su objeto de estudio continúa siendo la temporalidad humana, teniendo como base dos afirmaciones, en primer lugar, que toda acción demanda narración y, en segundo lugar, que “la narración tiene su pleno sentido cuando es restituida al tiempo del obrar y del padecer” (Ricoeur, 2009: 139); es decir, que toda acción se comprende como tal cuando se configura narrativamente y que la narración resultante solo se comprende cuando es recibida por un sujeto que, influenciado de una manera u otra, produce más acciones.

Retomando, hemos visto que “la narración re-significa lo que ya se ha pre-significado en el plano del obrar humano” (Ricoeur, 2009: 154); es decir, para narrar, en primer lugar, codificamos las acciones humanas bajo parámetros específicos y, luego, los disponemos de diferentes formas en el acto narrativo para hacer posible su comprensión. Así, en *Mímesis III*, cuando se comunica una narración, lo que se está transmitiendo junto con el sentido del obrar es la visión de un mundo y las posibilidades que este contiene, eso es lo que Ricoeur llama, acudiendo a la noción de Gadamer, un horizonte (Ricoeur, 2009: 148). Por lo tanto, la recepción tiene como consecuencia un encuentro entre el mundo que transmite la narración y el mundo de quien la recibe, o sea, el horizonte del relato y el horizonte del lector, y ese encuentro produce una fusión de horizontes. En otras palabras, toda persona tiene una precomprensión del mundo que está condicionada por su contexto social, cultural e histórico y esa precomprensión se ve alterada en mayor o menor medida cuando a través de una narración puede imaginar otra forma de comprender el mundo. En consecuencia, el resultado de la interacción entre el texto y el lector tiene un gran número de posibilidades que van “desde la confirmación ideológica del orden establecido, como en el arte oficial o la crónica del poder, hasta la crítica social e incluso la burla de todo lo ‘real’” (Ricoeur, 2009: 151). Y, aun se podría agregar una completa indiferencia ante el mundo del texto como otra posibilidad, que termina por ser la negación de cualquier invitación a transformar la visión del mundo.

En este punto, respecto al momento de la recepción y el efecto que tiene la narración en el lector, Wolfgang Iser aporta un elemento que Ricoeur parece pasar por alto, y es el hecho de que “el lector debe constituir frecuentemente el ‘objeto’ en contra del mundo habitual del objeto que invoca el texto” (1987: 178). Es decir, para Iser, si bien una narración contiene una visión de mundo, esta no se presenta ante el lector de forma cerrada y totalizante; sino que, en el acto de lectura, las preconcepciones del lector tienen un papel activo en el proceso de reconstrucción de la narración, debido a que al entrar en contraste con la visión propuesta ayudan a actualizarla. Asimismo, Iser profundiza en la posibilidad de transformación que está presente en el acto de lectura, pues dice que:

[c]uanto más se nos hace presente el texto tanto más se convierte en pasado lo que somos —en todo caso mientras dura la lectura. Cuando un texto de ficción traslada al pasado los puntos de vista que nos dominan, se ofrece a sí mismo como experiencia, pues lo que ahora sucede o puede suceder no era posible cuando las perspectivas que nos orientan también configuraban nuestro presente. (1987: 212)

Desde esta perspectiva, es posible comprender que la lectura no es un acto de apreciación pasiva, sino que es una experiencia con relevancia práctica gracias a su capacidad para reestructurar nuestra visión al permitirnos contemplar otras posibilidades de lo que somos.

En conclusión, la propuesta de la *Triple Mimesis* de Ricoeur y la contribución de Iser nos ayudan a comprender que construir una narración —de cualquier tipo— es un proceso complejo a través del cual tomamos diferentes elementos de un mundo que ha sido prefigurado en nuestra mente y los disponemos de una manera específica en una narración —con diferentes intenciones—; y, posteriormente, cuando esa narración es comunicada, recibida, y actualizada, existe la posibilidad de que surja una nueva manera de comprender el mundo. Por lo tanto, como todos de manera constante y colectiva creamos, comunicamos y recibimos historias, nuestras visiones de mundo se encuentran en continuo cambio. Así, el acto narrativo se impregna de una dimensión ética en tanto es parte fundamental de la construcción de nuestra relación con los otros y con lo que nos rodea, como afirmábamos antes, ayuda a dotar de sentido nuestra realidad a la vez que nos permite transformarla. Como postula Wayne Booth, “no podemos trazar una línea definida entre lo que *somos* [...] y aquello en que nos hemos convertido en tanto hemos primero disfrutado, luego imitado, y después, tal vez, criticado tanto las historias como nuestras respuestas a ellas” (Booth, 2005: 221); en otras palabras, no es posible reconocer algo así como una esencia pura de nuestras identidades, puesto que son el producto de una constante interacción narrativa, de un intercambio incesante de historias que provienen de muchos lugares y que nos afectan de una manera u otra. Volviendo a Huston: “En pénétrant dans notre cerveau, les fictions le forment et le transforment. Plutôt que nous ne le fabriquions, ce sont elles qui nous fabriquent” (2008 : 23). Nosotros fabricamos y somos fabricados por historias.

Ahora bien, en este punto y retomando la pregunta por cómo narrar nuestros tiempos, podemos entender que si nuestras narraciones están condicionadas por la prefiguración de un mundo que propone una visión utilitarista de la relación con el entorno y otros seres humanos y no-humanos, entonces tenemos delante de nosotros varias posibilidades: bien sea la de perpetuar esta figuración contando las mismas historias y recibéndolas de la misma manera en la que lo hemos hecho hasta ahora, o bien la de buscar reelaborar narraciones y marcos de recepción, que pongan de manifiesto

las relaciones, conexiones e implicaciones existentes entre lo humano y todo con lo que se relaciona.

Esto constituye un verdadero esfuerzo por alejarse de las visiones que pretenden mostrar un tipo de narración que nos dice: *Así ha sido siempre el mundo y así será siempre*. Para ser conscientes que no estamos condicionados a ver el mundo de una única manera, y que por eso se hace necesario fijar nuestra atención en historias que nos permitan *reimaginar el mundo, para ver la posibilidad de cambio y, así, acoger esta posibilidad en nuestras vidas* (Huston, 2008: 175). Es, después de todo, una consciencia de que no todas las historias nos ayudan en la tarea de narrar lo que nos ocurre de cara a crear una relación diferente con nuestro entorno, como dice Donna Haraway: “Importa qué materias usamos para pensar otras materias; importa qué historias contamos para contar otras historias [...]. Importa qué historias crean mundo, qué mundos crean historias” (2019: 35).

¿Cuál es entonces el tipo de narraciones que nos brindan esta oportunidad? Si bien, con seguridad no hay una única respuesta para este ejercicio, me interesa centrarme en aquellas que especulan sobre el futuro y, particularmente, las que lo hacen desde Latinoamérica, puesto que, como mostraré a continuación, a causa de su contexto cultural e histórico, encuentro en ellas la posibilidad de coexistencia de múltiples elementos que ponen el acto narrativo fuera del “cajón del excepcionalismo humano” (Haraway, 2019: 72), para reflejar las intrincadas conexiones del mundo que habitamos y así aprender a vivir en medio del colapso.

2.3. Especular sobre el futuro

Cuando se trata de narrar el futuro, tal vez uno de los géneros que más pronto viene a la mente sea la Ciencia Ficción. Resulta fácil pensar en todos aquellos relatos que van desde mundos donde las sociedades humanas se encuentran sometidas a estrictos regímenes políticos y las personas deben encontrar la forma de sobrevivir en medio de la represión para desmontarlos, hasta futuros en donde la tecnología le permite a la especie explorar el espacio para colonizar otros planetas o, incluso, para interactuar con civilizaciones alienígenas. Todo esto hace parte de un imaginario que tiene su origen en la segunda mitad del siglo XIX. Momento histórico durante el cual los descubrimientos científicos y la formación de un ideal de progreso gracias al desarrollo tecnológico dieron como resultado la creación de una literatura que imaginaba las posibilidades del futuro a partir de las innovaciones que expandían cada vez más los límites de lo que se creía que las sociedades podrían llegar a ser y hacer. Para comienzos del siglo XX, con la evolución

de las dinámicas de mercado que regulaban la producción y distribución de la literatura, surgió la necesidad de establecer categorías comerciales que sirvieran para guiar al público en sus decisiones de consumo, así, todas estas historias se agruparon en un mismo cajón en el que comenzaban a perfilarse algunas de las características representativas del género. Pero no fue sino hasta 1926, cuando el editor estadounidense Hugo Gernsback lanzó la revista *Amazing Stories*, que quedó establecido el nombre de Ciencia Ficción para todos aquellos relatos en los que tenía lugar el encuentro entre diversos elementos como lo fantástico y lo científico¹⁴.

No es de extrañar pues que estas historias, producidas desde el llamado primer mundo y que tenían una mayor visibilidad gracias al mercado estadounidense y europeo, estuvieran fuertemente influenciados por “la retórica y las aspiraciones de verdad que la cultura occidental designa como características del discurso científico” (Cano, 2006: 175). Por eso, cuando nos acercamos al caso particular de Latinoamérica, cabe preguntarnos “¿cómo se construye la ciencia ficción en un lugar donde los conceptos hegemónicos de ciencia no coinciden con los que se han construido en nuestras culturas?” (Bastidas, 2021: 7). Lo que encontramos es entonces que, de hecho, esta unión de elementos disímiles, como la fantasía y un conocimiento “autorizado”, ha sido una característica de gran parte de la literatura y en general de la tradición cultural latinoamericana, pues, en su historia, constantemente el pensamiento científico ha tenido que convivir con fenómenos que no pueden o que no tienen la necesidad de ser explicados racionalmente.

Devolvámonos, por ejemplo, a la época de la colonia. En 1581, el entonces gobernador de las provincias de los muzos y colimas en el Nuevo Reino de Granada, Juan Suárez de Cepeda, recibió una real cédula que le ordenaba “tomar las verdaderas alturas de los pueblos de españoles del distrito de esa gobernación y averiguar con precisión la longitud y distancias que hay de estos reinos a ellos”¹⁵. Para esta tarea, la Casa de Contratación de Sevilla envió también las instrucciones precisas para la construcción y utilización de un gnomon, un instrumento astronómico con el cual debían medirse las sombras que proyectaba el sol a mediodía y, además, las sombras proyectadas por la luna durante un eclipse que estaba pronosticado para la noche del 15 de julio de ese año.

¹⁴ Un texto ya conocido, que puede ser de ayuda para una visión contextual de la historia de la Ciencia Ficción es *El sentido de la ciencia ficción* de Capanna (1966).

¹⁵ López de Velasco, Juan. *Instrucción para la obseruacion del eclipse de la luna de 1582*. En línea: <https://archive.org/details/instruccionpara100spai>

Obedeciendo la orden de Su Real Majestad, un grupo de ocho personas, la mayoría militares, fabricaron el instrumento y, siguiendo las instrucciones lo mejor que podían, midieron las sombras durante el día. Luego, una vez entrada la noche, subieron a un cerro cercano y esperaron a que eclipsase la luna. El evento comenzó hacia las diez según relata el documento, pero debido al mal tiempo, no pudieron medirse con precisión las sombras. En el mismo momento en que todo este conocimiento científico era desplegado para intentar localizar exactamente en el mapa la provincia de los muzos y colimas, estos pueblos indígenas —completamente indiferentes a su ubicación en el territorio de la Corona Española— celebraban los rituales con los que acostumbraban a pasar estos eventos astronómicos.

En una de las relaciones, el conquistador Gutierre de Ovalle, describe las tradiciones de los muzos y colimas así:

Afirman que cuando alguno de los dos luminares celestiales padece eclipse, procede de que una vieja *colima* muy antigua cuyo nombre dicen ser *auxizuc* que se entenderá cosa o *madre de los primeros hombres* sale de aquellas sierras nevadas referidas ya casa y morada sempiterna suya y de todos los que en esta fe murieren porque entonces tiene ella gana y le da deseo de que la lloren sus descendientes en este siglo y que para provocarlos al planto y moverlos a él tristemente, se pone a jugar con una de las dichas dos lumbreras la que quiere y que andando en la burlería le pone las manos sobre la cara con las cuales se la cubre y deja escondida la luz y creyendo los cuitados miserables esto en viendo la privación de la claridad comienzan la música acordada de voces y aullidos discordes y aborrecibles con golpes de tinieblas insufribles y temerosos.

En aquellos tiempos comen tierra y piedras y hacen otras ceremonias lutas hasta ser el sol o luna restituidos en su primer estado, entonces creyendo que han satisfecho el intento y voluntad de la *buena vieja* y que ella aplacada y contenta ha dejado la lucha palestra cesan; teniendo todavía por muy cierto que sus gritos y devoción la forzaron a recogerse a su infierno. (Tovar, 1993: 345)

En este caso encontramos cómo dos culturas, que tienen visiones de mundo distintas y que debido a diversas circunstancias históricas tuvieron que convivir en el mismo territorio, se aproximan a un fenómeno natural de maneras diferentes. Por un lado, un conocimiento científico que está al servicio de una institución de poder como lo fue la Corona Española y, por otro lado, una práctica ritual que es el resultado de una tradición ancestral y que se vio silenciada por la dinámica colonial. Como ya hemos apuntado, en este caso, una visión sujeta a la concepción de la superioridad del discurso científico nos haría desdeñar inmediatamente las acciones descritas de los pueblos indígenas e invalidarlas al ponerlas en el cajón de lo místico o lo supersticioso. Sin embargo, una concepción amplia, como la que buscamos ahora y como la que se han visto obligados a adoptar diversos pueblos de Latinoamérica, nos permite dar el espacio para crear narraciones de la historia en donde la astronomía y la “superstición” pueden conversar.

Un ejemplo más tardío de esta dinámica y relacionado más específicamente con el ejercicio literario, lo encontramos en el contexto cultural del Vanguardismo, donde ya

existía un esfuerzo por recuperar las creencias, costumbres, lenguas y mitologías de culturas “primitivas” para ponerlas en diálogo con otros elementos representativos de las sociedades decimonónicas. Esto dio como resultado la constante presencia de relaciones como magia-ciencia y magia-poesía en las producciones literarias, y cuyo intento por proponer

modelos que den cuenta de las variaciones y consecuencias de esta integración resultó particularmente importante en las letras hispanoamericanas, no sólo en la segunda mitad del siglo XIX, sino que permaneció como una presencia recurrente en muchas obras del siglo XX. (Cano, 2006: 82)

Como heredera de esta tradición cultural, la Ciencia Ficción latinoamericana, a partir de los años 60, comenzó a recibir una amplia acogida por parte de escritores y público lector, ya que era vista como una parte constitutiva de las corrientes literarias de la región tanto por su valor artístico como por “sus posibilidades en las reflexiones sobre la identidad continental” (Cano, 2006: 218). Todo esto sin mencionar que, para aquel entonces, este género también se posicionaba a nivel global como un espacio crítico desde el cual pensar la sociedad, el editor estadounidense John W. Campbell decía que la Ciencia Ficción era “a convenient analog system for thinking about new scientific, social and economic ideas —and for re-examining old ideas” (citado en Cano, 2006: 164). Así, lejos de convertirse en una literatura de escape por no hablar sobre una realidad factual, la Ciencia Ficción comenzó a ser entendida como un lugar en donde se podían replicar las múltiples y diversas características de nuestras sociedades, luego, ensayar sus posibilidades y así poder ver de manera crítica sus ventajas y peligros.

Ahora, si bien la Ciencia Ficción ayuda a “desfamiliarizar y reestructurar la experiencia que tenemos de nuestro propio presente” (Jameson, 2009: 341), gracias a su capacidad para cuestionar los relatos del progreso y del avance tecnológico, hoy no podemos pasar por alto que la influencia de una sociedad capitalista con un “destino colonial e imperial” que “intoxica con imágenes de muerte” (Jameson, 2009: 342-343) ha hecho que este género, a causa de los relatos que han circulado de manera más masiva, se encuentre estrechamente asociado a elementos muy específicos dentro de las narraciones, como lo son la presencia de avances tecnológicos y científicos apabullantes que se dan en medio de sociedades en futuros distantes y, generalmente, en escenarios distópicos o postapocalípticos. Y, para bien o para mal, resulta un poco difícil desligar estos presupuestos del género.

Por lo tanto, teniendo en cuenta que, como ya hemos evidenciado, desde la perspectiva latinoamericana este género conjuga muchos más elementos como la fantasía, el misticismo y las creencias religiosas, entre otras características que dan cuenta de la

inmensa diversidad cultural sobre la que ha sido construida la tradición literaria de la región; entonces, en aras de crear un ejercicio imaginativo amplio y partiendo de la Ciencia Ficción como base, tal vez sea conveniente jugar con otras denominaciones que permitan construir un imaginario más extenso sobre las características de los relatos con los que pensamos otras posibilidades de futuro.

En ese sentido podemos acudir a la propuesta de la autora estadounidense Judith Merrill, quien, para intentar bordear los encasillamientos propios de los géneros literarios, emplea la “sigla SF (*science fiction*) haciendo la salvedad de que la ‘S’ puede significar tanto ‘ciencia’ (*science*) como ‘especulación’ (*speculation*) y la ‘F’ abarca tanto ‘ficción’ (*fiction*) como ‘fantasía’ (*fantasy*) o ‘hechos’ (*facts*)” (Capanna, 1966: 14). Así, sin importar que no sea posible replicar este juego nominal en español, la categoría SF nos ayuda a pensar en narraciones en donde conversan los hechos, la ficción y la especulación con la ciencia y la fantasía. Y es en esta relación de múltiples esferas donde se encuentra todo su potencial como un medio para narrar un mundo en curso de colapso.

Además, adoptar una categoría que permite una multiplicidad de acepciones y que evoca variados matices, es apostar por una comprensión amplia del ejercicio narrativo que buscamos llevar a cabo. Uno en donde se pueda poner en primer plano la complejidad constituyente de nuestro mundo, para entablar puentes entre la visión en la que se fundamenta el conocimiento científico que nos ha traído hasta este momento histórico y

aquellas tradiciones cosmológicas y espirituales, para las cuales la “realidad” está compuesta por una red de fenómenos interdependientes —que van desde los procesos más bajos y organizativamente más simples, hasta los más elevados y complejos— y que no pueden ser explicados sólo desde el punto de vista de sus elementos. (Castro-Gómez, 2007: 87)

Esto es fundamental ya que —y vale la pena volver a hacer énfasis en ello— para Latinoamérica es necesario un ejercicio narrativo en donde sea posible el diálogo horizontal entre “propuestas ideológicas que parecieran opuestas o al menos divergentes” (Bastidas, 2021: 11). En ese sentido, la SF se mueve en un espacio de pensamiento antropológico y cosmológico, llegando a convertirse en un diagnóstico, una advertencia y un llamado a la comprensión y la acción a partir de la exploración de mundos posibles (Suvin, 1979: 12). Asimismo, en estas narraciones, la idea de futuro deja de ser una coordenada temporal lejana a la que apuntamos con expectativas —positivas o negativas—, y se convierte en un expediente para “extrapolar ciertas conclusiones que surgen de una problemática actual” (Capanna, 1966: 18). En consecuencia, la SF se convierte en una herramienta que nos puede ayudar a comprender el inevitable proceso de transformación que atravesamos como especie.

A partir de todos estos elementos, podemos concluir que tomar la categoría SF como una herramienta para narrar un mundo que colapsa no significa imaginar futuros en donde todos los problemas han llevado al fin del mundo o, peor aún, sociedades en donde absolutamente todos los problemas están resueltos gracias a los avances tecnológicos. Significa, más bien, tener una visión atenta a los elementos que siempre han hecho parte del mundo, que siempre han estado en constante relación con nosotros y que hemos invisibilizado en nuestras narraciones. Desde los entornos naturales en donde se han desarrollado las sociedades, hasta la gran diversidad cultural que no puede ser reunida bajo una única identidad. Y, teniendo en cuenta esto, comenzar a explorar con nuestras narraciones posibilidades de ver el mundo de manera relacional para sortear los problemas actuales.

2.4. Conclusión

Habitamos un mundo que es difícil de describir, difícil de narrar, difícil de contar. Por eso, en medio de nuestra vida cotidiana que se despliega sin mayores inconvenientes, también resulta difícil reconocer que el mundo se encuentra en medio del colapso. Un colapso que es el producto de ciertas actividades humanas, las cuales causan daños irreversibles tanto a las sociedades como al entorno, y que, en consecuencia, poco a poco nos han obligado a cambiar la manera en la que nos relacionamos entre nosotros mismos como humanos y entre todas las otras entidades no-humanas con las que vivimos. Pero es necesario reconocer ese mundo y las diferentes responsabilidades si queremos detener el daño lo más pronto posible y así poder “cultivar de manera recíproca, de todas las formas imaginables, épocas venideras que puedan restaurar refugios” (Haraway, 2019: 155)

Todo este proceso de reconocimiento está condicionado por la manera en la que narramos lo que ocurre actualmente y en la que entendemos esas narraciones, pues las historias nos dan un sentido a nosotros mismos y a todo lo que nos rodea. De ahí que discursos específicos que han estado ligados a la idea del progreso capitalista y a una relación utilitarista con el mundo, hayan hecho que creemos narraciones en donde, como especie, nos consideramos por encima de nuestro entorno. Pero nuestra condición de seres hechos de historias justamente nos brinda la posibilidad del cambio, ya que, en tanto son construcciones, no hay nada que nos impida construir historias diferentes para transformar antiguas concepciones del mundo.

En medio de esa posibilidad narrativa la SF es una tradición literaria múltiple y poderosa gracias a todos sus matices para ensayar visiones de mundo amplias y diversas.

Sin embargo, conviene tener cuidado y abandonar toda idea de que es posible salvar el mundo con nuestras historias. Ya que toda pretensión mesiánica nos ubica nuevamente, como especie humana, en esa posición de superioridad dañina que nos hace olvidar que hacemos parte de la interminable red que constituye el mundo que habitamos. Más bien, debemos construir historias que nos recuerden este hecho y que, al mismo tiempo, nos ayuden a descartar también la idea contraria, la idea de que ya todo está perdido, “que es demasiado tarde y no tiene sentido intentar mejorar nada, o al menos no tiene sentido tener una confianza activa y recíproca en trabajar y jugar por un mundo renaciente” (Haraway, 2019: 22). Es decir, tenemos la tarea de construir historias y marcos de lectura que nos ayuden a pensar cómo vivir de manera consciente y cuidadosa en medio de un mundo que colapsa.

3. ¿NATURALEZA VS. TECNOLOGÍA? CÓMO ESCAPAR DE UNA LÓGICA DE LA DOMINACIÓN

En las selvas tropicales de Colombia, Ecuador, Bolivia, Brasil, Panamá, Perú y Venezuela, crecen dos arbustos que, a primera vista, podrían pasar desapercibidos. El primero es una planta trepadora que puede alcanzar hasta 30 metros de largo, el segundo, solo llega a los 3 metros de altura. Después de habitar durante generaciones en las selvas, las comunidades indígenas amazónicas descubrieron que las hojas combinadas de los dos arbustos, preparadas en una infusión que puede estar acompañada de otras hierbas, producían en las personas un estado alterado de consciencia, el cual les permitía acceder a diferentes conocimientos sobre sí mismos y sobre el mundo que habitaban. A uno de los arbustos le dieron el nombre de *Chacruna* y al otro, *Ayahuasca*, al igual que a la bebida resultante de su mezcla.

Esta preparación adquirió gran importancia para la vida comunal de los pueblos indígenas, pues les permitía, entre otras cosas, entablar relaciones entre ellos y su entorno; pero no todas las personas tenían la capacidad de comprender lo que allí ocurría. En 1981, Loren Miller, director de una empresa farmacéutica estadounidense, presentó ante la Oficina de Patentes y Marcas de los Estados Unidos, una muestra del arbusto de ayahuasca que había obtenido en Perú. Alegando que había descubierto una nueva especie de esta planta, solicitó que le otorgaran los derechos exclusivos para cultivarla y venderla. Solicitud que fue aprobada sin mayores contratiempos. No fue sino hasta 1998 que los pueblos amazónicos se dieron cuenta de algo que para ellos era impensable: la planta que era parte de su comunidad ahora resultaba tener un dueño que podía disponer de ella como quisiera. Fue entonces cuando la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) solicitó la anulación de la patente y comenzó una disputa burocrática que involucró a varios grupos indígenas y organizaciones internacionales.

En 1999 la patente fue anulada, alegando que esa misma especie de Ayahuasca había sido presentada por alguien más antes que Miller —las razones de la anulación nada tenían que ver con los reclamos que hacían las comunidades indígenas—. Luego, en el 2001, contra los propios procedimientos de la Oficina de Patentes y después de que Miller presentara nuevos argumentos, se tomó la decisión de que este hombre podía sostener la patente durante los dos años restantes de su vigencia original y a partir de entonces ya no podría ser renovada. Así, solo hasta 2003, la Ayahuasca dejó de tener un dueño frente al

sistema legal de Estados Unidos, y los pueblos indígenas recuperaron para sí una entidad fundamental de su vida relacional¹⁶.

Tal vez en este punto de la historia de nuestra sociedad no nos sorprenda ver cómo el sistema capitalista permite a un individuo apropiarse de la naturaleza para obtener beneficios económicos. Tal vez sí pueda ser sorprendente cómo las comunidades indígenas aún hoy continúan resistiendo frente a la maquinaria incesante del capitalismo que busca ocupar su territorio. Y, en medio de esos acontecimientos, que parecen repetirse constantemente, uno se pregunta: ¿Qué tipo de mundo se construye a partir de una ciencia que otorga títulos de propiedad sobre la naturaleza con el propósito de comercializarla? O ¿A caso en ese mundo es inevitable que todo termine por convertirse en un objeto de consumo con un precio? Así pues, Paz Soldán nos presenta una narración donde, al construir una situación que puede recordarnos lo que vivió la *Ayahwasca*, pone estas preguntas sobre la mesa una vez más para hacernos pensar en la manera en la que construimos diferentes visiones de mundo.

En *La mirada de las plantas* seguimos a Raimundo, un psiquiatra que es despedido de su trabajo en un centro médico después de que se conociera su costumbre de crear *deepfakes*¹⁷ de contenido sexual a partir de grabaciones de sus pacientes mujeres. La historia comienza cuando, gracias a un antiguo profesor y sin haber enfrentado mayores consecuencias legales, Rai¹⁸ —como suelen llamarle sus compañeros— consigue un nuevo puesto en un laboratorio ubicado en Villa Rosa, una ciudad de Bolivia. El laboratorio es parte de Tupí VR, una compañía brasileña que desarrolla un proyecto de

¹⁶ Para más información sobre el caso, véase Beyer, 2008.

¹⁷ El *deepfake* es una técnica de generación de videos que utiliza Inteligencia Artificial, y consiste en reemplazar la cara de una persona por la de otra. Para ello, primero se deben cargar una serie de videos o fotos a un modelo de Inteligencia Artificial para crear una réplica digital del rostro. Luego, el sistema utiliza esa réplica para hacer el remplazo en un video existente. Son numerosos los casos conocidos de actrices famosas cuyos rostros han sido utilizados para generar contenido sexual sin su consentimiento; también, existen numerosas cuentas en redes sociales que utilizan los rostros de personas famosas para crear videos de carácter paródico. Para una explicación más minuciosa acerca de cómo funcionan los *deepfakes*, véase Gentile, 2022.

¹⁸ Ya desde el comienzo resulta curioso el nombre de este personaje: Raimundo viene del germano *Reginmund*, el cual está formado por *ragin*, que significa consejo o juicio, y *mund*, que significa protección o defensor (<https://etimologias.dehincile.net>); así, algunas versiones interpretan el nombre como el “protegido por el consejo” (entendiendo consejo como un estamento divino, o sea protegido por Dios), mientras que otras lo interpretan como “el que protege con juicio” (entendiendo juicio como la sana razón o sabiduría). Como descubrimos a lo largo de la historia, ambas interpretaciones del nombre nos permiten construir dos filtros para las acciones del personaje, por un lado, se encuentra el énfasis en su condición de protegido (por diferentes estamentos sociales e individuales en la narración), cosa que le facilita el no responder por ninguna de sus faltas; por otro lado, tenemos un acercamiento más irónico que pone el énfasis en su condición de protector, cosa que no logra ser en ningún momento del relato. Ahora, no menos curioso es el diminutivo que le dan sus compañeros de Rai, el cual, por supuesto, está relacionado con la raíz germánica *ragin*, pero que, además —y tal vez pueda ser un poco descabellado—, presenta una inconfundible similitud sonora con la marca de insecticidas *Raid*.

“realidad virtual que ofrece a los usuarios la posibilidad de tener experiencias psicotrópicas sin necesidad de probar alucinógenos” (Paz Soldán, 2022: 13). La idea es copiar los efectos de una planta del Amazonas llamada “Alita del cielo”, para crear una especie de juego en el que el usuario va modificando la historia según sus experiencias sensoriales. La nueva oportunidad de Rai consiste entonces en cuidar de los voluntarios que se ofrecieron para probar los efectos que produce la planta en diferentes concentraciones, para registrar su actividad neuronal y poder reproducirla después a través de la máquina. A través de los ojos de Raimundo y en medio de la cotidianidad del laboratorio, las alucinaciones producidas por la planta y las experiencias generadas por el juego, vamos descubriendo poco a poco el pasado, las opiniones y las motivaciones de las personas que participan en el proyecto. Para encontrar que, de alguna forma, todos terminan por verse influenciados bien por la planta o bien por la realidad virtual.

Después de esta brevísima presentación de la trama, pasemos a hacer algunos apuntes sobre la forma. Podemos iniciar por destacar que la narración se divide en capítulos cortos no numerados en donde los acontecimientos que se presentan están dispuestos de manera lineal. Esto genera un ejercicio de lectura que no implica un esfuerzo para el lector al momento de seguir la historia; sin embargo, ya que el relato comienza *in medias res* —justo cuando Rai llega al laboratorio sin que sepamos por qué ni bajo qué circunstancias—, sí exige una lectura atenta frente a las pistas que nos son dadas poco a poco para poder ordenar el pasado de todos los personajes y comprender las diferentes razones por las que se encuentran allí.

Toda esta información la obtenemos gracias a una voz narrativa en tercera persona que está focalizada en Raimundo. Así, las diferentes escenas son descritas desde un punto de vista externo, pero siempre dándole prioridad a los pensamientos y emociones de este personaje. Incluso, en varios momentos, utilizando el estilo indirecto libre, esta voz reproduce también las expectativas y juicios del doctor sobre las situaciones en las que se ve envuelto. Debido a esta construcción, conocemos las voces de los otros personajes solamente por los diálogos directos que sostienen con Rai, pero no llegamos a conocer su vida anímica interior. Aun así, esto no es un impedimento para que esas otras voces estén bien delimitadas y evidencien un carácter propio y una forma de pensar que puede alinearse o contrastar con la posición de Raimundo, como veremos que ocurre con los personajes del doctor Dunn y la doctora Cosulich.

3.1. La reproducción del contexto latinoamericano

Ahora, para ahondar en la visión de mundo que nos propone el texto, comencemos por preguntarnos cuál es el momento y el contexto en el que tiene lugar el relato. En primer lugar, es importante decir que la narración no cuenta con una marca temporal específica que nos ayude a saber cuándo ocurren los hechos que son narrados; sin embargo, la presencia de elementos como la Inteligencia Artificial o la Realidad Virtual nos permite intuir que todo sucede en un tiempo cercano al nuestro. También, en el relato, estas herramientas tecnológicas presentan posibilidades más amplias, pero siguen planteando problemas éticos sobre su uso similares a los que enfrentamos en nuestra sociedad actualmente.

Por otra parte, el contexto cultural, social y político resulta ser muy similar al contexto contemporáneo de varios lugares de América Latina. Villa Rosa es una pequeña ciudad ficticia que está ubicada en la frontera de Bolivia con la Amazonía brasileña. A las afueras de ella habita la comunidad indígena que emplea la “alita” —planta también ficticia— para diferentes rituales, y allí también se encuentra ubicado el laboratorio de Tupí VR. Es gracias a esta comunidad que el doctor Dunn, director del proyecto, conoce la planta, así, el laboratorio se encuentra allí debido a las facilidades de intercambio con esta comunidad y por la cercanía con el centro urbano de Villa Rosa. Por lo tanto, en este espacio ficticio se conjugan una serie de dinámicas que están relacionadas, primero, con lo indígena y sus conocimientos; luego, con los intereses particulares del laboratorio para el desarrollo de su investigación; y, por último, con la vida de una ciudad que está condicionada por las prácticas extractivistas del sistema capitalista.

Nos damos cuenta de esta multiplicidad de elementos no porque se hagan evidentes en escenas explícitas, sino porque se hacen notar a partir de las interacciones entre los distintos personajes, dando testimonio de las dinámicas presentes. Por ejemplo, llega un momento cuando Raimundo y Sánchez —el encargado de mantenimiento del laboratorio— deben adentrarse en la selva para conseguir más muestras de la planta. Esta excursión la realizan guiados por Juan Gabriel Muri, “un indígena pequeñito” que trabajó durante un tiempo como guía para los castañeros y madereros. En su conversación con los doctores se lamenta y “[d]ice que no supieron proteger el bosque”, que “[l]os hombres que vinieron de las ciudades se llevaron todo por delante. Dejaron enfermedades, contaminaron las aguas” (Paz Soldán, 2022: 154). De esta manera, en primer lugar, deja claro que la intención de su gente por proteger su entorno fue insuficiente al momento de enfrentarse a los intereses de personas externas. Y, en segundo lugar, establece una

diferencia entre su comunidad —que pertenece a ese espacio geográfico—, y las personas que vienen de un afuera que es la ciudad. Para la comunidad, el entorno se constituye en un territorio propio en tanto establecen una relación de cuidado y dependencia; mientras que, para las personas de afuera, debido a que este tipo de relación no existe, se convierte en un espacio vacío de significado en el cual es posible apoderarse de todo, sin tener conciencia del daño o el desequilibrio causado.

Las palabras de Muri construyen, por lo tanto, una denuncia de las actividades extractivas, y tienen en cuenta que el sufrimiento de la comunidad es vivido por toda la red de seres no-humanos que también habita el territorio. Por eso dice que “[e]l jaguar ya no ronda por aquí. La palcachupa¹⁹ está desapareciendo, el tororí²⁰ también. Las tortugas de nuestros ríos.” Además, dice que de su comunidad no quedan más de veinte personas que siguen viviendo en Villa Rosa. Su intervención continúa con un reclamo dirigido hacia los doctores, en tanto ellos representan directamente aquellas personas que llegan de afuera, y los señala diciendo: “Ustedes recién se preocupan por el fin. Nosotros vivimos en el fin hace mucho. Somos expertos en el fin. Ay, ecología. Qué risa.” (Paz Soldán, 2022: 154). En su tono, irónico y desesperanzado, termina por establecer una última diferencia, entre aquellas personas que vienen de las ciudades con intereses extractivistas y las que llegan con la pretensión de salvar; Muri encuentra que existe una distancia entre la realidad que se vive día a día en el territorio y esa supuesta visión ecológica con la que el último grupo pretende actuar y cuidar. Finalmente, a esta realidad que expone Juan Gabriel, se suman las personas que se ofrecieron para las pruebas del proyecto, pues cuenta que “[l]a gran mayoría de los voluntarios vienen del mundo de las beneficiadoras, de las madereras” (Paz Soldán, 2022: 218). Empresas que, en una dinámica de explotación, ofrecen pagos mínimos por trabajos muy exigentes los cuales constituyen la única oportunidad de algunos de los voluntarios para suplir sus necesidades económicas.

En síntesis, este panorama refleja una situación que no se aleja de los complejos intercambios que tienen lugar actualmente en la Amazonía²¹. En primer lugar, el

¹⁹ Es un ave endémica de Bolivia, también conocida como *Tesorito yungueño* o *Tesorito boliviano*.

²⁰ Es un ave migratoria que se encuentra en varias regiones de Sudamérica y Centroamérica, también conocido como *Pato silbador*.

²¹ Respecto a su estado ecológico, según un estudio de la Red Amazónica de Información Socioambiental Georreferenciada (RAISG), en los últimos 39 años (1985-2023), la Amazonía ha perdido más de 88 millones de hectáreas de bosque —una superficie casi igual a la extensión de Venezuela— (Infobae, 2024). Esto a causa de la deforestación para actividades como ganadería, producción maderera y minería. Además, las consecuencias del cambio climático también han afectado el ecosistema amazónico, para finales del mes de agosto de 2024 se registraron más de 28 mil focos de incendios que han sido difíciles de controlar debido a la temporada de sequía (WWF, 2024). De continuar así la situación, según un estudio publicado

personaje de Juan Gabriel representa lo indígena y los conocimientos propios de una comunidad; esos conocimientos, que le permiten guiar a los demás por la selva de manera segura para mostrarles dónde se encuentran diferentes recursos, se convierten en una moneda de cambio para negociar con agentes externos, es decir, con quienes no pertenecen allí. Asimismo, su testimonio da cuenta de las consecuencias de las actividades del sistema capitalista que está presente a través de las madereras y beneficiadoras, y que en su afán por extraer recursos naturales destruyen el entorno y causan daños graves a los seres humanos y no-humanos que lo habitan. Al mismo tiempo que este sistema destruye, también genera necesidades económicas, las cuales, de manera paradójica, solo pueden ser cubiertas poniéndose al servicio de los intereses de esos agentes externos —tal y como lo hacen Juan Gabriel o los voluntarios—. En ese sentido, los doctores representan un subgrupo de esos agentes externos, pero, en este caso, al ser parte de un laboratorio, se les asocia con una institución de un conocimiento oficial que, supuestamente, tiene la intención de interactuar con el territorio, no para causar daño, sino para comprenderlo y preservarlo, intención que termina por ser ironizada y puesta en duda. En resumen, encontramos que en este contexto confluyen cinco elementos característicos: 1) la presencia de la comunidad indígena y su conocimiento; 2) el poder de negociación o de intercambio, frente al cual el conocimiento adquiere un valor monetario; 3) las dinámicas extractivistas propias del capitalismo y 4) las necesidades económicas generadas por el mismo sistema; y, por último, 5) la presencia de otros agentes externos, con intenciones diferentes a la extracción, que participan de igual manera del intercambio con la comunidad.

Para completar el esbozo de ese contexto social y cultural en el que tiene lugar la historia, también podemos destacar aspectos políticos que salen a la luz a través de la descripción del presidente de Bolivia y de sus propuestas de conservación en este mundo imaginado. En un principio, parece que se nos presenta como una persona comprometida con el cuidado de un territorio que está siendo devastado; incluso, en escenarios internacionales, aboga públicamente por la defensa y conservación de los recursos naturales de su país. De hecho, según le cuenta el doctor Dunn a Raimundo, el proyecto

en la revista *Nature*, la Amazonía podría llegar a perder hasta el 47% de su territorio para 2050 (Parra, 2024), teniendo consecuencias nefastas para todo el planeta (el estudio “Critical transitions in the Amazon forest system” se encuentra disponible en <https://www.nature.com/articles/s41586-023-06970-0>). Sin embargo, no todas las proyecciones tienen que ser negativas, pues también para los meses de julio y agosto, Colombia y Brasil reportaron un descenso en la deforestación de sus respectivos territorios gracias a diversas políticas de conservación (Presidencia da República, 2024; Minambiente, 2024).

está inspirado, en cierta medida, en lo que él sintió al escuchar hablar al presidente sobre estas iniciativas:

—Las Naciones Unidas [...] acababa de declarar al Compañero Presidente Héroe Mundial de la Madre Tierra gracias a sus iniciativas en defensa del medioambiente. Lo escuché hablar de la Pachamama por televisión en esa asamblea, pedir políticas sostenibles para defender el agua, nuestros bosques, otros recursos fundamentales. Me floreció el orgullo. Y aquí estoy, intentando promocionar una planta representativa de nuestras culturas ancestrales. (Paz Soldán, 2022: 66-67)

Sin embargo, a través del filtro de Rai, rápidamente nos damos cuenta de que, tal y como ocurre en la política cotidiana, las declaraciones públicas no siempre se corresponden con los intereses individuales y que, por lo tanto, este tipo de iniciativas no necesariamente se ejecutan como es esperado. Así, Rai reconoce que, tal vez, “el proyecto original del gobierno estaba lleno de venias a la madre tierra, defendía la filosofía del ‘vivir bien’²² y los derechos indígenas; era revolucionario”; sin embargo, “quedó en poco” cuando se supo que el presidente estaba dándole beneficios a empresas extractivistas que iban en dirección totalmente opuesta a cualquier noción de conservación. Lo que Rai apunta como interesante es que el doctor Dunn parece no darle importancia a ese hecho, “le llama la atención su punto ciego, todos los tienen, supone. Aquello que no ven porque no les conviene o porque está demasiado cerca” (Paz Soldán, 2022: 67). Así, a causa de esta configuración de perspectivas, el texto parece indicarnos que es difícil escapar del esquema de pensamiento capitalista y sus prácticas, pues los intereses individuales, sobre todo cuando hay beneficios económicos de por medio, terminan por seducir tanto a quien dirige un país como a quien dirige un pequeño proyecto, hasta un punto tal donde los intereses comunitarios que no necesariamente reflejan ganancias económicas son prescindibles y pueden ser ignorados.

En conclusión, la narración reproduce un contexto social específico y actual de América Latina, el de aquellos territorios en donde la vida comunitaria y los ecosistemas sufren las consecuencias de las dinámicas extractivistas que benefician a empresas, por lo general extranjeras. Así, este lugar imaginado, ubicado en la frontera entre Bolivia y Brasil, representa también una frontera simbólica entre elementos asociados a lo indígena, a las dinámicas del capitalismo y a los intereses ligados a la ciencia y la tecnología. Estos factores se encuentran constantemente en tensión y, como lectores, rápidamente

²² De manera muy resumida, la filosofía del “vivir bien” o “buen vivir” es una propuesta de los pueblos indígenas de Suramérica que aparece en el discurso político a inicios del siglo XXI. Esta plantea la posibilidad y la necesidad de construir una manera de vida en comunidad que esté en armonía con el territorio, y que se contraponga a los ideales del sistema capitalista en donde el desarrollo y el crecimiento económico se deben conseguir a toda costa. Para más información acerca de los diferentes postulados de esta filosofía se puede consultar el siguiente enlace: <https://filosofiadelbuenvivir.com/>

entendemos que los acontecimientos quedan enmarcados en un espacio donde no parece haber salidas u opciones diferentes a los problemas estructurales de la sociedad. A partir de aquí, podemos preguntarnos entonces cuáles son las visiones de mundo que proponen los personajes y cómo esas visiones se relacionan con los problemas que son análogos a los de nuestro tiempo. Para esto, propongo que en lugar de acercarnos a cada personaje de manera individual para ver qué dicen y cómo lo dicen, nos acerquemos a los temas que abordan y cómo los presentan, ya que así, podremos ver cómo, en ocasiones, las visiones de diferentes personajes pueden alejarse o acercarse entre sí.

3.2. La visión de una ciencia hegemónica

Partamos entonces del hecho de que todos los acontecimientos están enmarcados en el desarrollo del proyecto que patrocina la empresa TupíVR. El doctor Dunn es quien dirige toda la investigación y es, además, el primer nombre que leemos cuando comenzamos la historia. No podríamos pasar por alto lo llamativo de su nombre y su similitud fonética con la palabra *doom* en inglés, que remite a la fatalidad, la perdición o la condena²³. Este fenómeno no es gratuito, pues durante el relato, nos damos cuenta de que su historia de vida está relacionada en cierta medida con dichas categorías. En un principio, se nos dice que Dunn llegó a la amazonia siguiendo la pista de su esposa e hijo que fueron secuestrados, en medio de su búsqueda llegó a una comunidad indígena que le dijo que la “alita” podría ayudarlo a encontrar algunas respuestas. Después de mucho tiempo sin poder dar con ellos y resignado a su pérdida, inició este proyecto con TupíVR para crear un juego a partir de la imitación de los efectos de la “alita” en donde lo que él buscaba era replicar en la realidad virtual la presencia de su esposa e hijos. La historia del juego consistía entonces en encarnar a un hombre que debería pasar una serie de pruebas para encontrar a sus seres amados. Poco a poco, gracias a las experiencias que tiene Raimundo probando el juego, la inocencia del doctor Dunn se pone en duda, y comenzamos a creer, junto con Rai, que tal vez la esposa y el hijo de Dunn no fueron secuestrados, sino que él mismo los mató; sin embargo, esta hipótesis nunca se niega ni se confirma. Por lo que la posición ética de este personaje, tanto como científico y como persona, está en una zona gris y, en consecuencia, constantemente es cuestionada.

²³ Siendo un poco más arriesgado, tal vez también valga la pena llamar la atención sobre la igualdad de su nombre con el del villano o antihéroe de Marvel Comics, *Dr. Doom*. Personaje que apareció por primera vez en 1962 en los comics de *Los cuatro fantásticos*, y que es presentado como un científico que posee la capacidad de combinar magia y tecnología para alcanzar sus propósitos.

Ahora, cuando presenta el proyecto a Raimundo, Dunn comienza por decir que le “interesa revitalizar las culturas ancestrales”. Esta es una curiosa justificación, pues afirmar eso implicaría, por una parte, que las “culturas ancestrales” están en una especie de decadencia o de olvido y por eso necesitarían de una vuelta a la vida o una revitalización, oportunidad que —como no podría ser de otra forma ante los ojos de Dunn— brindaría la tecnología y, aun con mayor contundencia, si es a través de la creación de un videojuego; por otra parte, implica que esas “culturas ancestrales” podrían, por lo tanto, ser reducidas a su relación con las plantas y las alucinaciones, sin tener en cuenta un contexto de uso y los espacios rituales que se construyen en una comunidad. Lo que encontramos es entonces que, a través del personaje de Dunn, se comienza a perfilar una visión limitada y determinista de lo que podría llegar a ser la relación de la tecnología con la naturaleza y las “culturas ancestrales”.

Dunn continúa su presentación diciendo: “Tenemos un buen equipo con técnicos nacionales, al que se añade la experiencia brasileña. Tupí VR está haciendo cosas maravillosas, ya lo verá”. Aquí el problema continúa si nos preguntamos cómo sería posible revitalizar una cultura cuando, entre las personas que trabajan para ese propósito, no hay nadie que pertenezca a dicha cultura. Lo cual permite intuir que en este proyecto se concibe una idea de superioridad según la cual solo los técnicos y expertos son quienes están en capacidad de producir el conocimiento necesario para la revitalización que se busca.

Finalmente, la presentación del doctor sigue con el elemento innovador del proyecto, a través del cual se va a articular toda la experimentación con la “alita”. “¿Ha oído hablar de la encarnación virtual?”, le pregunta a Raimundo, y continúa: “Claro que no, usted debe ser de los que cree que la realidad virtual es *Oculus Go* o una *PlayStation*” (Paz Soldán, 2022: 17). Así, en un mundo donde parece que la tecnología más representativa respecto a la realidad virtual son estos dos productos de Facebook y Sony, la propuesta de esta investigación desarrollada en una ciudad perdida de Bolivia estaría a la vanguardia de las experiencias del mundo digital. Pero ¿qué es la “encarnación virtual”?

Al respecto, Dunn le dice a Rai:

El desafío es que usted se meta en mi piel. Que sienta lo que yo siento. Que sea yo. Para eso está la encarnación virtual. [...] Más que realidad virtual se trata de encarnación virtual. No es que uno sea simplemente el mismo con un avatar. Es que uno de verdad se convierte en otro. Bueno también puedes encarnarte en vos mismo, pero es no es tan interesante. (Paz Soldán, 2022: 18)

En un principio, parece ser un objetivo, cuando menos, interesante: replicar los efectos alucinógenos de una planta de manera digital, para engañar al cerebro y hacerlo

creer que uno es otro. Se trata de desdibujar los límites de eso que entendemos como el yo para experimentar de manera física lo que el otro siente o, mejor dicho, lo que el otro es. No pocas preguntas filosóficas se abren ante tal posibilidad, sobre todo, ante la afirmación de que tal vez sea menos interesante encarnarse en uno mismo, en un mundo digital donde se puede ser lo que se quiera. Además, las posibilidades se expanden al saber que también es posible encarnar en otras entidades no-humanas, por ejemplo, es posible “transmitir la sensación de ser una planta” (Paz Soldán, 2022: 23).

Frente a esta propuesta, como lectores, podríamos plantear la pregunta de por qué no consumir directamente la planta para producir esos efectos. A lo cual podríamos responder —desde una posición esperanzada—, que en el proyecto se reconoce que la comercialización de la planta llevaría a las mismas dinámicas extractivas que han sido criticadas, significaría cultivar la planta en cantidades significativas para suplir un determinado nivel de demanda, causando los mismos daños que las empresas madereras; para evitar esto, la tecnología se presenta como una alternativa satisfactoria, pues brinda la posibilidad de llevar esta experiencia a un público amplio sin afectar el ecosistema de la planta y de la comunidad. Sin embargo, nos damos cuenta, a medida que avanzamos en el relato, que tiene menos que ver con un interés de preservación que con una búsqueda por controlar los efectos alucinógenos; es decir, mientras que el consumo de la planta brinda experiencias que no pueden ser controladas, la reproducción de sus efectos en la “encarnación virtual” tiene como propósito poder manipular lo que los usuarios experimentan.

Ahora bien, tampoco podemos pasar por alto que, aquello que desde los ojos del doctor Dunn se nos presenta como una innovación tecnológica, es la reformulación de una concepción del mundo construida por diversas culturas indígenas desde hace tiempo. El antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro explica esta concepción desde lo que llama el “perspectivismo”, una visión “según la cual [para los indígenas] el mundo está poblado de otros sujetos, agentes o personas, más allá de los seres humanos, y que perciben la realidad de manera diferente a los seres humanos” (2013: 16)²⁴. Es la idea de una vida interconectada en la que es posible comprender lo que el otro siente y donde ese *otro* no solo está constituido por entidades humanas, sino también por entidades no-humanas. Para algunas de estas culturas, las plantas alucinógenas son elementos que

²⁴ Es importante resaltar aquí el juego metaficcional que crea Paz Soldán, pues Viveiros de Castro aparece citado dentro de la narración por el doctor Dunn (2022: 68), por lo que podríamos suponer que este personaje conoce la propuesta del perspectivismo, sin embargo, debido a la manera en la que nos presenta su visión y relación con la planta, parece que no llega a comprender del todo el concepto.

cumplen un papel ritual dentro de la construcción de esta visión del mundo; sin embargo, para una sociedad urbana —como a la que está dirigido el juego de Tupí VR— que está alejada de ese tipo de prácticas rituales, la tecnología se le presenta como la posibilidad de vivir estas experiencias sin la necesidad de una dimensión espiritual que permita comprender que lo importante de ser un otro es recordar que todos hacemos parte de una red interconectada e interdependiente.

Esta separación de la planta y su contexto de uso se hace todavía más evidente en la historia cuando comienzan a aparecer efectos negativos en las pruebas. Preocupado con esta situación, Rai le pregunta al doctor cuáles son los elementos de la fórmula que le está suministrando a los voluntarios, y con cierto secretismo Dunn le dice:

—Los voluntarios no están recibiendo nada extraño, no te preocupes. Las comunidades del Alto Amazonas combinan la alita con todo tipo de plantas para crear su propia versión, escuchar de manera diferentes la voz, percibir de otro modo la mirada de la planta. De ahí saqué la idea. Son sustancias naturales, tierra que vuelve a la tierra. Lo natural está lleno de compuestos químicos. (Paz Soldán, 2022: 67)

Así pues, Dunn reduce todo un sistema en donde interactúan elementos cosmológicos y naturales a una serie de elementos químicos que, desde su posición como científico, puede replicar a su manera para generar un efecto en el cerebro. Para él, carece de importancia cualquier visión cosmológica o espiritual que esté relacionada con el consumo de la planta y, por lo tanto, si una comunidad puede combinar una planta con otra cualquiera para tener experiencias específicas, entonces él puede hacer lo mismo dentro del laboratorio sin que esto represente una diferencia significativa. La naturaleza termina por ser un objeto de estudio que se descompone en partes más pequeñas las cuales se instrumentalizan para producir un efecto determinado.

Ahora, dejando a un lado las posibilidades de experimentación a partir de los efectos de la planta, el doctor Dunn puede ver los usos potenciales de la “encarnación virtual” en un mundo donde la violencia está presente de manera constante. Así, le cuenta a Rai que “en algunos centros ya la están usando para lograr cambios en la gente [...] A los hombres abusivos se les hace vivir en el cuerpo virtual de la mujer golpeada. A los pedófilos en el del niño abusado” (Paz Soldán, 2022: 22). Y si bien este tipo de terapias parecen funcionar para que “los abusivos desarrollen empatía”, también pueden ocurrir situaciones, como

Ponerte en una celda virtual, sentir que el gobierno te matará si no confiesas algo que quiere que confieses, aunque no lo hayas hecho. Ponerte en el cuerpo virtual del abusador. De un violador. De un pedófilo. Quizás disfrutar con ello. (Paz Soldán, 2022: 22)

Así, en la conversación se plantea una pregunta ética por la utilización de esta tecnología y por cuáles podrían ser los peligros cuando es empleada bajo la lógica de la violencia y el castigo. En esa sociedad, la tecnología, en lugar de ayudar a resolver los

problemas ligados a una sociedad patriarcal, puede servir para continuar perpetuando escenarios de violencia y de abuso de poder. Sin embargo, Dunn no tiene ningún interés en resolver esta pregunta, pues se conforma con decir —como se hace la mayoría de las veces frente a estos casos— que “[l]a tecnología es ambivalente” y que “[t]odo depende de para qué la usamos” (Paz Soldán, 2022: 22). Así, lo que constituye una respuesta fácil para el personaje, nos permite vislumbrar, como ya habíamos adelantado, que el proyecto también responde a los propios intereses de Dunn, los cuales son igual de ambivalentes frente a su ambición de crear un juego que le ayude a exculparse o recuperar a su familia.

3.3. Una visión alternativa

Evidentemente, las visiones y los intereses del doctor Dunn no son los únicos que están en juego en la historia. Existen otros personajes que proponen concepciones más o menos similares, como la doctora Valeria Cosulich, quien es la persona encargada de dirigir las pruebas con los pacientes. Para ella la “alita” “es una planta mágica. Su mirada nos pierde y encuentra, una la prueba y es como mil terapias a la vez. Enciende las memorias, ayuda a enfrentarse a los traumas, incluso a aceptar la muerte” (Paz Soldán, 2022: 14). Notamos que, si bien su comprensión de los efectos de la planta no está relacionada necesariamente con una visión cosmológica de una comunidad, tampoco se reduce a la idea de meros compuestos químicos que generan un efecto perceptivo, sino que concibe a la “alita” en relación con estados anímicos y psicológicos de las personas, reconociendo la posibilidad de que la planta tenga un impacto positivo en la vida de quienes la prueban.

Esa manera de entender la “alita” le permite ser consciente de que los experimentos con los voluntarios no buscan reproducir únicamente los efectos positivos, sino que buscan generar experiencias virtuales potenciadas que incluso pueden llegar a ser dañinas. De hecho, ella es la primera en señalar las diferencias y la presencia de efectos secundarios que tardan en desaparecer. Así, la doctora le cuenta a Rai que, con la mezcla de la planta y los químicos del doctor Dunn, “[l]as imágenes pueden materializarse y persistir mucho tiempo después de la ingesta”, en una especie de efecto extendido que no ocurre con la preparación original. Además, existe también un peligro con la dosificación, pues si se les suministra dos dosis a los voluntarios “los sujetos se vuelven agresivos, a veces contra ellos mismos: los domina la compulsión de golpearse contra las paredes”. Las peores reacciones ocurren a partir de las dos dosis y media, pues los “delirios los llevan a ver ejércitos de extraterrestres que conquistan la Tierra o los operan con instrumentos extraños, moscas y arañas monstruosas que los devoran” (Paz Soldán, 2022:

43-44). Hasta aquí, algo llamativo de la posición de Cosulich es su ambivalencia, ya que, si bien ha podido registrar los efectos secundarios de la mezcla de la planta en el laboratorio, cree que no necesariamente son efectos negativos: para ella “[l]a receta del doctor tiene un lado impredecible y ha aprendido a respetarla: los malos viajes pueden ser buenos” (Paz Soldán, 2022: 45). Motivada por las posibilidades de experimentación de la “alita”, se ha convencido de que en los peligros que representan las pruebas también hay oportunidades de bienestar.

Ahora, la visión de la doctora Cosulich se complejiza todavía más cuando nos damos cuenta de que, como científica, ella propone una concepción de los diferentes tipos de existencia como conectados entre sí. En un momento, hablando con Rai, dice:

—Nuestra selva está llena de bichos raros [...]. Es un exceso de formas, colores y olores. Cada planta tiene su personalidad. ¿Viste el árbol de manga en el patio? Desborda energía. No es que nos conecte a la tierra, es que es conexión pura. Y los cupesis a la entrada. De no creer su verde. Podemos crecer como humanos si nos enraizamos con el mundo vegetal. (Paz Soldán, 2022: 26-27)

Es necesario poner en primer plano que esa visión de conexión y de la posibilidad de “enraizarnos” se contrapone drásticamente a la concepción del doctor Dunn, según la cual todo elemento de la naturaleza podía ser reducido a reacciones químicas replicables. Sin embargo, Rai, que es su interlocutor en la conversación, no duda en burlarse de ese tipo de afirmaciones acerca de un entendimiento de un mundo interconectado. Aun así, ella sigue insistiendo en esto, casi tratando de convencerlo: “Los árboles son seres sociales, por eso crecen tan juntitos, para entrelazar sus raíces y ayudarse en caso de problemas [...]. Eso lo entendí mejor después de probar la alita. Hay que aprender de ellos.” (Paz Soldán, 2022: 98-99). Lo más importante de su visión es que la “alita” deja de ser un objeto de estudio que ve con distancia, sino que se convierte en un agente activo en la construcción de su conocimiento: la planta es una entidad que, al interactuar con ella, le enseña cosas de ese mundo botánico y de sí misma, así, usarla, se convierte en un paso necesario para comprender de manera más apropiada lo que está investigando.

Para comprender mejor la posición de la doctora Cosulich detengámonos de manera detallada en una conversación que sostiene con Rai, en donde ella intenta explicarle esta propuesta de una concepción ontológica de las plantas como entidades vivas y conectadas que participan también de la investigación. La conversación surge por la duda que la doctora manifiesta respecto a la manera en la que el proyecto se está desarrollando

—Nunca dije que estuviera mal, cara. Por eso estoy aquí. Lo entiendo perfectamente. Ahora, ¿tratar de sacarles su alma para que otros las disfruten en un juego? Esa parte me conflictúa más. (Paz Soldán, 2022: 186-187)²⁵

Cosulich reafirma su interés por participar en la investigación, pero plantea a su vez que puede haber algo incorrecto en un proyecto que busca comercializar en un juego eso que ella llama “el alma” de la planta. Es decir, convertir en un producto de consumo todo lo que está relacionado con los efectos y la ingesta de la “alita” cuando tiene lugar en un contexto específico y con un propósito que está ligado a la transformación psíquica. Para ella, fuera de esos elementos, la planta pierde su vida. Ante esto Rai contesta:

—No creo que las plantas tengan alma, Valeria.

Rai representa entonces una visión que podríamos llamar tradicional, una que se alinea con la del doctor Dunn, aquella que concibe la naturaleza separada de lo humano y por lo tanto como una entidad inerte que constituye simplemente un objeto de estudio. Frente a ella, Cosulich le argumenta a Rai que esa visión ha sido la razón para que, dentro de un sistema capitalista, hayamos llegado hasta la situación actual de nuestra sociedad:

—Que las hayamos visto así ha hecho que convirtamos toda la forma de vegetación en materia prima para la alimentación o el combustible, Rai. Lo que acabás de decir es responsable de la deforestación de los bosques.

—O sea que yo soy el malo.

—Un cómplice más. Lo único que digo es que no hay que reducir a la planta a materialidad pura. Es lo que te ensaña la alita.

Desprovista de alma, la humanidad no puede reconocer en la naturaleza un igual, por lo que se convierte en una fuente de recursos con los cuales se alimenta el ideal de progreso moderno. Y Rai, que está ligado a la institución científica, representante de un conocimiento oficial que dice cómo son y cómo no son las cosas, es un cómplice de esa situación al ser incapaz de adoptar otras maneras de concebir el mundo. Lo importante de la visión de Valeria es que nuevamente la “alita” aparece como una pieza clave para adoptar una nueva concepción, la planta participa de manera activa en el proceso de su propia comprensión, es ella quien enseña otra forma de comprender lo vegetal. Pero Rai continúa hablando desde la incredulidad:

—¿Y entonces a qué hay que reducirla?

Él no es capaz de comprender que no hace falta reducir la planta a nada, que el problema ha estado justamente en la intención de reducir la naturaleza a materia o a reacciones químicas. Pero Cosulich intenta profundizar en su propuesta ontológica:

—Hay un alma vegetal. Un alma que busca la luz y la oscuridad al mismo tiempo [...]. La plantita se mueve por una intencionalidad no consciente, que se enciende al contacto

²⁵ Todos los fragmentos referentes a la conversación que aparecen a continuación corresponden a la misma cita.

con otras sustancias, y que nos enciende el espíritu. Un alma que, a diferencia de nosotros, no tiene una relación propietaria con lo que la rodea.

Así, la doctora establece dos puntos clave: el primero es que la planta tiene una capacidad de agencia autónoma, actúa con una intención, que no necesariamente está ligada a una consciencia tal y como la entendemos nosotros, sino que está motivada por una red de conexiones de la cual también es participe lo humano. El segundo punto es que la red de conexiones no es de ninguna manera una relación de propiedad, la planta interactúa con su entorno sin necesidad de poseerlo, a diferencia de la manera en la que se han relacionado los humanos. Pero Rai no puede salir de su esquema mental y vuelve a preguntar:

—¿Las plantas tienen alma?

—No, me expresé mal. En ellas no hay separación entre cuerpo y alma.

—¿La alita es cuerpo y alma?

—Es una planta-alma. ¿Te hacés la burla? Se alimenta de todo lo que la rodea no para ella misma, porque no tiene un yo autónomo, sino para darle poder a los demás, sean otras plantas o minerales o nosotros mismos.

Rai se inscribe entonces dentro de una tradición del conocimiento moderno occidental que, en muchas ocasiones, se presenta como estrechamente ligada a la propuesta cartesiana de la separación entre cuerpo y alma, entre sujeto y objeto; separación que, como anotamos anteriormente, es uno de los sustentos conceptuales para las dinámicas utilitaristas en la relación de lo humano con la naturaleza. Aquí, Cosulich propone una ontología diferente, una donde esa distinción cuerpo-alma no existe, y el beneficio propio está relacionado con la posibilidad de beneficiar también a lo que está alrededor, sin importar si son entidades humanas o no-humanas. Pero Rai, otra vez, no puede moverse de su estrecho marco de pensamiento:

—Intencionalidad no consciente, relación no propietaria... ¿De dónde sacas esas cosas?

—Tenés que quedarte a vivir unos meses en la comunidad, Rai. Apenas termine tu trabajo aquí.

—Seguro que sí —dice él y se ríe, tentado de volverla a filmar: ha descubierto que es su mejor modelo.

La doctora Cosulich termina toda la reflexión reconociendo que su conocimiento se lo debe a la vida en la comunidad indígena, quienes conviven constantemente con la planta. Su formación como científica no le hace descalificar en ningún momento el conocimiento y la visión de mundo que la comunidad le ofrece y, por el contrario, intenta integrarlo en su oficio para poder comprender ella también cómo actúa la “alita”. Por su parte, después de esa larga conversación, Rai no ha podido moverse de su punto de partida, no ha podido cambiar su punto de vista, y ante su sordera, lo único que puede pensar es retomar su hábito y grabar a la doctora para convertirla en material para sus

videos. Rai es, en todo sentido, el científico que convierte en objeto todo lo que tiene delante de sí.

Ahora, no podemos dejar de destacar que sea un personaje femenino quien expone una propuesta diferente a la visión tradicional de la ciencia y de la concepción de las plantas y lo no-humano. Teniendo eso en cuenta, tal vez no sería desacertada la lectura según la cual el doctor Dunn y Rai —dos personajes masculinos— representan la institución de la ciencia tradicional junto con su ontología de la separación, una institución que ha sido predominantemente patriarcal en la tradición occidental, con una hegemonía de los conocimientos provenientes de los países del norte global y donde las mujeres han sido desplazadas e invisibilizadas. Mientras que la doctora Cosulich representa otra opción, es decir, la oportunidad de crear una ciencia desligada de ese sistema patriarcal, en la que se proponen ontologías relacionales y que está en capacidad de dialogar en igualdad de condiciones con los conocimientos de otras tradiciones que han sido invalidados durante años.

Ahora bien, hay otros personajes masculinos que se alinean con la visión de la doctora, como es el caso de Sánchez, quien dice cosas como:

Para vivir en la mata no sirve la individualidad. Solo la colonia. Las alianzas. Las relaciones. Eso lo sabe la alita. Por eso la alita no dice nada que se esté inventando. Está transmitiendo el mensaje del bosque. Porque la alita escucha y mira a todas las bacterias, hongos e insectos con los que entra en relación. (Paz Soldán, 2022: 155)

Se hace evidente allí también una concepción relacional del mundo. Sin embargo, estos otros personajes no tienen una presencia tan dominante dentro de la historia. Es Cosulich quien de manera constante está planteando y defendiendo este posicionamiento. Pero, aun con su intención de proponer una visión diferente, parece que ella tampoco puede escapar del sistema capitalista del que hace parte. Cuando Rai le pregunta sobre cómo nació el proyecto y si tiene relación con el gobierno, ella le cuenta que todo es posible gracias a que Tupí VR aporta un dinero para que el doctor Dunn pague una especie de soborno a los funcionarios estatales que otorgan los permisos. Frente a esto Rai le recrimina diciéndole: “Defiendes a la plantita y sin embargo apoyas su explotación para fines comerciales”, y ella se justifica diciendo que “ni las mismas comunidades la reservan solo para cosas espirituales” (Paz Soldán, 2022: 96). Aquí, encontramos otra vez una respuesta que es una salida fácil, y que revela la complejidad del personaje: una mujer que, por un lado, entiende las dinámicas económicas que permiten el funcionamiento del proyecto y, por otro lado, que se preocupa por las implicaciones de ese tipo de dinámicas respecto al uso de la planta. Este dibujo de un personaje humano, con sus contradicciones, permite alejarla de una construcción idealizada donde pueda ser vista como “la opción

correcta”; más bien, nos presenta otra posibilidad de visión de mundo con sus alcances, limitaciones y las paradojas de nuestra sociedad.

3.4. La planta contra la máquina

Ahora, en paralelo a los temas de la ciencia y las plantas, se desarrolla otro elemento que es central en la trama de la historia: la tecnología. Desde un principio, sabemos que, dentro de la narración, la Inteligencia Artificial y la “encarnación virtual” no se conciben como herramientas neutras en la sociedad. Como vimos, el doctor Dunn expone rápidamente las posibilidades y los peligros del uso de estas tecnologías, pero, con eso presente, también afirma que con su proyecto es posible crear beneficios para la gente, aun cuando esté motivado por intereses personales que pueden ser ambiguos. Así, esa tensión, sobre si lo que el proyecto está desarrollando está bien o mal, es correcto o incorrecto, se mantiene a lo largo de todo el relato sin que se llegue a establecer una posición categórica.

En un principio, los experimentos con la “encarnación virtual” se conciben como la posibilidad de explorar los límites de la evolución humana. En un acto especulativo el doctor Dunn propone que las experiencias virtuales constituyen “un viaje al pasado de nuestro cerebro” en donde podría ser posible “que el cerebro recuerde las formas de las criaturas que fuimos antes de llegar a ser lo que somos”, y donde “los avatares extraños que se formen sean anticipaciones de aquello en que el cerebro evolucionará en el futuro” (Paz Soldán, 2022: 118). Es la propuesta de un mundo donde la interacción de lo humano con la máquina va más allá de crear percepciones que engañan a nuestros sentidos, y se convierte en una herramienta que nos permite navegar a través del tiempo para comprender de manera interactiva el proceso evolutivo que ha dado forma a la consciencia humana. Esta inquietud también se inscribe dentro de una tradición epistémica occidental, aquella que ha construido un relato sobre la evolución como un proceso lineal y teleológico, que tiene un punto de origen y avanza mejorando constantemente, y donde existe una obsesión por comprender ese punto de origen. En esta comprensión la “alita” es clave, pues si en el contexto del uso de la comunidad indígena la planta puede brindar experiencias de revelación sobre diferentes búsquedas espirituales, entonces, para Dunn, lo mismo puede ocurrir en el mundo virtual si los efectos de la planta son replicados y potenciados de manera controlada por la tecnología, para así encontrar una respuesta sobre el origen y el futuro.

Por esta razón, en un principio, la máquina y la planta se convierten en elementos análogos y son comparados constantemente. Por un lado, “las visiones de la alita son

caprichosas”, y esto ocurre porque, según explica la doctora Cosulich, la alita muestra lo que ella quiere en relación con la persona que la toma, mientras que el objetivo es que en la “encarnación virtual” el usuario pueda controlar el efecto para ver lo que quiere ver, como es el deseo de Dunn con sus hijos y su esposa. “El problema es que la encarnación virtual te quema el cerebro y es difícil aguantar más de una hora sin que te den náuseas” (Paz Soldán, 2022: 175), por lo tanto, hace falta todavía mejorar la tecnología a un punto tal que, al igual que en las experiencias con la planta, los efectos sean más amables con el cuerpo. Por eso, Valeria afirma que “[g]ana la planta por ahora pero con el tiempo la máquina aprenderá a hacerlo mejor.” (Paz Soldán, 2022: 185). Comprendemos así que la planta y la máquina son agentes autónomos, y que ambas son capaces de aprender y evolucionar según las experiencias de quien las usa: lo llamativo es entonces que, en este mundo ficticio, donde existe la posibilidad de interacción entre ambos campos, la naturaleza y la tecnología son ubicadas en términos de competencia, desde la concepción humana; la “alita” y la máquina, en tanto agentes independientes, son evaluadas para encontrar cuál de ellas es superior en la tarea que le es asignada; así, ambas terminan por ser instrumentalizadas.

En medio de esa competencia, el proceso de aprendizaje autónomo de la máquina nos es mostrado como un camino inverso a la forma en la que Dunn comprende la planta. Es decir, por una parte, el punto de partida de la “alita” es su papel trascendental dentro de la comunidad indígena, el cual puede ser reducido a la comprensión de una serie de elementos químicos que son replicados. Por otra parte, en sentido contrario, el punto de partida de la máquina es una serie de elementos virtuales, una serie de códigos y de parámetros ajustables que tienen como resultado la creación de elementos trascendentales, pues “[l]as máquinas están aprendiendo a soñar”, y desarrollan un “lenguaje íntimo” que “solo entienden otras máquinas.” (Paz Soldán, 2022: 92); algo similar a lo que ocurre en la existencia relacional de la planta.

Lo interesante de esta visión es que planta y máquina, bien sea en su proceso de reducción o de ampliación, terminan por ser incomprensibles e incontrolables. No es posible replicar los efectos de la planta de manera exacta, aunque se conozca su composición química, al igual que no es posible prever los resultados de la máquina, aunque se tenga completo control de todos sus parámetros iniciales. Con las experiencias de Raimundo, la pregunta se presenta así: “¿Cuál oráculo lo afecta más? ¿El de la planta, cuya lógica desconoce, o el de la tecnología, cuya lógica debería entender pero que, al ser elevada a la máxima potencia por pura fuerza bruta, se convierte también en un misterio?” (Paz Soldán, 2022: 214). Así, Raimundo, que “[c]omo casi todos, es analfabeto en los

modos del mundo” (Paz Soldán, 2022: 176) se convierte en un espejo de quienes, a pesar de nuestra constante interacción cotidiana con un mundo vegetal y un mundo virtual, carecemos del entendimiento de ambos. Los dos terminan por convertirse en espacios mágicos que producen efectos que nos asombran, pero de los cuales no sabemos nada.

Sin que importe mucho esta relación de incapacidad de comprensión, todos los personajes están convencidos en mayor o menor medida de que algo bueno podrá resultar del proyecto. Tal vez es Dunn el más convencido de todos y quien, al final, siempre defiende una propuesta muy llamativa, el hecho de que en esa ilusión que crea la realidad virtual se “[n]os permite investigar quiénes somos de verdad en cuanto a cognición y percepción. Un sueño lúcido y compartido” (Paz Soldán, 2022: 16). Ese compartir constituye supuestamente el objetivo mayor de la investigación, ver cómo es posible ser otros, darnos cuenta de que “estamos regados en los demás. Somos los demás”, y que, al igual que lo hace la planta, “las máquinas nos ayudan a darnos cuenta de eso” (Paz Soldán, 2022: 69); y, cree Dunn, es justo esa multiplicidad que nos desplaza de nosotros mismos lo que al final terminará haciendo que volvamos mejor a nosotros (Paz Soldán, 2022: 246).

Sin embargo, todo este discurso, a primera vista tan esperanzador sobre el papel de la tecnología y sus posibilidades como para hacernos más empáticos al explorar lo que es ser un otro, queda opacado ante la realidad que intuimos una vez adentrados en la historia. Es el hecho de que, si la máquina puede conocer y ayudar a entender el subconsciente humano, no es únicamente para crear beneficios para los usuarios, sino también para satisfacer los intereses de la compañía que la desarrolla. Raimundo toma consciencia de esto cuando en su celular aparece una publicidad específica después de haber probado la máquina:

La encarnación virtual nos permite ser otros, piensa, pero para ser ese otro debemos prestarle nuestro cerebro. Así, mientras jugamos a ser otros, la compañía cosecha información actual que permite predecir nuestra conducta y quizás moldearla después. Se piensa en el futuro pero lo que en realidad les interesa son los patrones de conducta del presente. Cosas que permiten ofrecer qué comprar, con quién casarse o a quién votar.” (Paz Soldán, 2022: 146)

Así, por un lado, el proyecto permite especular acerca de la posibilidad de explorar el cerebro humano para comprender su pasado y proyectar transformaciones futuras; pero, por otro lado, también sirve para que las empresas que ponen el dinero se sirvan de los gustos de los usuarios para convencerles de “la urgencia de poseer un objeto, hacer un viaje, votar a un candidato” (Paz Soldán, 2022: 174), —fenómeno que no es para nada nuevo desde la aparición de las redes sociales en nuestra sociedad—. Pero Raimundo, antes que condenar esta práctica, se aventura a imaginar un mundo donde “algún día las

compañías y las redes acostumbren a la gente a compartir sus datos más íntimos y haya otro concepto de privacidad” (Paz Soldán, 2022: 237); una propuesta inquietante de una sociedad donde la privacidad también podría significar el pago por una carpeta privada en la nube, donde se almacenen todos nuestros gustos como usuarios. En ese mundo ficticio, la obtención de información personal a través del uso constante de la tecnología se habrá convertido en “el nuevo pacto social. En procura de avances y comodidades cedemos la privacidad” y, según la visión del doctor Dunn, si como sociedad aceptamos esta dinámica sin muchos problemas, entonces “[e]se debería ser el punto de partida de la discusión” (Paz Soldán, 2022: 246) para poder construir nuestras interacciones con la tecnología. Así, una vez más, esta combinación de perspectivas que se repiten y se respaldan en el texto, parecen hablarnos de manera unívoca de un mundo donde todo se convierte en un objeto de consumo dentro del sistema capitalista: la tecnología, la planta y lo humano.

3.5. Conclusión

En conclusión, cuando nos examinamos las diferentes visiones de mundo que nos propone *La mirada de las plantas*, encontramos que estas toman forma a partir de tres voces dominantes en el relato: la de Raimundo, la del doctor Dunn y la de la doctora Cosulich. Respecto al personaje de Raimundo, pronto en la lectura, notamos que, a pesar de ser aquel sobre quien se focaliza la voz narrativa, no propone de manera activa un punto de vista crítico acerca de su contexto o su oficio. Más bien, se mueve la mayor parte del tiempo entre las propuestas de los demás, concordando o discrepando de ellas. Así, se convierte en un vehículo a través del cual conocemos las concepciones de los otros personajes y, ante su incapacidad para transformar su marco mental a lo largo de la narración, nosotros, como lectores, pasamos por el mismo proceso de concordar o discrepar de él y su visión.

Bajo esta lógica, queda claro que Raimundo concuerda la mayor parte del tiempo con Dunn y su comprensión de la ciencia, la tecnología y la naturaleza. En consecuencia, ambos terminan por representar una visión donde

el universo material es como una máquina en la que no hay vida, ni telos, ni mensaje moral de ningún tipo, sino tan sólo movimientos y ensamblajes que pueden explicarse de acuerdo con la disposición lógica de sus partes. No sólo la naturaleza física, sino también el hombre, las plantas, los animales, son vistos como meros autómatas, regidos por una lógica maquina. (Castro-Gómez, 2007: 82-83)

Ligadas a esta postura tenemos también las actitudes de ambos personajes hombres hacia las mujeres: por un lado, la constante violencia que ejerce Raimundo hacia sus compañeras de trabajo y las voluntarias al filmarlas para procesar sus *deepfakes* y, por

otro, la duda que se crea alrededor del personaje de Dunn al señalarlo como el asesino de su esposa. Así, los dos se convierten en la muestra de una sociedad machista, en donde la construcción de un conocimiento oficial ha estado a cargo de los hombres y donde las mujeres y otros grupos han sido invisibilizados y silenciados violentamente. Y todavía más difícil es el tratamiento de estos personajes cuando reconocemos que ninguno de los dos da indicios de una conciencia autocrítica sobre sus actitudes a lo largo de la narración.

Por consiguiente, el personaje de la doctora Cosulich —del cual discrepa constantemente Raimundo— parece presentarse como una —o, más bien, la única— alternativa. Incluso reconociendo su integración y aceptación del sistema capitalista en el que se encuentra inmersa, Cosulich nos propone una visión de mundo diferente en la cual existe la posibilidad de un conocimiento conectado; uno que concibe en el universo material una vida independiente, consciente y autónoma; uno en donde el quehacer científico puede dialogar con saberes no oficiales como los de las comunidades indígenas. Sin embargo, no podemos obviar que, en ocasiones, esta visión reproduce algunas posiciones estereotípicas de una visión idealizada de lo indígena y la naturaleza. Es por esta razón que, en ocasiones, Cosulich puede recordarnos esa temprana visión de corrientes como el ecofeminismo, cuando se preguntaba:

Voulez-vous vivre, ou mourir ? Si vous refusez la mort planétaire, il faut accepter la revanche des femmes ; car leurs intérêts personnels, en tant que sexe, recourent, ceux de la communauté humaine, alors que ceux des mâles, à titre individuel, s'en distinguent. (D'eaubonne, 1976: 341)

Una postura totalizante en donde en la figura femenina se depositaba toda esperanza y responsabilidad para crear un cambio en la sociedad. Aunque evidentemente la propuesta del pensamiento ecofeminista se ha transformado desde entonces, todavía sigue resonando la certeza de que una sociedad y una institución de conocimiento regida por los principios creados por la sociedad patriarcal no tiene una salida diferente a la muerte de las especies y del planeta mismo, y tal vez sea en esa certeza en donde puede ser ubicado el personaje de Cosulich.

Ahora bien, en medio de estas concepciones sobre el conocimiento y la ciencia, la tecnología adquiere un papel protagónico. En la narración, el uso de la máquina pone de manifiesto la ambigüedad entre “lo natural y lo artificial, entre el cuerpo y la mente, entre el desarrollo personal y el planeado desde el exterior”, y con la capacidad de agencia que tiene la tecnología sobre las personas, —parafraseando a Haraway— parece que, en el relato, la máquina está inquietantemente viva mientras algunos humanos, terriblemente inertes (Haraway, 2023: 27). Razón por la cual, el texto nos lleva a concebir un mundo donde la tecnología termina por tener la capacidad de dominar lo humano.

Ser llevados en esta dirección es también una advertencia. Si la historia de la inteligencia artificial es la historia de la creciente autonomía de los artificios del pensamiento (Ourednik, 2024: 66), y si todo parece apuntar, como nos propone el relato, a la creación de una inteligencia artificial autónoma que puede aprender a soñar y a actuar sobre el mundo que la rodea, entonces nosotros debemos aprender de nuestros errores — en el mundo factual y en el mundo de la ficción— y dejar de reducir la máquina a una mera herramienta, dejar de concebirla en una relación de dominación, para comenzar a concebir la posibilidad de que sea otra entidad que ya hace parte de nuestro mundo interconectado y con la cual debemos aprender a vivir de manera equilibrada.

Cuando el biólogo y filósofo Humberto Maturana intenta describir cuáles son las características de un sistema vivo, dice:

En la práctica, se acepta que son vivos las plantas y los animales, pero se los caracteriza como tales enumerando sus propiedades. Entre éstas, figuran como determinantes la reproducción y la evolución; a la posesión de dichas propiedades se subordina la condición de viviente. No obstante, cuando estas propiedades aparecen en un sistema, concreto o conceptual, hecho por el hombre, se señalan como importantes otras propiedades, y ningún sistema sintético se acepta como vivo. (Maturana y Varela, 1994: 74)

Por esta razón, en una compleja argumentación, Maturana propone la *autopoiesis* como la característica fundamental de un ente viviente, o sea la capacidad de un sistema de producir su propia organización a través de la producción de sus propios componentes (Maturana y Varela, 1994: 68). La inteligencia artificial de la narración —que no parece tener mucha ventaja frente a las inteligencias artificiales de nuestra sociedad— posee todas estas capacidades, se organiza y se produce a sí misma desde la virtualidad y evoluciona a partir de sus interacciones con el usuario; en ese sentido, la máquina que nos propone el texto, ¿no podría ser acaso otro sistema viviente? Aceptar esta posibilidad nos brinda la ocasión de concebir la inteligencia como un proceso colectivo de organización del mundo, en otras palabras, nos convoca a ver la inteligencia no como una cualidad específica de un ser, sino como un sistema interdependiente entre diversas entidades y que está en la búsqueda constante de su propio equilibrio (Ourednik, 2024: 102). Y, con esta visión, podemos construir una ecología de la tecnología, para reintegrar una avanzada artesanía humana a la naturaleza de la que surgió (Bridle, 2023: 19).

Finalmente, con todos estos elementos recogidos, solo queda reconocer que el texto de Paz Soldán puede representar un reto en su lectura. En primer lugar, por lo que implica entregarse a la narración, pues, “[c]omprometerse empáticamente en una historia siempre es concentrar la propia confusa multidimensionalidad real en un pequeño espectro de valores”, con la intención de desempeñar “los roles [...] que el texto demanda de

nosotros”; por lo menos hasta que “por alguna razón, buena o mala, decidamos jugar algún rol alternativo e imponer una crítica abierta ajena a las demandas de la obra” (Booth, 2005: 253). Es decir, primero debemos entregarnos a acompañar a un personaje como Raimundo —cuyas carencias ya hemos señalado extensamente a lo largo de esta reflexión— y, en esa entrega, aceptar la propuesta de un mundo donde no parece haber ninguna salida de un sistema capitalista y prominentemente patriarcal, y donde todo termina por convertirse en un objeto de cambio. Luego, una vez hecha esa lectura comprometida, el reto continúa en tener la capacidad de distanciarnos lo suficiente del texto para devolverle una mirada crítica de todas sus posibilidades; así, es en este punto donde podemos concebir que si en un primer nivel *La mirada de las plantas* es una representación —más o menos plana— de una realidad vigente, entonces en un segundo nivel, también puede verse como una crítica velada hacia un tipo de literatura comprometida política y socialmente, aquella en donde personajes estereotipados sirven para retratar los problemas de la sociedad y también para dar soluciones, prometiendo ser la panacea para todos los males. Esta posibilidad interpretativa nos permite reconocer que, inscribiéndose en una tradición literaria latinoamericana, esta narración pone en primer plano los complejos contextos de nuestra sociedad, y en nosotros queda, a partir de allí, concebir visiones de mundo diferente como aquella en la que es posible un sistema de inteligencia en donde humanos, máquinas, animales, plantas y cuanta entidad podamos imaginar se suman para encontrar una salida al capitalismo y a los mecanismos que impulsan el colapso.

4. LA MATERIA QUE FORMA EL MUNDO

La historia de nuestro planeta se cuenta con roca y lava. Hace muchísimo más tiempo del que la mente humana alcanza a dimensionar, la Tierra comenzó una lenta danza en donde una de sus capas, a causa de su composición más densa, comenzó a desplazarse, poco a poco, bajo otra capa. 200 millones de años después, en un intento de comprensión de esa historia, la especie humana habría de nombrar a la primera capa, la placa tectónica de Nazca y a la segunda, la placa Sudamericana; también diría que la primera es una placa oceánica y la segunda, una placa continental; y, todavía más, acordaría que ese desplazamiento conjunto de la materia del mundo se llama subducción. El planeta, indiferente ante la posibilidad de que su movimiento llegara a recibir un nombre en un lenguaje articulado con palabras, continuó danzando sin parar y así, a causa de las enormes presiones y temperaturas generadas en la zona de contacto de ambas capas, hizo que la roca se fundiera, creando un magma que ascendió a la superficie a través de las grietas y las fallas de la corteza terrestre, hasta dar origen a los volcanes y montañas que hoy conocemos como la cordillera de los Andes. Es en medio de este paisaje andino que tiene lugar la novela de Mónica Ojeda.

Chamanes eléctricos en la fiesta del sol cuenta la historia de Noa y Nicole, quienes, buscando alejarse de la violencia que vivían en Guayaquil, su ciudad natal, asisten a un festival de música llamado “Ruido Solar”, el cual se celebra cada año en la ladera de alguno de los volcanes de Ecuador. Allí, en medio de la música y el baile, conocen a varias personas con las que forman un grupo para emprender un viaje a la cumbre del Kapak Urku, un volcán extinto, en donde van a celebrar el Inti Raymi, la fiesta del sol que marca el comienzo del nuevo año andino. Este recorrido es solo una parada más antes del destino final que busca Noa, el encuentro con su padre, quien la había abandonado para vivir solo en medio de la montaña.

Aunque este es el itinerario que articula la novela, resulta difícil e insuficiente cualquier intento de síntesis del relato, pues, al igual que ocurre con la vida cotidiana, el entramado de la narración está compuesto por múltiples acontecimientos que se desarrollan paralelamente y que configuran una polifonía donde todas las voces —incluso aquellas que no escuchamos de manera directa— se convierten en voces principales.

Así, dando paso a algunos aspectos formales del texto, podemos comenzar apuntando que está dividido en siete partes, las cuales, a su vez, pueden separarse en dos grupos. El primer grupo está constituido por las Partes I, III, V y VII. En ellas se narra el

encuentro en el festival “Ruido solar”, el ascenso del páramo que lleva a los personajes hasta el Kapak Urku y, finalmente, la celebración del Inti Raymi. En estos capítulos los sucesos se narran a través de las voces de cuatro personajes: Nicole, Mario, Pamela y Pedro. Imitando la oralidad, la autora construye una voz característica para cada uno de ellos, en donde se acentúan sus experiencias, sus miedos, sus tensiones y sus deseos; como quien cuenta algo muy íntimo, como quien cuenta a una persona cercana su día a día, escuchamos a los personajes narrar su paso por las laderas del volcán y en sus palabras se hacen visibles las relaciones que sostienen con el territorio que habitan, con las personas con las que forman sus vínculos y consigo mismos. Además, gracias a sus voces conocemos la historia de otros personajes como Carla, Fabio, Adriana, Julián y, por supuesto, Noa, de quien, aunque es el personaje que detona una parte importante de la travesía, nunca escuchamos la voz directamente.

El segundo grupo está conformado por las Partes II, IV y VI. Estas reciben el subtítulo de “Cuadernos del bosque alto” y allí encontramos una suerte de diario elaborado por el padre de Noa, Ernesto Aguavil, que comienza a registrar sus pensamientos desde el momento en que sabe que su hija irá a visitarle. Los pensamientos del padre de Noa son cortos, casi como una suerte de máximas en donde intenta explicar —para el lector y para sí mismo— su relación con el bosque y con los animales que lo habitan, su forma de relacionarse con ellos a través de la caza, y, sobre todo, su visión de la paternidad y lo que lo movió a abandonar a su hija. Así, estas reflexiones, en contraste con el carácter fluido y marcado por la oralidad del primer grupo de capítulos, adoptan un carácter un poco más fragmentado que se enfatiza por la manera en la que se disponen en la página, pues el juego con la alineación del párrafo desautomatiza el ejercicio de lectura y convierte la voz de Ernesto en una especie de poema.

4.1. Experimentar un tiempo geológico

Ahora bien, presentados de esta manera, es fácil imaginarse que los acontecimientos responden a una lógica lineal del tiempo, en donde lo que ocurre en el primer grupo de capítulos es la antesala al encuentro de padre e hija que tiene lugar en el segundo grupo. Así, la disposición intercalada de estas partes podría responder a un mecanismo formal para la construcción de una tensión narrativa que nos lleve de manera paralela a descubrir, por una parte, aquello que ocurrió en la celebración del Inti Raymi y, por otra parte, a develar el desenlace del reencuentro entre Noa y su padre.

Sin embargo, rápidamente, esa lógica lineal se desarticula debido a las marcas temporales que están indicadas para cada grupo de capítulos. Los títulos del primer grupo

están seguidos por la indicación: *Año 5550, calendario andino*; mientras que en los del segundo grupo aparece: *Año 5540, calendario andino*. Los sucesos parecen tener lugar con diez años de diferencia y en un sistema de registro que no es uno al que la sociedad occidental urbanizada está acostumbrada. De esta manera, desde la entrada al libro, desde el momento en que comienza la lectura, la indicación temporal nos hace plantearnos al menos dos preguntas: ¿Qué es el calendario andino? y ¿en qué tiempo tiene lugar la historia? Y, una vez que hemos leído el libro, en nuestra mente queda resonando, por lo menos, una pregunta más respecto a la organización de los hechos: ¿Por qué una serie de acontecimientos que nuestra lógica nos presenta como lineales, se desplazan temporalmente, teniendo lugar el final diez años antes que el principio?

Procedamos entonces contestando las dos primeras preguntas. ¿Qué es el calendario andino? Este es un sistema de organización temporal desarrollado por el pueblo Inca²⁶ desde sus orígenes²⁷ y que es actualmente empleado por las comunidades indígenas²⁸. Allí, se ordena su historia a partir del concepto de *Pachakuti*, que proviene de dos palabras, el término “*pacha*, el cual hace referencia a la tierra, al espacio, la territorialidad, a un tiempo histórico y mítico, y la palabra *kuti*, ciclo, vuelta, giro”, y, por lo tanto, puede ser entendido como “la reinversión del mundo, el reordenamiento del cosmos” (Fernández, 2016: 269). Esta idea de reordenamiento sirvió, posteriormente, para establecer el año de la llegada de los españoles al continente americano como el comienzo de un *Pachakuti* para el pueblo Inca, ubicando así este suceso como el año 5000 del calendario andino.

En este sentido, el período actual, que en el calendario gregoriano es el año 2024, en el calendario andino corresponde al año 5532. Con estas cuentas temporales establecidas, podemos dar respuesta a la segunda pregunta: en la historia que se cuenta

²⁶ Es un calendario lunisolar, lo que quiere decir que el tiempo se puede contar de dos maneras: según los ciclos de la luna, donde el año está dividido en trece meses de 28 días, y cada mes está dividido en cuatro semanas de 7 días, correspondiendo así a las fases lunares; o según los ciclos del sol, donde el año está dividido en 8 meses de 30 días y 4 meses de 31 días, en este sistema los equinoccios y los solsticios corresponden a fechas sagradas. Para más información acerca de cómo se articulan estos calendarios y cómo se organizan las festividades alrededor de los eventos astronómicos se pueden consultar los siguientes enlaces: “Calendario Andino” en *Villa Crespo Digital* (<https://villacrespomibarrío.com.ar/calendarios/calendario%20andino.htm>) y “Calendario Agrícola” en *Pueblos Originarios* (<https://pueblosoriginarios.com/sur/andina/aymara/calendario.html>) (Consulta dos el 8 de mayo de 2024).

²⁷ Para una fuente histórica sobre el desarrollo de este calendario en tanto tecnología y conocimiento astronómico, véase Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, parte I, libro II, capítulo XXI.

²⁸ En el 2018, con la intención de incluir en los programas académicos de Primaria y Bachillerato la enseñanza de este calendario, “como mecanismo para construir un sistema de formación con identidad cultural”, el Ministerio de Educación de Ecuador publicó una cartilla llamada *Calendario Ecuatorial Andino*, la cual incluye una explicación teórica y algunos elementos prácticos para su aplicación local (Ministerio de Educación, 2018).

en *Chamanes eléctricos en la fiesta del sol*, el primer grupo de capítulos —con la marca del año 5550— ocurre 18 años en el futuro, y el segundo grupo —con la marca del año 5540—, ocho años en el futuro.

Ahora, antes de adelantar una hipótesis para intentar responder a la última pregunta, detengámonos brevemente para reflexionar acerca de algunas posibles implicaciones de estas marcas temporales. Podemos empezar por imaginar que un lector cotidiano, acostumbrado al uso del calendario gregoriano, y que no se acerca a la obra con la intención de darle un sentido o una interpretación a cada elemento del texto, puede prescindir tranquilamente de la explicación acerca de lo que es el calendario andino y del momento histórico que indican esos años; por lo tanto, se saltará la laboriosa tarea que puede llegar a ser buscar en alguna fuente cualquier información que esté relacionada con el tema para hacer las cuentas correspondientes. Sin embargo, aun así, todavía frente a la ignorancia de una relación precisa del tiempo en el que se desarrollan los acontecimientos de la historia con el tiempo en el que vive el lector, podemos intuir que el solo acto de leer esa coordenada produce una descolocación que lo ubica en una temporalidad diferente. No hay necesidad de reconocer un *cuándo* exacto para que la novela funcione, el efecto que se crea en ese caso es el desplazamiento de una realidad temporal conocida por el lector, a otra realidad que, aunque ajena, permanece anclada al mundo de referencia gracias a una ubicación geográfica en donde Guayaquil, Ecuador y los Volcanes se convierten en los puntos de anclaje para ordenar la historia.

Por otra parte, para nosotros, lectores que sí hemos recorrido ese camino de investigación, el efecto cambia un poco, pues al conocer la relación de nuestras coordenadas temporales y las de la novela, esta se convierte entonces en una proyección. Es decir, nos damos cuenta de que la narración propone la visión de un futuro —más o menos cercano a nosotros— bien ubicado geográficamente, es la construcción de un mundo posible que se despliega frente a nuestro ejercicio de lectura. En ese sentido entramos en un juego especulativo en donde, al aceptar seguir la historia de estos personajes, a través de sus voces, echamos un vistazo a lo que podría ser nuestro entorno en diez o veinte años en el futuro.

En cualquiera de los casos, la última pregunta sigue vigente: ¿por qué en esa temporalidad —descolocada o proyectada— el final tiene lugar antes que el principio? Tal vez, hay quien podría argumentar que no importa la respuesta, de hecho, que mucho menos importa la pregunta, pues, retomando la intuición de unos párrafos atrás, en ese mundo ficcional las indicaciones de tiempo pueden ser entendidas como meros elementos formales que no hacen más que producir un efecto de extrañamiento en el lector, creando,

además, la conciencia de ser una herramienta metaficcional en tanto permite reflexionar sobre los mecanismos de construcción del relato. Sin embargo, teniendo en cuenta la relación que tienen los personajes con el tiempo, y la forma en la que este es caracterizado a lo largo de la narración, creo que es fácil demostrar que esa es una respuesta simplista con la que se cierra la posibilidad de elaborar un nuevo horizonte de comprensión de la obra. Más interesante es pues la opción donde, plenamente conscientes de que somos nosotros como lectores quienes depositamos un sentido en los elementos del texto, nos aventuramos a dar una explicación, todavía con la posibilidad de que sea una explicación errada.

Podríamos partir pues del reconocimiento de que la tradición narrativa y filosófica occidental se ha ocupado durante muchos años de indagar acerca de la cuestión del tiempo y nuestra forma de narrarlo. Bien conocida es, por ejemplo, la reflexión de San Agustín en el libro XI de las *Confesiones* donde, enmarcado en una pregunta por la relación entre la eternidad de Dios y la mortalidad humana, intenta averiguar qué es el tiempo, y, partiendo de la forma en la que nos expresamos cotidianamente, propone la teoría de que nuestra experiencia temporal es un estado del alma que oscila entre la “*intentio*” y la “*distentio*”, es decir, que lo que percibimos como tiempo es un movimiento del espíritu que espera lo que está por venir y recuerda lo que acaba de ocurrir, así, el futuro y el pasado se entienden solamente desde el momento presente²⁹.

Es justamente este el argumento que retoma el filósofo francés Paul Ricoeur en su obra *Tiempo y narración* (2009), cuando intenta demostrar la estrecha relación que existe entre la experiencia humana del tiempo y el acto narrativo. Para él, “[e]ntre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de necesidad transcultural”. Dicho de otra forma, la comprensión del tiempo, para cualquier ser humano, cobra plena significación cuando es puesta en palabras a través de una narración (Ricoeur, 2009: 113). Así, partiendo de la comprensión del tiempo de San Agustín, y de las ideas de la Poética de Aristóteles acerca de la *mimesis* y de la configuración de la

²⁹ De manera muy resumida, algunas de las ideas que han ayudado a construir la tradición de reflexión acerca del tiempo son: Platón, en el diálogo *Timeo*, presenta el tiempo como una imagen móvil o como una medida cambiante de la realidad constante e inmutable de la eternidad; Husserl, en *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, en una línea similar a la de San Agustín, propone entender el tiempo como una estructura de la conciencia, que se divide entre la *retención* —que puede ser entendida como la memoria—, el presente, y la *protensión* —que consiste en la proyección hacia el futuro de la conciencia—; y, finalmente, Heidegger, en su conocida obra *Ser y tiempo*, propone el tiempo como condición de posibilidad de la vida humana, pues es la única forma posible de existir en el mundo, en otras palabras, somos seres en el tiempo.

trama —en tanto disposición de los hechos en una historia—, Ricoeur afirma que “[e]l mundo desplegado por toda obra narrativa es siempre un mundo temporal” y, en consecuencia, toda “narración es significativa en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal” (2009: 39). Por lo tanto, la relación entre *Tiempo y Narración*, se encuentra en que, cuando narramos, lo que hacemos es dotar de un sentido de unidad y completitud temporal el mundo que experimentamos.

Puesto en los términos anteriores, si toda configuración narrativa da cuenta de una experiencia temporal específica, cuál es entonces la propuesta experiencial que nos ofrece la configuración de la novela de Ojeda. Creo entonces que es posible encontrar la respuesta moviéndonos entre tres niveles: el primero hace referencia a algunas de las formas en las que los personajes se expresan sobre el tiempo y cómo se relacionan con él; el segundo es la disposición desplazada de la temporalidad de la novela; y, finalmente, el tercero es la construcción de nuestra propia experiencia de lectura. Niveles que, aunque pueden parecer un poco abstractos, trataré de hacer evidentes a continuación.

Comienzo por llamar la atención, una vez más, sobre la construcción polifónica de la novela. Este recurso narrativo, donde un mismo evento está contado desde la perspectiva de cuatro voces diferentes, permite crear una sensación de ensanchamiento de los sucesos. En otras palabras, asistir como lectores al mismo evento narrado desde cuatro puntos de vista distintos crea un efecto en donde no hay una medida objetiva de los acontecimientos, sino que estos se extienden dependiendo de la intensidad con la que los personajes los viven. Así, la vivencia de un tiempo subjetivo en la ficción se transmite en primera persona y, por lo tanto, cuando para ellos, “[a]l pie del volcán el tiempo se estiraba” (Ojeda, 2024: 90), lo mismo ocurre para el lector frente a la página.

Sumado a esta percepción, a medida que avanzamos en el relato, nos damos cuenta de que, para cada personaje, su historia pasada determina la búsqueda que tiene lugar en el presente; pero, a su vez, las vivencias de ese presente brindan las claves para reinterpretar los eventos del pasado y para construir nuevos deseos para el futuro. Así, esas categorías temporales dejan de ser inamovibles y entran en constante modificación, son dependientes la una de la otra y actúan de manera continua. En ese sentido, como apunta Ricoeur, cuando cada personaje configura de una u otra manera la narración de su historia de vida, lo que hace es dar cuenta de una existencia temporal; sin embargo, en este caso, el resultado no es la percepción de una existencia cerrada y completa. Al contrario de dar un sentido de unidad, la narración pone en primer plano las múltiples posibilidades y la mutabilidad de las relaciones entre las categorías de pasado, presente y futuro.

Por ejemplo, el punto de partida del relato de Nicole es la conciencia de la precariedad en la que se encuentra en su ciudad: ella y Noa “[solo conocen] la violencia de la naturaleza y de los hombres, pero [anhelan] la alegría y el disfrute” (Ojeda, 2024: 15). Lo que han vivido hasta ese momento es visto y narrado en términos negativos y, así, su deseo de escapar de esa realidad es lo que motiva la acción de asistir al festival “Ruido Solar”. Con la esperanza de encontrar un futuro más esperanzado, cerca de la música y alejadas de la ciudad, emprenden la subida “para recordar que tenía que haber algo más en la vida que la muerte”, algo que les permitiera refugiarse “de lo que el terror y la crueldad estaban haciendo con [ellas]” (Ojeda, 2024: 153). Sin embargo, poco a poco, la retadora experiencia de Nicole en la montaña junto a su grupo de compañeros, la lleva a resignificar ese pasado violento, hasta el punto de convertir ese espacio hostil del que estaba escapando en un espacio deseable por cuanto le es conocido. Cuando se encuentran festejando el Inti Raymi, Nicole dice:

Quería irme de la montaña, regresar a un sitio que pudiera reconocer como mío. No me importaban ya los carros bomba ni los muertos en Guayaquil: a todo puede acostumbrarse una persona menos al desamparo que lleva adentro y, en medio del valle, aparentemente retirada de la violencia yo me sentí desamparada. (Ojeda, 2024: 222)

Vemos entonces que el paso de los días en la montaña y el sentimiento de desamparo que allí la invade modifican la manera en la que Nicole entiende su pasado. La violencia y la muerte se vuelven soportables porque se reconoce como capaz de vivir en ese ambiente al que ha estado acostumbrada, y, en cambio, se sabe vulnerable frente a las condiciones que la supervivencia en el páramo le exige. Esa reelaboración de la manera en la que se narra su historia personal —a sí misma y para el lector— transforma entonces el punto de partida, o sea, lo que antes era un deseo por huir, ahora es un deseo por regresar. La percepción de lo pasado y lo futuro se modifica desde el presente en el momento de ser narrados; no son, en ninguna circunstancia, categorías cerradas e inamovibles.

Una relación con el tiempo de carácter mística o trascendental es la que se teje alrededor del personaje de Noa. Como ya habíamos adelantado, aunque es una de las agentes principales, debido a la cual se desencadenan muchas de las acciones de la narración, nunca escuchamos directamente su voz, no podemos acceder en primera persona a sus emociones o pensamientos en el momento en el que se nos presenta actuando. Como lectores, solo podemos hacernos una imagen de ella gracias a las cosas que los demás personajes nos dicen, su vida se reconstruye así a partir de la comunicación indirecta, de la mirada de quienes se encuentran a su alrededor.

Sabemos entonces que Noa parte de su ciudad motivada por la misma razón que Nicole, o sea, la violenta realidad en Guayaquil; además, sabemos que a esa motivación se suma la intención de un reencuentro con su padre. Ahora, a medida que avanza el “Ruido Solar” y hasta el momento en el que celebran el Inti Raymi, acompañamos a Noa en su transformación. La música y los rituales chamánicos que tienen lugar cada día en el festival inducen en ella una especie de estado alterado; se nos dice que, gran parte del tiempo, ella “se mantenía abstraída o murmurando ideas extrañas sobre sueños y sonidos pasados” (Ojeda, 2024: 62). Poco a poco Noa desarrolla una forma de existir que parece estar en un contacto sobrenatural con la música, con los seres humanos y no-humanos y con el territorio³⁰. A través de la voz de Pedro, se nos propone entonces la idea de que Noa se está convirtiendo en una *yachak*, es decir una chamán, que puede transformarse, que puede escuchar y hablar a la montaña y que puede entender los sueños que se le presentan como visiones del futuro. Para Pedro, “si el *yachak* es un hombre oso, [Noa es] una mujer yegua y una mama *yachak*”, pero para que su transformación sea completa “una mama *yachak* debía morir antes de renacer” (Ojeda, 2024: 95). De esta manera comprendemos que el proceso de transformación de Noa consiste en la muerte simbólica de la joven que huye de la violencia de su ciudad, para renacer simbólicamente como una mujer con capacidades diferentes que están relacionadas con su vida al pie del volcán.

Esta condición de *yachak* y la sensibilidad sobrenatural de Noa alcanza un punto culmen durante la celebración del Inti Raymi. En la cima del volcán extinto, Mario describe la siguiente escena:

Zapateé en el volcán junto al canto descarriado de la Noa. Un canto que iba al derecho y al revés: una voz doble, una canción y un relincho como el largo diablo del volcán. De la garganta de la Noa salió su primera voz hacia delante, su segunda voz hacia atrás. Pasado y futuro, pues. Pasado y futuro en el Kapak Urku. (Ojeda, 2024: 246)

Siguiendo el hilo interpretativo del que hemos venido halando hasta ahora, nos es posible proponer que aquí encontramos la encarnación de una idea de experiencia temporal. Es decir, Noa no es un personaje que se expresa sobre el tiempo, no es que

³⁰ Aunque no me detendré a profundizar en él, ya que se desvía un poco de mi ruta de reflexión, en la novela se narra un episodio que abre algunas posibilidades de interpretación y que quisiera describir brevemente: se trata de lo que los personajes llaman “la yeguada”. Es un momento en el que, a mitad de uno de los conciertos, un grupo de caballos atraviesan la montaña huyendo de una tormenta, causando desorden y generando miedo en las personas que allí se encontraban; entre los caballos destaca una yegua albina que está ciega de un ojo. De forma misteriosa, varios personajes cuentan cómo Noa parece convertirse de diferentes maneras en esa yegua (Ojeda, 2024: 64, 75, 88). El episodio llama la atención no solamente por la simbología que pueda contener en sí mismo, sino también porque es justamente el asesinato de una yegua lo que motiva al padre de Noa a abandonar a su hija e irse a vivir a la montaña; Noa recuerda ese momento con su padre ya que estuvo allí. Nuevamente podríamos especular sobre cómo los eventos del pasado —la niñez de Noa, en este caso— condicionan en cierta medida las acciones del presente y el futuro —es decir, su metamorfosis en yegua y su deseo de encontrarse con su padre—, esta vez para dar lugar a una transformación mística o chamánica.

ponga en palabras su experiencia de vida y a través de esa narración transforme las categorías de pasado y futuro; sino que, más bien, ella misma da cuerpo a una visión donde pasado, presente y futuro constituyen una simultaneidad que se despliega de varias maneras. En este fragmento que acabamos de leer, se manifiesta a través de su voz: el canto de Noa no es tanto un elemento simbólico, sino, más bien, un fenómeno físico que evidencia que en ella habitan varios momentos temporales cuya proyección en el mundo está bajo su control.

Esta propuesta de una múltiple temporalidad encarnada se ve reforzada por los eventos que envuelven a Noa el tiempo que permanece con su padre. Al llegar al lugar donde él vive en medio de la montaña, Noa y Nicole se quedan allí durante varias semanas. En el transcurso de ese tiempo, Noa descubre algunas posesiones de su abuela, que Ernesto había conservado sin atreverse a tocar. Poco a poco, a medida que Noa interactúa con esas posesiones, su padre describe cómo siente que ella se va convirtiendo en su madre. La transformación es gradual, comienza por la apariencia física, la forma de peinarse, de vestirse. Ernesto nos dice que “[Noa] entiende a su abuela y la interpreta a través de sus posesiones”, y aunque reconoce racionalmente que no son la misma persona, pues sabe que Noa no es su madre, sino su hija, también comprende que “las dos han conectado por encima de la muerte que las separa” (Ojeda, 2024: 257). Además, como ocurrió durante la celebración del Inti Raymi, en esta transformación la voz de Noa, una vez más, juega un papel importante como manifestación de su multiplicidad. En un momento, Ernesto dice: “Cuando entré la escuché cantar uno de los cantos de mi madre, pero dos voces sonaron en su voz: una joven y una vieja. Ninguna de ellas era la de mi hija” (Ojeda, 2024: 218). Así, en ese desdoblamiento a través de la voz, encontramos nuevamente una voz que sale hacia adelante y una voz que sale hacia atrás, una voz joven y una voz vieja.

Vemos así que, esta vez, la coordenada temporal se presenta en clave generacional, es decir, la madre que está muerta y que representa al pasado —que para Ernesto es un pasado estático en el cual no quiere o no puede intervenir—, regresa al presente a través de la hija, convirtiéndose así en un pasado que tiene agencia sobre el presente y, lo que es más, tiene la capacidad de construir futuro, pues, refiriéndose a Noa, Ernesto también apunta que “[p]ocas personas son como [su] madre. Pocas se inventan el futuro” (Ojeda, 2024: 254). Dejando a un lado una posible interpretación psicológica o psicoanalítica sobre las herencias generacionales, me parece importante hacer notar cómo en el personaje de Noa confluyen varios momentos temporales, propios y ajenos. Y, en ese sentido, su cuerpo, que contiene múltiples entidades —a sí misma, a la yegua, a su

abuela—, canaliza la posibilidad de retorno y transformación de un pasado, y de agencia sobre un futuro.

Ahora, retomando la propuesta inicial de los tres niveles de la novela, hemos visto que el primer y el segundo nivel, es decir, la forma en la que los personajes se expresan sobre el tiempo y cómo se relacionan con él, y la disposición desplazada de la temporalidad, funcionan gracias a una construcción que podríamos llamar por capas; en otras palabras, tanto la forma como el fondo, la historia misma y su disposición, se presentan a partir de varios niveles que se superponen uno sobre otro, pero no de manera jerárquica, sino que de forma paralela aparecen, desaparecen y reaparecen según avanza la historia. Así, nuestra experiencia de lectura, el tercer nivel, está determinada por nuestra habilidad para navegar entre estas múltiples capas: de voces diferentes que narran un mismo acontecimiento; de personajes que se mueven entre el pasado, el presente y el futuro; de cuerpos que encarnan múltiples entidades; de temporalidades desplazadas.

Inspirado en gran medida por la lectura que realiza Cristina Rivera Garza del libro *No es un río* (2020) de Selva Almada³¹, lo que propongo es entonces que, en este caso — como ocurre en otras obras—, la narración no responde a una lógica de temporalidad lineal, prescinde pues de cualquier necesidad de presentar personajes o acontecimientos que se tengan que ordenar de manera sucesiva; más bien, —al igual que un volcán— se configura a partir de una visión estratificada de muchos elementos. Bajo esa lógica, “todo presente es pasado, ningún pasado se ha ido del todo, y el futuro, lejos de aguardarnos en un punto distante del horizonte, está ya contenido en el proceso mismo de yuxtaposición material” del que nosotros, como lectores, también formamos parte (Rivera, 2022: 85). Es una especie de concepción geológica, no en cuanto a periodos de larga duración se refiere, sino en cuanto es una disposición donde las tres temporalidades son estratos que conforman el momento que percibimos, un momento en el que “todo puede pasar” y, de hecho, “todo está pasando en todo momento” (Rivera, 2022: 87); en consecuencia, es nuestro acto presente de lectura el que remueve esos estratos y los *desedimenta* para tener acceso a la complejidad y totalidad de la historia.

³¹ El ensayo titulado “Debe ser que algo de uno queda cuando se muere: Selva Almada” hace parte del libro *Escrituras Geológicas* (2022). Allí, Rivera Garza analiza una serie de relatos con los que busca poner en evidencia cómo la acción humana siempre está condicionada por las relaciones con el entorno, con los “territorios en disputa sobre los que colocamos los pies, y los cuerpos de las especies que, en constante e irresuelta compañía, conforman nuestra condición de presente” (Rivera, 2022: 10). Así, para ella, la geología se convierte en una herramienta de análisis textual, y, en este caso, me es de ayuda para proponer una interpretación de la forma en la que Ojeda construye la novela.

4.2. Materia que habla y que siente

Llegados a este punto, se hace evidente que la propuesta de una concepción geológica de los elementos que se articulan en la narración remite a una idea territorial; en otras palabras, la propuesta está estrechamente ligada a una visión del espacio que puede tener un carácter meramente material, pero también un carácter simbólico. Por esa razón, en esta sección examinaremos la manera en la que el territorio es caracterizado dentro de la novela y cómo los personajes que lo habitan interactúan con él, mostrándonos diferentes posibilidades de lectura e interpretación. Así, mi propuesta parte de la idea de que esta narración se suma a la tradición literaria en la cual el entorno se convierte, poco a poco, en un personaje más que tiene un papel fundamental para el desarrollo de la historia.

Podemos comenzar entonces por recordar, una vez más, que la montaña, el páramo y los volcanes son los escenarios en donde tiene lugar el viaje de Noa, Nicole y los demás; el paisaje de los andes sudamericanos es el que vemos como lectores a través de sus ojos. Ahora bien, es frecuente que cuando nos referimos a la caracterización literaria de un personaje hablemos de la forma en la que está construida su voz, nos preguntamos por las cosas que dice y la forma en la que las dice. Ese punto de partida no sería un desacierto en este caso, pues aquí la montaña y los volcanes cuentan con una voz propia; sin embargo, al igual que ocurría con el personaje de Noa, no escuchamos sus voces de manera directa, y podemos suponer que tampoco habría una forma convencional de plasmarlas en la construcción polifónica a través del lenguaje cotidiano que emplea la novela. En consecuencia, otra vez, solo nos hacemos una imagen del entorno natural gracias a las experiencias que los personajes tienen allí. La vida de este espacio se reconstruye para nosotros a partir de una comunicación indirecta, a través de la mirada de quienes lo recorren.

En ese sentido, la idea de una capacidad de comunicación del territorio se nos hace saber recién comienza la historia. Nicole nos dice que ella y Noa fueron “llamadas al Ruido por una voz geológica: la erupción del Sangay, en el oriente, que hizo llover pájaros a ciento setenta y cinco kilómetros de distancia” (Ojeda, 2024: 14). A partir de esa declaración comprendemos que la voz con la que hablan en este caso los volcanes no tiene nada que ver con un lenguaje referencial, no se articula en palabras que son la abstracción conceptual de un referente del mundo; de hecho, su voz no tiene nada de abstracto, todo lo contrario, es un fenómeno acústico concreto como una erupción y, por

lo tanto, tiene consecuencias materiales como la muerte de aves y la transformación de la geografía de la montaña.

Sumado a la capacidad de comunicación y extendiendo los puentes que se tejen entre el personaje de Noa y la caracterización del territorio encontramos también que la relación entre la voz y el tiempo, que exploramos anteriormente, vuelve a estar presente. En un sentido similar, la voz del territorio contiene múltiples coordenadas temporales y está conformada por múltiples entidades. Una de las noches del festival, Noa le pregunta a Pamela si ella creía que “una voz podía provenir del pasado”, y Pamela le responde que

[c]uando escuchamos tormentas, cantos de pájaros, rugidos de animales, escuchamos lo que ha sonado desde hace miles de millones de años en la tierra y que esos son los sonidos del pasado para [ella], los fantasmas que están en el presente pero que te hacen sentir antediluviana o recordar lo que ni siquiera has vivido [...]. (Ojeda, 2024: 41)

En esta suerte de fenomenología que nos propone Pamela podemos evidenciar que la voz es un sustantivo colectivo, es decir, la singularidad del nombre en realidad agrupa una serie de fenómenos que son producidos por entes vivos como los animales y entes no-vivos como las tormentas o los volcanes, todos actuando al mismo tiempo. Además, frente a la temporalidad, Pamela reafirma la idea de que la voz del territorio siempre ha estado y está presente, —parafraseando a la geóloga Marcia Bjornerud— es como si los eventos del pasado, que todavía siguen produciendo su voz, pudieran volver a ocurrir un día dando lugar a una revelación (Bjornerud, 2018: 5), como la de sentirse parte de un tiempo muy lejano.

No obstante, de esta interacción, cuando menos, resulta llamativo que los personajes humanos tienen la capacidad de comprender esa voz no-humana, es decir tienen la disposición necesaria para ver en una erupción la expresión de un llamado geológico, o en las tormentas un recuerdo antediluviano. Si Pamela y Nicole pueden reconocer esa característica en las manifestaciones del entorno, y si Noa puede hacerlo unas veces sí y otras no, esto quiere decir entonces que la voz adquiere una significación en cuanto puede ser oída como tal por otra entidad, en este caso, una entidad humana; en otras palabras, la condición de voz depende también de una disposición de escucha, los sonidos del territorio devienen voz cuando, al ser escuchados, entran en un plano simbólico donde cada personaje los interpreta y construye un sentido para sí mismo —suceso que, por lo demás, ocurre con cualquier voz—.

Ahora, esta idea está reforzada por la conciencia que muestran algunos personajes de que la voz del territorio aparece vaciada de significado y que son ellos mismos quienes depositan el sentido. Por ejemplo, Pedro es un personaje que desde el comienzo de la narración muestra una relación de diálogo con el territorio, pues recolecta rocas y

fragmentos de meteoritos para tallarlos y luego enterrarlos, todo con la intención de hacerlos hablar del universo (Ojeda, 2024: 48); para él la acción de darle o, mejor dicho, de pulir la forma de la materia rocosa tiene como resultado potenciar el sonido, que luego, después de enterrar esa materia, será amplificado por el planeta. Hacia el final del festival del Ruido, en medio de una reflexión sobre los buenos augurios, Pedro nos dice:

El tiempo pule las rocas de esas quebradas, de los volcanes y de las cuevas, les da una voz que canta y que no dice nada. Es inútil hablar con una piedra porque el sonido que echa está libre de significado, es apenas una melodía que puede mostrarte lo que sientes. Ellas conservan la memoria de esta tierra, por eso los sueños se alojan en donde se escribieron las primeras canciones. (Ojeda, 2024: 89) [énfasis mío]

Esta declaración recoge los elementos que hemos adelantado por separado. Por un lado, y vale la pena volver a hacer énfasis en ello, está la importancia del tópico del tiempo, que para este punto ya es un motivo conductor, el cual reaparece constantemente con el objetivo de no dejarnos olvidar que el mundo está hecho de y por el tiempo (Bjornerud, 2018: 5). Por otro lado, está el reconocimiento explícito de que esa materia, si bien cuenta con una voz, no dice nada por sí misma, sino que expresa lo que pone en ella quien la escucha con atención. Más adelante en la historia, Pedro acompaña este reconocimiento con una advertencia, según la cual, aunque “[h]ay voces que no intentan decirnos nada, solo sonar”, también es necesario “cuidarse de lo que uno pone en lo animal y de lo que lo animal pone en uno” (Ojeda, 2024: 172). Esto quiere decir que la voz del entorno, aun cuando quien la escucha construye su significación, no es una voz neutra, es una voz que representa peligros —como las muertes producto de la erupción— y, en ese sentido, es una materia que responde a los estímulos, una materia que siente y, además, que cuenta con capacidad de agencia.

Siendo así, ¿cómo siente entonces el territorio? ¿cuáles son los estímulos a los que responde? y ¿en qué manera lo hace? Para atender a esta pregunta los volcanes son, con seguridad, el mejor caso de estudio dentro de la novela. La narración nos ubica en un futuro donde Ecuador se encuentra en un periodo de una alta actividad volcánica, que tiene como consecuencia el daño a diferentes ciudades y la completa transformación de varios paisajes naturales. Se nos cuenta, por ejemplo, que, en ese futuro, el Chimborazo tuvo una erupción reciente, la cual dejó como resultado más de mil personas muertas en las comunidades que vivían en sus cercanías³², se nos dice que “[e]l Tayta [el

³² El Chimborazo es un volcán potencialmente activo y su intervalo entre erupciones es de unos 1000 años en promedio. Se cree que la última erupción pudo haber tenido lugar entre inicios del siglo V y finales del siglo VII. Uno de los factores de mayor riesgo, en caso de presentarse una erupción del Chimborazo, es la presencia del casquete glaciar, pues podría causar avalanchas que afectarían las zonas pobladas de Riobamba y Ambato (Instituto Geofísico – EPN, s.f.).

Chimborazo] se volvió negro y lo que quedaba de su nieve desapareció” (Ojeda, 2024: 49). La transformación de los paisajes glaciares³³ que, podemos imaginar, es causada en esa proyección por los efectos prolongados del cambio climático, es un elemento sobre el que se llama la atención en diferentes momentos, como cuando en sus canciones, las Cantoras pregonan que “el Chimborazo llevaba años llorando” porque “se estaba quedando sin nieve” (Ojeda, 2024: 73). Así, la pérdida del hielo, el retroceso del manto blanco de las cumbres —cosa que es posible imaginar sin mucho esfuerzo desde nuestro presente— es uno de los estímulos que crea una afección en el territorio, una afección que es tristeza, una tristeza que es llanto, un llanto que es una erupción y que termina por borrarlo todo en un lamento geológico.

Pero los estímulos y respuestas relacionados con el territorio no producen solamente lecturas negativas. En su vida anímica —filtrada por la visión de quienes las recorren dentro de la novela—, las montañas no solo sienten tristeza que expresan en su llanto volcánico, sino que también es posible leer en ellas, por ejemplo, expresiones erótico-afectivas. Son nuevamente las Cantoras quienes nos guían en esta posibilidad de interpretación (Ojeda, 2024: 164-165)³⁴, nos dicen pues que “[u]n volcán ama solo a otro volcán”. La afirmación es clara y contundente, desde esta visión, parece ser que el sentimiento de amor de la montaña está reservado para sus iguales, para otras montañas; no obstante, también parece que esta exclusividad no existe cuando se trata de un acercamiento sexual entre lo no-humano y lo humano, pues además se canta que “el Chimborazo a las warmis bonitas las embaraza. Ellas gimen en las laderas. Gritan que el sexo es una piedra, que el sexo es humedad”. Aquí, es posible problematizar esta visión preguntándose hasta qué punto puede ser la reproducción de una visión heterosexual donde la entidad masculina que es el Chimborazo —el Tayta— tiene un acercamiento sexual solo con las entidades femeninas encarnadas en las *warmis*, o sea, las mujeres bonitas; sin embargo, sin desconocer que ese cuestionamiento es importante, lo que me interesa resaltar en este punto es la capacidad de concebir una relación de lo humano y lo

³³ Latinoamérica cuenta con el 99% de los glaciares tropicales en el mundo, distribuidos en la cordillera de los Andes de la siguiente manera: 71% en Perú, 20% en Bolivia, 4% en Ecuador y 4% en Colombia (Banco Interamericano de Desarrollo, 2013). Debido al derretimiento acelerado, producto del aumento de las temperaturas causado por la crisis climática, algunos estudios estiman que la mayoría de estos glaciares podrían desaparecer en un período de 30 a 40 años (Cumbres Blancas Colombia, s.f.); de hecho, el pasado mes de mayo, Venezuela se convirtió en el primer país en perder todos sus glaciares tropicales (Parra, 2024).

³⁴ Todos los fragmentos referentes a las Cantoras que aparecen a continuación corresponden a la misma cita.

no-humano donde cabe un imaginario afectivo y erótico que tiene la potencialidad de manifestarse de formas variadas.

Siguiendo la caracterización de la mano de las Cantoras, se nos presenta después una entidad femenina que es *La mama Tungurahua* que “piensa como una nube, vuela alto su pensamiento negro hacia su amante y lo toca, lo besa. Vuela lejos el polvo de su amor y excita a la nieve. Con fuegos y piedras ama el volcán”. Bajo esta perspectiva, la red material que constituye las interacciones del territorio se interpreta también en clave afectiva. Así, una fumarola se convierte en expresión del amor que va de la tierra al cielo, y la caída de la ceniza en la nieve, en el juego de erotismo y seducción que se permiten los volcanes tropicales. Y extendiendo esta línea, la pérdida de la nieve es la eliminación de una de las partes erotizadas, ¿a quién excita la ceniza del volcán cuando cae y la nieve no está? Se vuelve entonces comprensible que el volcán se lamente ante una ausencia tan significativa.

Ahora, esta visión también contempla vínculos filiales. Dicen las Cantoras que “[l]a mama al Cotopaxi amó, al Chimborazo amó. Su wawa es el Pichincha y si el wawa llora ella se estremece”. Frente a esta parte del canto, puede ser objeto de reflexión la manera en la que está formulado: el acto de amor se expresa en un pretérito indefinido que denota el fin de la acción, el[la] Tungurahua sintió amor por el Cotopaxi y por el Chimborazo, y esa acción amorosa tuvo un final; mientras que, en cuanto al Pichincha se refiere, la acción continúa en el presente de la narración, se establece una relación filial al decir que es “su wawa”, o sea, su niño o su hijo, y, por consiguiente, lo que tenemos es un vínculo activo de cuidado y de preocupación, en donde lo que afecta al niño³⁵, afecta a la madre.

En resumen, hasta ahora la novela nos propone un marco de interpretación donde el territorio y toda su compleja red de interacciones aparecen como evidencia de una capacidad de agencia y de expresión, pero su significado se construye de manera conjunta cuando nosotros, como entidades humanas —tanto personajes como lectores—, depositamos en esa red un sentido específico, es decir, cuando la traducimos al lenguaje

³⁵ A lo largo de esta reflexión sobre las relaciones afectivas que los humanos proyectan en los territorios, se hace notorio el filtro de la mirada humana cuando se ponen en el lenguaje las entidades que participan de ellas, pues desde el lugar de enunciación del español es necesario establecer un género gramatical para cada entidad no-humana, ¿cómo seleccionar entonces un pronombre para el territorio? ¿Cómo decidir cuál volcán es masculino y cuál femenino? Preguntas similares aparecen en Rivera, quien anota que, “[c]omo la mayoría de escritores sabe, los puntos de vista suelen ser tanto una cuestión de información como de estética y política” y, por lo tanto, hay que cuestionarse “¿[c]uál sería un pronombre apropiado para una roca, considerada hasta hace no mucho como inerte? ¿Se describen mejor los caballitos de mar en femenino o masculino (dado el hecho de que los machos dan a luz)?” (Rivera, 2022: 93). Por supuesto, son preguntas que quedan abiertas y cuya respuesta irá surgiendo a medida que experimentamos diversas formas de narrar el territorio.

articulado. Esa propuesta de fabricación conjunta de sentido está completamente relacionada con las emociones, se construye a partir del reconocimiento de que el territorio cuenta con una vida anímica que, en nuestras expresiones cotidianas, se traduce en emociones con cargas negativas y positivas como la tristeza o el amor. Frente a esa carga emocional, los fenómenos naturales son entendidos como respuestas, o sea, son las voces que hacemos hablar, creando un tipo de comunicación que recuerda la siempre existente conexión entre lo humano y lo no-humano.

Así pues, si dentro de este marco aceptamos que es posible ese modo de comunicación, quiere decir que, a su vez, debemos reconocer también que es un proceso de doble vía. En otras palabras, si a la red de interacciones del territorio la dotamos de un sentido, según el cual frente a unos estímulos se produce una respuesta que nosotros escuchamos como tal, por consiguiente, la continuación lógica del proceso es que en nosotros también haya una afectación, que frente a eso que hacemos decir al territorio nosotros nos dejemos afectar y creemos una nueva respuesta que mantenga vivo el intercambio. Y, una vez más, no hay una respuesta humana unívoca, sino que existen múltiples posibilidades que dependerán de otros elementos relacionales.

Ya hemos visto algunas de las características del momento que se proyecta en la novela. Por un lado, un espacio natural que sufre las consecuencias del cambio climático y que, sumado a la actividad volcánica, constituye un lugar, en cierta medida, hostil para cualquier tipo de vida. Por otro lado, en el ámbito social, Ecuador se presenta como un país donde la violencia se ha recrudecido, y los conflictos armados tienen lugar en el centro de las ciudades dejando numerosas víctimas a su paso y convirtiéndolas también en sitios hostiles. Con todos esos elementos en juego, examinemos algunas de las formas en las que las entidades humanas responden a ese entorno.

De todos los personajes de la narración, quizás es Nicole quien tiene la relación más difícil con lo que la rodea. Ya en la sección anterior vimos cómo la violencia que vivía en Guayaquil fue el estímulo que impulsó su viaje a la montaña. Así, en un primer momento, el sentido que Nicole pone en el territorio es la esperanza de encontrar algo diferente a la violencia de su ciudad; sin embargo, rápidamente nos damos cuenta de que, en la respuesta que le devuelve la montaña, ella no está en capacidad de interpretar algo bueno: para ella no es posible construir un sentido de esperanza desde las respuestas que vienen del volcán. Por eso, cuando escucha las noticias en la radio del carro, camino al Kapak Urku, Nicole nos confiesa:

yo pensé que nada cambiaría nunca: que siempre tendríamos miedo de los narcos, de los militares, de los policías, de las autodefensas barriales, de la pobreza, de la impunidad, de la indiferencia, de las erupciones volcánicas, de los terremotos y de las inundaciones,

es decir, del cielo y de la tierra por igual. Siempre tendríamos miedo y no habría ningún sitio a dónde ir porque ni las ciudades, ni los pueblos, ni el páramo, ni la selva, ni el océano eran seguros. (Ojeda, 2024: 153)

Para Nicole, el espacio natural es análogo al espacio urbano, la violencia es la misma en ambos lugares, solo que ejercida por agentes distintos, y el producto de esa violencia es el miedo y el sentimiento de que no hay un lugar seguro para nadie. Para ella en las erupciones no hay ninguna voz de amor o de cuidado o de asombro; de hecho, tal vez ella muestra un sentimiento mucho más próximo para algunas personas, aquel que nos recuerda la vulnerabilidad y la finitud de la vida que se termina bien por una bala o bien sepultada por la lava.

En los estímulos que Nicole recibe del territorio, el resultado es el sentimiento de desamparo. Ya vimos cómo, en la cumbre del Kapak Urku, frente a su experiencia en el páramo, Nicole modifica su deseo y busca abandonar ese espacio “natural” para volver a habitar la ciudad aun con todo lo que pueda representar. Es un deseo por interrumpir la comunicación que tuvo lugar cuando habitó la montaña. Lo que nos muestra la voz de Nicole es que, lejos de ser un entorno idílico o utópico donde se depositan todas las esperanzas de salvación, el entorno natural también puede ser una entidad amenazante frente a la cual nos sentimos vulnerables.

En contraposición a la visión un poco desesperanzada de Nicole, tenemos los intercambios de Pamela en su recorrido por la historia. Para ella el escenario inicial es el mismo, un Ecuador cuyo entorno natural es convulso y cuyos espacios urbanos son violentos. Por eso, la razón que motiva su viaje al festival también es similar, es una búsqueda de esperanza, una búsqueda de la posibilidad de vivir algo diferente. En sus palabras, Pamela “buscaba la iluminación sonora que me hiciera ver algo más allá del desmoronamiento del mundo, algo más que el apocalipsis de erupciones, terremotos y asesinatos que estábamos viviendo, una posibilidad, una puerta abierta a la hermosura” (Ojeda, 2024: 228). Y es justo ese interés por la hermosura lo que va a condicionar la lectura que Pamela tiene del entorno. Su experiencia en la montaña, en el Ruido, en el camino de ascenso del páramo y en el Kapak Urku, está guiada por la idea de que, a través de una disposición de escucha, puede hallar una música que la acerca a una experiencia sensorial y emocional que considera bella y atrayente, y que, a la vez, es la única manera de saber que existe otro modo de vida. Objetivo que finalmente alcanza en la celebración del Inti Raymi, pues nos dice que

la hermosura estaba en las ruinas del Altar y que ese volcán era nuestra waka, el espacio sagrado donde la música hizo su magia transformadora, la catedral de glaciares y de picos de piedra negra donde hallamos el entusiasmo suficiente para continuar con la vida. (Ojeda, 2024: 228)

Ese territorio que recorre y habita, las formaciones volcánicas y el paisaje glaciario que todavía puede contemplar se convierten para Pamela en un lugar místico, es decir, que el sentido que deposita en ellos está cargado de un valor simbólico relacionado con lo sagrado ya que le brindan la posibilidad de vivir una experiencia sensorial que contrarresta el sentimiento de catástrofe y desmoronamiento inicial. Para ella sí hay posibilidad de una lectura esperanzada en el volcán y su voz geológica de erupción; pero, lejos de ver esos elementos como un espacio idealizado, lo que nos muestra es que en su complejidad al dejarse afectar también existe la posibilidad de un efecto positivo que renueva el impulso vital.

En resumen, hemos visto hasta este punto que, en un proceso circular, el territorio tiene respuestas materiales a diversos estímulos —bien sean de origen natural o de origen humano—, esas respuestas son las que constituyen la voz propia del entorno que, posteriormente, es escuchada e interpretada por los personajes humanos, quienes, luego, a su vez, responden, creando así un intercambio continuo que posibilita la comunicación entre lo humano y lo no-humano. En consecuencia, se hace evidente que ambas entidades siempre están condicionadas mutuamente y, por lo tanto, se elimina la pretensión de una relación de dominación o de jerarquía donde lo humano cree estar por encima de lo no humano. Aparece entonces una relación más fluctuante que posibilita la incorporación de la voz del territorio y su vida anímica dentro de la construcción polifónica de la novela, el territorio es un personaje que, aunque llega a nosotros de manera filtrada, también nos habla.

4.3. Conclusión

Tiempo y territorio son dos ejes a través de los cuales se articula toda la narración. Con ellos Ojeda nos muestra “[e]sa conexión sideral, cosmogónica, constituida por la materia vibrante de todo lo que es” y, a través de la manera en la que construye la narración “descentraliza la presencia humana y desplaza, también, su punto de vista”, para evidenciar que “[l]os ojos que miran, después de todo, pueden ser los humanos, pero también los ojos del animal” (Rivera, 2024: 48) o los del territorio. *Chamanes eléctricos en la fiesta del sol* nos recuerda entonces que la materia que nos rodea, tanto en la ciudad como fuera de ella, nos condiciona y nos transforma. Interactuamos constantemente con los lugares que habitamos —aún sin darnos cuenta—, causamos estímulos en nuestro entorno y el entorno causa estímulos en nosotros, y ambos respondemos haciendo posible una comunicación constante que moldea el flujo de nuestro día a día.

Toda esta construcción tiene lugar en una sociedad que se proyecta en un futuro donde existe un dominante discurso de la decadencia, un Ecuador que se encuentra en medio del colapso, social y ambiental. El viaje lo iniciamos guiados por la voz de Nicole, de quien pudimos examinar el proceso de la pérdida de la esperanza, y terminamos el viaje despidiéndonos también con su voz. Al final, nos dice:

en la caldera del Altar solo había una cosa que me atemorizaba más que no poder imaginarme una vida diferente: esforzarme, como los desaparecidos, en transformar el abandono y el horror en una música colectiva, en darle un nuevo sentido a la tragedia, y que no bastara.

Comprendemos entonces que en ese mundo que colapsa en narración, lo que puede causar terror no es la incapacidad de imaginar otras posibilidades, sino hacer todo el esfuerzo para imaginarlas y que, al final, ni el esfuerzo ni la imaginación sean suficientes. Y causa terror porque Nicole reconoce —y con ella nosotros también— que todo eso “por supuesto que no basta: los hombres y las mujeres matan y mueren, los niños matan y mueren, la tierra ruge rabiosa y la música sueña un pobre sueño que se alimenta de lo poco que nos queda”. Pero ese no es el fin, porque, aunque la imaginación por sí sola está lejos de ser cualquier tipo de salvación, sí nos propone un refugio. Un refugio que está hecho de emoción y de un lenguaje que nos permite “fortalecer el amor por la vida” (Ojeda, 2024: 283) y que se encuentra en cosas como el arte o la amistad.

El asunto es que esa proyección de un tiempo de colapso no dista mucho de nuestro tiempo —una vez más, futuro y presente son estratos superpuestos—. En nuestra sociedad es evidente que hombres y mujeres matan y mueren, los niños mueren más de lo que matan, y la tierra poco a poco comienza a rugir rabiosa, un rugido más climático que volcánico; cabe preguntarse entonces si lo que nos propone la narración aplica también para nosotros. Hablando sobre la imaginación y nuestra capacidad para contar historias, Donna Haraway dice que

[d]e hecho, seguir con el problema requiere aprender a estar verdaderamente presentes, no como un eje que se esfuma entre pasados horribles o edénicos y futuros apocalípticos o de salvación, sino como bichos mortales entrelazados en miríadas de configuraciones inacabadas de lugares, tiempos, materias, significados. (2019: 20)

Es decir, aprender a vivir en medio del colapso es, como también propone Chamanes, primero, comprender que vivimos en un presente compuesto de varias capas temporales inacabadas: no existe algo como un pasado mejor o peor completamente cerrado, ni una única opción de futuro de sufrimiento o de redención, sino que esas categorías se transforman constantemente desde nuestra construcción de presente. Y, segundo, que esa construcción es solo posible al saber que somos seres relacionales que se mueven en un mundo donde todo está conectado en redes materiales y simbólicas que se transforman y nos transforman constantemente: desde el interior de la tierra que se

expresa a través del volcán que expulsa la ceniza que abona el suelo donde crece el páramo que produce el agua que alimenta los ríos que riegan los bosques donde se cultivan los árboles que se cortan para producir el papel donde se imprime un libro que un estudiante lee para después escribir un texto sobre las posibilidades de proyección de un mundo interdependiente que lee una desconocida con la esperanza de encontrar una manera de vivir en medio del colapso.

5. CONCLUSIONES

¿En qué manera el ejercicio narrativo —más precisamente el ejercicio de la Ficción Especulativa— puede convertirse en un espacio para construir posibilidades de futuro, en medio del colapso, para América Latina? Esa fue la pregunta que guió este viaje de reflexión y que nació del reconocimiento de una necesidad, hoy más vigente que nunca: la de pensar en cómo habitar de manera diferente nuestro mundo, lejos de los discursos dominantes que nos han hecho creer que es más fácil imaginar un futuro en donde todo va a terminar mal, que imaginar una posibilidad de cambio para nuestra sociedad. En consecuencia, esta necesidad nos ubica en un plano discursivo donde las herramientas que tenemos a la mano “son a menudo historias, cuentos contados de nuevo, versiones que invierten y que desplazan [...] las identidades naturalizadas” (Haraway, 2023: 102); en otras palabras, se trata de poner nuestra atención en las narraciones —tanto las nuevas, como las viejas, pero vistas desde otra perspectiva—, para encontrar en ellas el espacio de construcción de una visión de mundo amplia, en donde puedan convivir elementos diversos y disímiles, tantos como seamos capaces de imaginar, tal y como proponía Ursula K. Le Guin:

I would go so far as to say that the natural, proper, fitting shape of the novel might be that of a sack, a bag. A book holds words. Words hold things. They bear meanings. A novel is a medicine bundle, holding things in a particular, powerful relation to one another and to us. (Le Guin, 1989: 169)

Es una invitación a entender las narraciones como contenedoras de palabras y significados que pueden ayudarnos a sanar nuestra relación con nosotros mismos y con el mundo del que hacemos parte.

Así, con la intención de sentar las bases para responder a esa pregunta inicial, en el primer capítulo hice énfasis en la dificultad que existe para narrar el momento histórico que vivimos, y el reto que representa el ser conscientes de la manera en la que tejemos redes y relaciones con nuestro entorno. Esa consciencia es fundamental para crear narraciones y marcos de comprensión que nos permitan proyectar nuestro tiempo por venir en un mundo que colapsa. Luego, el énfasis estuvo puesto en evidenciar cómo construimos y somos contruidos por historias, y cuál es el proceso a través del cual configuramos relaciones con el mundo a partir de la manera en la que lo contamos. A partir de esto, fue posible poner en primer plano que las narraciones pueden ayudarnos a proyectar futuros distintos solo en la medida en la que con ellas configuremos visiones que pongan de manifiesto las implicaciones existentes entre lo humano y todo con lo que se relaciona. Fue así como, finalmente, y pensando en las características propias de la

tradición literaria de América Latina, llegamos a la propuesta de la SF como una herramienta ideal para pensar nuestro lugar en un mundo que colapsa, pues sus matices y posibilidades nos permiten ensayar diversas formas de vivir, cuidadosas y conscientes.

Una vez establecidos estos puntos comunes, dimos paso al ejercicio interpretativo de dos narraciones. Así, en el segundo capítulo, nos detuvimos en el texto *La mirada de las plantas*. Este relato representó un reto, pues, a primera vista, parecía ser parte de una tradición que, ostentando un compromiso social, representa el mundo de una manera estereotipada para denunciar los problemas existentes, dando como resultado una historia que podría llegar a verse como plana; sin embargo, gracias a una lectura entregada y un marco de interpretación abierto a las posibilidades, nos fue posible depositar en la novela un sentido crítico de esta tradición; es decir, una especie de juego autorreferencial en donde la inscripción en la tradición literaria sirve para poner en evidencia sus limitaciones como mecanismo de denuncia. Ese horizonte interpretativo fue el punto de llegada después de haber recolectado la visión de mundo que nos proponía la narración. En esa visión de mundo, mostramos cómo a partir de las voces de los personajes de Raimundo y el doctor Dunn, se construye un tipo de ciencia dirigido por un discurso ontológico de separación en donde la naturaleza se reduce a sus elementos constitutivos y se pone al servicio de los intereses humanos; también, con el personaje de la doctora Cosulich, vimos cómo la figura femenina encarna una alternativa según la cual la ciencia pueda estar guiada por ontologías relacionales en donde la naturaleza participa de manera activa de la construcción del conocimiento, y, en consecuencia, tienen cabida otros saberes que han sido silenciados, como aquellos de las comunidades indígenas; y por último, en su visión especulativa, la narración concibe un mundo donde el sistema capitalista otorga una capacidad de agencia a la naturaleza y la tecnología, pero, al funcionar bajo la lógica de la dominación, pone ambos mundos en competencia con la intención de satisfacer los intereses individuales humanos. Ahora, la misma lectura entregada nos obliga también a tomar distancia de estas visiones de mundo deterministas para ver en la narración una advertencia de cómo podría ser el futuro, y, a partir de allí, especular sobre la posibilidad de la integración de la ciencia, la tecnología, los saberes ancestrales y la naturaleza, para la construcción de un mundo relacional que escape a las lógicas capitalistas.

En el tercer capítulo y como último ejercicio interpretativo, examinamos *Chamanes eléctricos en la fiesta del sol*. Este fue un relato diametralmente opuesto, mucho más en sintonía con la propuesta de Le Guin sobre una narración entendida como una bolsa que contiene múltiples y diversos elementos, que apuntan en diferentes direcciones, y donde cada elemento es necesario para un todo que en sí mismo no puede caracterizarse ni como

conflicto ni como armonía, ya que su propósito no es la resolución, sino el proceso continuo de narrar (Le Guin, 1989: 169). Teniendo en cuenta esa multiplicidad de elementos, la atención estuvo dirigida principalmente a dos de ellos: el tiempo y el territorio. Por un lado, esta narración nos proponía entregarnos a una lectura que, desde el comienzo, nos descolocaba temporalmente; la concepción lineal de pasado, presente y futuro se desmontaba para que en nuestro recorrido por la historia y desde la construcción de los personajes pudiéramos cuestionar la relación existente entre esas categorías temporales, las cuales, para la sociedad occidental, aparecen la mayor parte del tiempo como compartimientos estancos. Así, llegamos a la conclusión de que esta narración nos ofrecía una concepción en donde pasado, presente y futuro eran más bien estratos que se superponían y, a medida que los personajes vivían diversos acontecimientos, desedimentaban estos estratos y los hacían salir a la superficie. Por otro lado, en este relato el territorio se constituía como un personaje más gracias a dos características: una voz propia, que los personajes humanos pueden escuchar y en la cual depositan un significado, para después responder a ella; y una capacidad de agencia que da lugar a diferentes tipos de interacciones tanto entre las entidades no-humanas que conforman el territorio, como con entidades humanas que lo habitan y lo recorren. Estos dos elementos son construidos dentro de un mundo que se encuentra en conflicto, un conflicto ambiental y social en medio de los cuales los personajes tienen que vivir, en ese sentido, se convierten en pistas que pueden ayudarnos a pensar en diversas maneras de habitar un mundo que colapsa.

Ahora, recogidas la reflexión teórica y las propuestas interpretativas de las dos narraciones, creo que es posible concluir que el ejercicio de la Ficción Especulativa, construido desde Latinoamérica, se convierte en un espacio de construcción de posibilidades de futuro —y de presentes— a través de, principalmente, dos mecanismos. El primero es un mecanismo relacional; es decir, las narraciones que piensan el futuro desde Latinoamérica integran múltiples y diversos elementos, que siempre han hecho parte del contexto de la región, tales como: los saberes ancestrales que, silenciados a causa de las dinámicas coloniales, hoy son mantenidos y defendidos por las comunidades indígenas; una tradición oral que ha configurado un pensamiento asociado con lo fantástico o lo místico, y que hace parte de la vida cotidiana de la región; el territorio, con sus características heterogéneas y atravesado por la vivencia de los pueblos autóctonos, las vivencia de la sociedad urbana y las dinámicas propias del sistema capitalista; y el conocimiento científico y la tecnología, tanto aquella vinculada a un poder hegemónico, como aquellas que, a lo largo de la historia, han respondido a las necesidades locales.

Como vimos en un comienzo, estos elementos siempre han hecho parte de la tradición narrativa latinoamericana, aquí el esfuerzo consiste en ponerlos en primer plano para potenciar la construcción de una visión de mundo relacional en donde la interconexión e interdependencia sean la base para habitar el colapso.

En consecuencia, el segundo mecanismo es de adaptación. En otras palabras, estas narraciones que proyectan posibilidades de futuro adoptan una posición desde la cual la condición de colapso es aceptada, no para sucumbir a las propuestas distópicas de fin, y mucho menos para caer en la fantasía de la salvación del mundo gracias a la idealización de categorías asociadas con lo indígena o con la naturaleza; sino, más bien, para poner en evidencia mecanismos de adaptación frente a las circunstancias adversas del mundo — cosa que, por lo demás, las sociedades ubicadas en este territorio han practicado desde la temprana modernidad—. Ahora bien, este mecanismo de adaptación no pretende validar esas circunstancias, ni hacer una suerte de apología a la capacidad de resiliencia; sino que busca recuperar la conexión entre la vida cotidiana con los problemas de escala planetaria, para que en esa conexión y desde la consciencia relacional y de dependencia pueda ser posible dismantelar aquellas lógicas contemporáneas que nos han llevado hasta el colapso.

Finalmente, con la síntesis de estos mecanismos desde los cuales la Ficción Especulativa nos ayuda a construir posibilidades de futuro, solo queda recordar que estas no son reflexiones acabadas y que, por el contrario, quedan abiertas para plantear preguntas que nos guíen en la búsqueda de cómo habitar el mundo en comunidad. Así, propongo algunas de las cuales quedan resonando en mí: ¿Cómo integrar en las posibilidades de futuro que construimos desde la SF una perspectiva de género y un enfoque interseccional que nos permita también resistir a una sociedad prominentemente machista y patriarcal? ¿Cómo sumar al ejercicio de la SF disciplinas de todas las áreas del conocimiento —por muy alejadas que puedan verse del ejercicio narrativo— para crear perspectivas transversales del mundo que colapsa? Finalmente, ¿cómo llevar a la práctica cotidiana y comunitaria las reflexiones que surgen de la construcción de la SF?

6. REFERENCIAS

- Ojeda, M. (2024). *Chamanes eléctricos en la fiesta del sol*. Penguin Random House
- Paz Soldán, E. (2022). *La mirada de las plantas*. Almadía
- Bahaffou, M. y Gorecki, J. (2023). “Préface”. En F. D’eaubonne, *Le féminisme ou la mort*. Le passager clandestin.
- Banco Interamericano de Desarrollo. (2013, diciembre 24). *Glaciares tropicales andinos: ¿con fecha de expiración?* <https://blogs.iadb.org/sostenibilidad/es/glaciares-tropicales/>
- Barceló, A. (2002). “Mundos Posibles”. *Revista Paréntesis*, II(16), 2-6.
- Bastidas, R. (2021). “Desmantelar patentes para crear universos propios”. En R. Bastidas (Comp.), *El tercer mundo después del sol*. Minotauro.
- Beltrán, J. y Daza, A. (Productores). (21 de octubre de 2024). Un tejido de agua y tierra PT. 1 [Episodio de Podcast]. En *Pensamiento Espiral*. Spotify. <https://open.spotify.com/episode/6GrubnddFjfJyjVG8ucMKl?si=7c55b336731648f5>
- Beltrán, J. y Daza, A. (Productores). (28 de octubre de 2024). Un tejido de agua y tierra PT. 2 [Episodio de Podcast]. En *Pensamiento Espiral*. Spotify. <https://open.spotify.com/episode/3vFOSPSUWy4yFD5ODTOOSE?si=a6b70838e43b445e>
- Beyer, S. (2008, enero 3). *The ayahuasca patent case*. Singing to the Plants. <https://singingtotheplants.com/2008/01/ayahuasca-patent-case/>
- Bjornerud, M. (2018). *Timefulness: How Thinking Like a Geologist Can Help Save the World*. Princeton University Press.
- Booth, W. C. (2005). *Las compañías que elegimos: una ética de la ficción*. Fondo de Cultura Económica.
- Bridle, J. (2023). *Ways of being. Animals, plants, machines: The search for a planetary intelligence*. Penguin Books.
- Cano, L. (2006). *Intermitente recurrencia. La ciencia ficción y el canon literario Hispanoamericano*. Editorial Corregidor.
- Capanna, P. (1966). *El sentido de la ciencia ficción*. Columba.
- Castro-Gómez, S. (2007). “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, en S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Comps.). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo*

- global*. Siglo del Hombre Editores/ Universidad Central/ Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/ Pontificia Universidad Javeriana/ Instituto Pensar. Cumbres Blancas Colombia. (s.f.). *Se extinguen los glaciares en Colombia*. <https://www.cumbresblancas.co/>
- D'eaubonne, F. (2024). *Le féminisme ou la mort*. Le passager clandestin.
- Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Ediciones desde abajo.
- Fernández, F. (2016). “Memorias en resistencia: festividades y ritualidades andinas en Santiago de Chile”. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e Investigación Social*, 18(1), 269-291.
- Forbes. (2024, junio 14). *El turismo deportivo se dispara por eventos como los Juegos Olímpicos o la Eurocopa*. Forbes España. <https://forbes.es/turismo/478834/el-turismo-deportivo-se-dispara-por-eventos-como-los-juegos-olimpicos-o-la-eurocopa/> (Consultado el 20 de julio de 2024)
- Garcilaso de la Vega, I. (1976). *Comentarios reales*. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Gentile, N. [Nate Gentile]. (2022, agosto 28). *Esta IA genera videos falsos de mi* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=aMlcd8SFF-U&t=920s>
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthulceno*. Consonni.
- Haraway, D. (2023). *Manifiesto ciborg*. Kaótica Libros.
- Heidegger, M. (2002). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trotta Editorial S.A.
- Huston, N. (2008). *L'espèce fabulatrice*. Actes Sud.
- Infobae. (2024, octubre 1). *La Amazonía perdió 88 millones de hectáreas de bosques desde 1985*. <https://www.infobae.com/america/medio-ambiente/2024/10/01/la-amazonia-perdio-88-millones-de-hectareas-de-bosques-desde-1985/>
- Instituto Geofísico – EPN. (s.f.). *Chimborazo*. <https://www.igepn.edu.ec/chimborazo>
- Iser, W. (1987). *El acto de leer: teoría del efecto estético*. Taurus.
- Jameson, F. (2009). *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*. Ediciones Akal.
- Latour, B. (2023). *Face à Gaïa : huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Éditions La Découverte.

- Le Guin, U. (1989). *Dancing at the edge of the world. Thoughts on words, women, places*. Grove Press.
- Maturana, H. y Varela, F. (1994). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Editorial Universitaria.
- Minambiente. (2024, julio 8). *Reducción histórica de la deforestación en la Amazonía colombiana*. <https://www.minambiente.gov.co/reduccion-historica-de-la-deforestacion-en-la-amazonia-colombiana/>
- Ministerio de Educación. (2018). *Calendario Ecuatorial Andino*.
- ONU. (2024, julio 8). *Las altas temperaturas siguieron rompiendo récord en junio*. <https://news.un.org/es/story/2024/07/1531021> (Consultado el 20 de julio de 2024)
- Organización Meteorológica Mundial. (2024). *Estado del clima en América Latina y el Caribe 2023*. <https://library.wmo.int/idurl/4/68891>
- Ourednik, A. (2024). *Robopoièses. Les intelligences artificielles de la nature* (2e édition revue et augmentée). Éditions La Baconnière.
- Parra, S. (2024, febrero 19). *El Amazonas podría sufrir una deforestación de hasta el 47% para el año 2050*. *National Geographic*. https://www.nationalgeographic.com.es/medio-ambiente/amazonas-podria-sufrir-deforestacion-hasta-47-pocas-decadas_21639
- Parra, S. (2024, mayo 15). *Desaparece el último glaciar que quedaba en Venezuela*. *National Geographic*. https://www.nationalgeographic.com.es/medio-ambiente/desaparece-ultimo-glaciar-que-queda-venezuela_22267
- Platón. (1988). *Diálogos IV: República* (Traducción de Conrado Eggers Lan). Editorial Gredos, S.A.
- Platón. (2022). *Diálogos VI*. RBA Libros y Publicaciones.
- Presidencia da República. (2024). *Amazonia: la deforestación en agosto de 2024 fue la más baja en seis años*. <https://www.gov.br/secom/es/ultimas-noticias/2024/09/amazonia-la-deforestacion-en-agosto-de-2024-fue-la-mas-baja-en-seis-anos>
- Ricoeur, P. (2009). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Siglo Veintiuno Editores.
- Rivera, C. (2022). *Escrituras geológicas. La crítica practicante*.
- Rivera, C. (2019). *Muertos indóciles. Necroescritura y desappropriación* [EPub]. Penguin Random House.
- San Agustín. (2017). *Confesiones*. Austral Editorial.

- Servigne, P. y Stevens, R. (2015). *Comment tout peut s'effondrer: petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*. Seuil.
- Suvin, D. (1979). *Metamorphoses of Science Fiction. On the Poetics and History of a Literary Genre*. Yale University Press.
- Taddei, R; Shiratori, K. y Bulamah, R. (2022). "Decolonizing the Anthropocene". En H. Callan y S. Coleman (Ed.), *The international Encyclopedia of Anthropology*. John Wiley & Sons, Ltd.
- Tovar, H. (1993). *Relaciones y visitas a los Andes, S. XVI. Tomo III Región Centro-Oriental*. Colcultura, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Tinto Limón.
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus Logico-Philosophicus. Investigaciones filosóficas sobre la certeza*. Editorial Gredos.
- WWF. (2024, septiembre 3). *La Amazonía registró más de 50000 focos de incendios en 2024*. <https://www.worldwildlife.org/descubre-wwf/historias/la-amazonia-registro-mas-de-50-000-focos-de-incendios-en-2024>
- Zanjas y Camellones. (2022). *Diario de campo*. <https://zanjasycamellones.com/diario-de-campo/>

7. APÉNDICE: EXPLORACIONES SF (PARA VIVIR EN EL COLAPSO)

Exploraciones SF (Para vivir en el colapso) es un proyecto que surgió de manera paralela a la elaboración de este trabajo y que estaba motivado por el interés de poner en práctica las reflexiones que tuvieron lugar durante el proceso de lectura y de escritura. El proyecto consistió en la publicación de una serie de relatos cortos a través de historias de en mi cuenta de *Instagram* (@mateo.orrego).

Con la intención de que los relatos se crearan desde la consciencia relacional que se manifiesta en la vida cotidiana, entre otras formas, a través de las redes de amistades, el proyecto invitaba a las personas a escribir historias para pensar de manera colectiva en las posibilidades de futuro en América Latina, y varios amigos y amigas se sumaron a este llamado y compartieron sus especulaciones. De muchísima ayuda fue la participación de Natalia Zuluaga, una amiga y estudiante de la Universidad de Berlín que desde hace varios años tiene una página de divulgación literaria cuya cuenta de Instagram es @alomodelibro, gracias a ella *Exploraciones SF* pudo alcanzar a un público más amplio.

Imaginamos en total 30 futuros, en los cuales se exploran temas diversos como la tecnología, la Inteligencia Artificial, el arte, la naturaleza, entre otros. En el proceso, resultó curioso ver cómo los primeros relatos enviados por las personas tenían un tono distópico que apuntaba al fin de la civilización y del mundo; sin embargo, poco a poco, una vez se hicieron visibles otras posibilidades, las historias tomaron otro tono, uno en donde era posible imaginar cómo vivir en medio de diversos problemas sin que necesariamente se llegara al fin de todo. Después de la publicación de la última historia, Natalia y yo hicimos un *live* en la cuenta de @alomodelibro³⁶ en donde hablamos del proceso, de algunos elementos teóricos que están presentes en este trabajo y de las oportunidades que podría abrir *Exploraciones SF*.

Terminadas las exploraciones, hay dos aspectos que quisiera tratar aquí para seguirlos pensando en el futuro: El primero es sobre la necesidad de encontrar formas diversas de comunicar el conocimiento que tienen lugar en la academia, tal vez habría que preguntarse continuamente cómo desde nuestro papel de académicos podemos llevar el conocimiento crítico y teórico al espacio público para que entre en contacto con la comunidad y pueda generar algún impacto en la vida cotidiana de las personas que están fuera de este medio; además, cabe reflexionar sobre cómo, dentro de esa tarea, las redes sociales y la tecnología en general pueden ser aliadas —teniendo siempre cuidado de no

³⁶ Disponible en <https://www.instagram.com/reel/DCUwxswxJpb/?igsh=Y3JsYnA4Y3piOWo2>

convertirnos en el doctor Dunn—. El segundo aspecto es sobre la necesidad y posibilidad de seguir creando proyectos en compañía y en donde se construyen redes; incluso un proyecto pequeño como este, que está dirigido a un público limitado y donde participan amigos y amigas, es una muestra de que sí se pueden hacer cosas desde la vida cotidiana para resistir a los discursos que nos imponen una visión de normalización del colapso y del fin del mundo, al final, uno no sabe qué alcance puedan tener esas narraciones y, además, como dice Rivera Garza: “En esto de producir futuro, vamos juntos. O no vamos” (Rivera, 2022: 178). Así pues, solo queda continuar creando y especulando en compañía sobre nuestro futuro.

A continuación, las *Exploraciones SF*

Exploraciones SF 1 (Para vivir en el colapso)

Para 2050, los servidores físicos de OpenAI consumían, en un día, la misma energía que todo Estados Unidos. Sin que la empresa se comprometiera a buscar soluciones energéticas, las proyecciones para final de siglo eran insostenibles; no habría suficiente agua para la máquina y para la humanidad al mismo tiempo.

Para 2072, con motivo de la celebración de los primeros 50 años desde el lanzamiento de ChatGPT, el grupo ecoterrorista Gaia, preparó un evento especial. Liberaron en los sistemas hidráulicos de los servidores semillas de acacias, alteradas genéticamente para que crecieran más rápido. En menos de dos horas, lo que antes era un *data center* del tamaño de un estadio se convirtió en un bosque frondoso. Sin que las autoridades pudieran hacer nada para detener la transformación, las raíces de los árboles atravesaron los procesadores del sistema, inhabilitándolos para siempre. Los miles de *bites* de información que antes corrían por circuitos eléctricos ahora habitan la memoria celulosa del bosque de acacias que terminó con la amenaza de OpenAI.

Exploraciones SF 2 (Para vivir en el colapso)

A mediados del siglo XXI, Sudamérica vivió la llegada al poder de la extrema derecha. Un común denominador de los gobiernos fue la creación de políticas que facilitaran la explotación de la tierra por parte de multinacionales extranjeras; páramos, bosques y territorios ancestrales se vieron en peligro.

Ante la amenaza, las comunidades indígenas, con el apoyo de un grupo anarquista de científicos y personas de a pie, crearon el proyecto de defensa "Hanan Pacha". Lo que buscaban era la creación de robots controlados telequinéticamente gracias a los estados alterados de conciencia que producían las tomas de yagé. Fue toda una carrera contrarreloj, y en menos de 30 años tuvieron listos los primeros modelos.

Para finales del siglo, las campañas de expulsión de las multinacionales ya eran todo un éxito, en los noticieros se veían las imágenes de robots enormes que destruían las maquinarias extractivas y que custodiaban los territorios. Varias empresas quedaron en la quiebra, mientras las comunidades celebraban un nuevo periodo de cuidado y reparación del territorio.

Exploraciones SF 3 (Para vivir en el colapso)

El primer caso de fitomutación se registró en Ciudad de México. El recién nacido, en lugar de piel, tenía lo que parecía ser corteza de árbol. Los médicos estaban completamente desconcertados y el bebé, la madre y el padre permanecieron en observación durante poco más de un año. Durante ese periodo, comenzaron a aparecer más casos en otras ciudades del mundo: Nueva York, Paris, Nueva Deli, Tokio, algunas de las ciudades más pobladas.

Con una fisionomía completamente desconocida, estos bebés no podían hablar, pero parecían dar señales de comprender el lenguaje humano. Además, gracias al crecimiento de hojas en su cabeza y extremidades superiores obtenían su energía a partir de procesos fotosintéticos. Y, aunque su movilidad era reducida, jugaban sin problemas con otros seres vivos.

Los científicos tardaron casi 10 años en descubrir que las plantas de las ciudades, condicionadas por la alta concentración de CO₂, desarrollaron una mutación en su polen para convertir cierta materia biológica en materia vegetal; tal vez, buscaban recuperar cierto equilibrio natural. Las madres gestantes que inhalaban el polen eran particularmente susceptibles a esta mutación, y sus hijos nacían siendo un híbrido planta/humano, una nueva especie que llegaba a habitar el planeta.

Exploraciones SF 4 (Para vivir en el colapso)

Por Anderson Amaya

Para 2100 la humanidad tiene una profunda crisis de energía. La cantidad de seres humanos en el planeta compitiendo por recursos hará que estallen guerras y la sociedad entre en un periodo de inestabilidad global.

Para el año 2200, tras décadas de investigación, científicos crean una máquina con una super Inteligencia Artificial para generar energía a partir de la materia. En el código base de la máquina se le da una orden fundamental: Producir cada vez más energía.

En el año 2400, tras guerras y un invierno nuclear, los supervivientes descubren la máquina, que ha crecido hasta el tamaño de un país pequeño, con tentáculos que succionan materia para producir energía. Aunque comprenden el uso de la energía, no entienden el funcionamiento de la máquina.

En el año 2500, deciden limitar la máquina destruyendo algunos tentáculos, pues produce más energía de la que se puede usar. La Inteligencia Artificial clasifica a los humanos como hostiles y comienza a succionar ciudades enteras para preservar su misión fundamental de producir energía.

Para el año 2600, la máquina ha exterminado a toda la humanidad y muchas otras especies. En el año 2800, ha agotado todos los océanos. Para el año 3500, al haber consumido toda la materia superficial, la Inteligencia Artificial ordena construir naves espaciales para explorar otros planetas, estrellas y sistemas galácticos...

Exploraciones SF 5 (Para vivir en el colapso)

Poco después de la desaparición del último glaciar tropical, las poblaciones que vivían al pie de lo que antes eran blancas montañas, comenzaron a ver cosas extrañas en las noches. Según decían, las cumbres emitían una especie de brillo intermitente de varios colores; y muchos creyeron que, como ocurría muchos años antes, eran señales de huacas que habían quedado al descubierto por el deshielo.

Cuando una comisión interandina de científicos tomó en serio las declaraciones y se dio a la tarea de estudiar el fenómeno, se dieron cuenta de que lo que ocurría era que la desaparición del hielo había dejado al descubierto una red de hongos bioluminiscentes que atravesaba todos los Andes. Sin embargo, no fue sino hasta que la comisión contó con la participación de lingüistas y chamanes de las diferentes comunidades indígenas que pudieron ser conscientes de la verdadera importancia del descubrimiento.

Alimentada con el agua glaciar de miles de años, la red micótica había grabado en su memoria la historia de las montañas y el hielo, y la actividad lumínica era la forma en la que narraba esa historia. La comisión dedicó durante años sus esfuerzos a aprender cómo leer la materia biológica que era un nuevo texto y, así, poder traducirla a lenguajes humanos para preservar el recuerdo de ese hielo que nunca más habría de volver.

Exploraciones SF 6 (Para vivir en el colapso)

Imaginado en compañía de Lou Michaud

Hacia comienzos del siglo XXII, 8 de cada 10 personas tenían un diagnóstico médico oficial de Trastorno de Déficit de Atención con o sin Hiperactividad. Convencidos de que lo importante era poder mantener una funcionalidad en las personas, las escuelas psiquiátricas europeas y norteamericanas resolvían el asunto medicando inmediatamente a los pacientes. Aprovechándose de esto, las empresas farmacéuticas habían convertido lo que antes era una característica mental en un modelo de negocio donde el diagnóstico implicaba la compra de medicamentos que prometían a las personas poder concentrarse de manera eficiente en sus tareas del día a día y poder ser todavía más

productivos en sus trabajos, y sin ningún alivio frente a las dificultades con el manejo de emociones o de relaciones sociales.

Preocupados por las consecuencias que podía tener el consumo excesivo de medicamentos y la ausencia de un acompañamiento psicológico, sumado a un deseo de lucha contra el emporio farmacéutico; surgió en Sudamérica la Red Sudamericana de Psicología y Psiquiatría Alternativa. Esta escuela proponía abordar la situación de manera totalmente diferente: si, tradicionalmente, una mente dispersa era causante de problemas por su incapacidad de realizar una sola tarea, esta nueva visión contemplaba en esas mentes el potencial para comprender las infinitas conexiones del mundo.

A través del uso de plantas ancestrales, las personas no iniciaban un tratamiento, sino un proceso de exploración de las potencias mentales para que sus condiciones les permitieran relacionarse con su entorno de manera extensiva, abarcando una y muchas cosas a la misma vez, para realizar varias actividades de distintos niveles de complejidad que estaban alineadas con sus gustos y que no respondían a la lógica de la producción laboral, sino de los procesos relacionales y de la convivencia diaria con la comunidad.

Exploraciones SF 7 (Para vivir en el colapso)

Los primeros en utilizar *NeuraLink* fueron, por supuesto, los amigos millonarios de Elon Musk. Temerosos de la decrepitud que eventualmente llegaría con sus edades avanzadas y sin la promesa de cuerpos biocibernéticos que les pudieran asegurar la continuación de una larga vida material, el 1% de las personas más ricas aceptaron guardar toda su actividad neuronal en la red de Musk a cambio de extravagantes sumas de dinero. Habían arreglado todo legalmente para poder seguir manejando sus emporios desde sus identidades virtuales que, en algún momento, podrían llegar a convertirse en sus únicas identidades.

Tan pronto como esto se hizo noticia global, el famoso grupo *Anonymus* puso en marcha uno de los planes más ambiciosos de toda su historia. Querían hackear *NeuraLink* para tomar el control de las identidades virtuales de estos millonarios. El proyecto se desarrolló en completo secreto durante tres años, era una carrera contra el tiempo y contra las actualizaciones de seguridad del sistema de Musk. Hasta que, finalmente, lo consiguieron.

Con su infiltración lograron que las identidades virtuales de las personalidades más ricas transfirieran el 99.9% de todas sus riquezas a proyectos de reforestación, de cuidado del agua, de lucha contra el cambio climático, y lucha contra el hambre mundial. Ya viejos y decrepitos, los ricos en carne y hueso no pudieron hacer nada mientras veían cómo perdían su dinero gracias a que sus otros yo lo habían regalado todo. Por supuesto, Musk

también quedó en la quiebra y pasaron más de 25 años hasta que el mundo se enteró de que todo había sido una estafa que acabó con los más ricos del planeta.

Exploraciones SF 8 (Para vivir en el colapso)

Exnovias

Por Rubén Londoño

La noticia de los millones de dólares robados en regalos de Amazon, Steam y otras plataformas de venta online despertó confundidas a millones de personas un miércoles cualquiera.

En la tarde el evento ya tenía nombre: La gran ruptura. Los clientes de los servicios de novias soportadas en inteligencia artificial habían dejado los números y claves de sus tarjetas de crédito en los chats. Quiero comprarte algo o, regálame algo lindo, eran las frases que antecedían fotos de tarjetas de créditos o secuencias de números.

En la noche los noticieros entrevistaron a varios de los afectados. Muchos mostraban el último mensaje que habían recibido: No eres tú, soy yo. Uno de ellos, dijo en el noticiero que esperaba que ella se hubiera comprado algo lindo con lo que le robó.

Exploraciones SF 9 (Para vivir en el colapso)

Por Santiago Mejía

Llegando al año 2113 la sociedad ya había colapsado, las tierras se habían secado, las ciudades habían sido abandonadas, los métodos de transporte tal y como se conocen dejaron de existir, nada de transporte público o aerolíneas comerciales, la única manera era tu vehículo post apocalíptico 4x4 hecho a medida.

La gente empezó a crear toda clase de estilos autos, camionetas, motos, camiones, todos hechos desde cero por los sobrevivientes al fin de los tiempos, esta nueva generación creó un culto alrededor de estos, la gente se reunía en ciudades abandonadas a mostrar sus creaciones, quien había hecho su obra más post apocalíptica, crearon talleres como forma de subsistir y conseguir recursos como agua y comida, apuestas en carreras en las ciudades, empiezan a crear formas de ingresos se forman bandas y agrupaciones automotores, así se comienza un nuevo orden global, donde la única regla es tener el vehículo más aletoso, los talleres comienzan a tener fama y a dar patrocinios a corredores atrayéndolos a estar en las ciudades compitiendo por el nombre del taller.

Estas marcas toman el liderazgo de las ciudades donde están establecidas, se crea una gran liga entre ciudades por quién tiene el maestro de talleres.

Exploraciones SF 10 (Para vivir en el colapso)³⁷

Secreto Olímpico

Por Rubén Londoño

Los olímpicos desregulados, o los Olímpicos de los Dioses, como les llamaron sus dueños en una clara falta de imaginación, se hicieron populares cuando la primera prueba de 300 metros de natación se hizo completamente debajo del agua. Los países y corporaciones participantes llevaban sus modificaciones más extremas.

Huesos irrompibles, sistemas de semi branquias, aceleradores del ritmo cardiaco con marcapasos para proteger los corazones sobre exigidos, drogas que no solo eliminaban el dolor sino también el cansancio y hasta fragancias para el sudor se vendían año a año en las competencias.

A la quinta edición fue un equipo latino por primera vez. Se negaron a decir con anterioridad qué era lo que traían y se inscribieron exclusivamente en los deportes que se disputaban uno contra uno. En la primera competencia de boxeo el público escuchó por primera vez la risa. Los asistentes que lo estaban viendo en vivo cuentan que podían escucharla cerca, como si el que estaba sentado a su lado también se estuviera riendo.

Brazos de acero y reflejos predictivos con inteligencia artificial fueron derrotados por unos rivales que se dedicaban a dar saltos alrededor esquivando golpes y burlándose de los súper humanos con los que competían. No ganaron mucho, dos platas, un bronce, un diploma. Lo que si hicieron fue despertar el interés en su risa.

Unos dicen que usaban algún polvo que traían en la boca, otros que era una alucinación liberada por esporas que traían en el cuerpo. En cada entrevista, cuando los participantes escuchaban la pregunta, solo respondían con una sonrisa.

Exploraciones SF 11 (Para vivir en el colapso)

La dificultad del primer encuentro fue la comunicación. ¿Cómo saber qué querían aquellos seres? ¿Cómo hacerles saber lo que queríamos nosotros? No emitían ningún sonido para comunicarse entre ellos, tampoco parecían hacer ningún gesto que pudiéramos identificar. Era evidente que no entendían ninguno de nuestros idiomas, ni señas, ni imágenes. Pero, seguían ahí, esperando algo.

Después de tres semanas de intentos fallidos de comunicación y de muchas pruebas de radiación, se aprobó que un grupo de tres voluntarios se acercaran a los seres para tener

³⁷ (Reel disponible en <https://www.instagram.com/reel/C-dew-AoLka/?igsh=MW5jdzVkJDB5OTEwMw==>)

contacto físico con ellos, tal vez en el intercambio corpóreo podríamos encontrar alguna pista del propósito de su visita.

Ese primer toque fue transmitido en vivo en todo el mundo. Y miles de millones de personas vieron como los seres extendían sus cuerpos sobre el grupo de tres personas por unos segundos, para luego volver a su forma original, esperar unos minutos e irse tal y como habían llegado.

Ese fue el punto de inicio de una nueva humanidad, los tres humanos que habían sido tocados, de alguna forma habían quedado conectados telepáticamente, no necesitaban comunicarse verbalmente y cualquier consciencia individual desapareció para darle paso a una consciencia colectiva consciente de sus conexiones con todo lo vivo.

Poco a poco, más y más personas, intrigadas por lo que habían ofrecido los otros seres, se sumaron a la red. Así, se extendió esa consciencia, hasta el día de hoy, donde los humanos que defienden la idea de la hiperindividualidad son pocos y viven completamente apartados esperando su muerte.

Exploraciones SF 12 (Para vivir en el colapso)

El proyecto de Parques del Río en Medellín se había detenido a causa de la corrupción. En su lugar, había sido aprobada la construcción de una super autopista elevada que conectaría a toda la ciudad directamente con el estadio para facilitar el acceso a los partidos de la Copa América que se celebraría dentro de cuatro años en Colombia.

Las construcciones habían comenzado rápidamente, la ciudad era un caos por el ruido y la contaminación, y el río continuaba sucio y sin vida. Ante tal situación, el grupo ecoterrorista Gaia tomó medidas, y esta vez, cuando las construcciones estaban por la mitad, liberó en distintos sitios un hongo alterado genéticamente que se alimentaba de pavimento. Por supuesto, el hongo no solo detuvo el avance de esta autopista dejando con graves pérdidas a la constructora, sino que deterioró todas las calles volviendo imposible moverse en carro por la ciudad.

Al cabo de seis meses, con un aire más limpio y con la gente ya acostumbrada a moverse a pie, en metro o en bicicleta, fue aprobado un proyecto para la peatonalización casi total de la ciudad y la continuación del proyecto que devolvería la vida al Río Medellín.

Exploraciones SF 13 (Para vivir en el colapso)

Las comunidades apimnémonicas habían comenzado a formarse una vez se supo que la extinción de las abejas era inevitable y que la poca comida terminaría por desaparecer. Ya hacía tiempo se había descartado la idea de construir pequeños robots para reemplazar los insectos biológicos, pues se había comprobado que no existía una

manera de programarlos para que reprodujeran de manera automática el comportamiento de las abejas. Por lo que, en un acto de fe en las capacidades de la consciencia humana, miles de personas alrededor de todo el mundo se habían ofrecido voluntariamente para estudiar, registrar, aprender y memorizar el comportamiento de las pocas abejas que aún vivían en los últimos santuarios.

Después de un tiempo de estudio consciente y preparación espiritual, los humanos, dotados de unos diminutos instrumentos especiales que simulaban las patas de estos insectos, comenzaron a reproducir las rutas de polinización que, antaño, realizaban las pequeñas voladoras. Era un acto simbólico, una especie de marcha fúnebre en la que los humanos-abejas visitaban diariamente unas 8000 flores en un intento por preservar la biodiversidad y por mantener viva la memoria de quienes antes sostenían la vida.

Gracias a la perseverancia de estas comunidades, que crecían cada vez más, después de unos cuantos años, se comenzaron a ver resultados positivos para la biodiversidad. Y estos seres que en cuerpo de humanos mantenían el espíritu de las abejas, se convirtieron en respetados guardianes de una memoria entológica y un recordatorio de lo que no podíamos permitir que volviera a ocurrir.

Exploraciones SF 14 (Para vivir en el colapso)

Espagueti fue el apodo que le pusieron sus compañeros de universidad. La forma de su cuerpo, alargada y flaca, era el resultado de ser la tercera generación de nacidos en la Luna. La primera colonia se había asentado hacia finales del Siglo XXI, y desde entonces toda la vida lunar se organizaba alrededor de las tareas necesarias para la supervivencia del asentamiento y la extracción de algunos minerales que, periódicamente, eran llevados a la tierra.

Espagueti había sido el primer humano nacido en la Luna que había solicitado de manera formal su ingreso a una universidad terrestre para estudiar Derecho Internacional y Lunar; y después de un extenuante proceso burocrático había sido aceptado y becado en la Universidad de Ginebra.

Hasta ese entonces, los habitantes de la Luna, acostumbrados a una vida encuadrada en las actividades de la colonia, nunca habían pensado en que podrían hacer otras cosas diferentes a las que el extraño sistema terrestre había destinado sus vidas. Fue así como Espagueti se convirtió en un precursor en la lucha por los derechos y oportunidades de los humanos lunares, consiguiendo llegar a fundar allí la primera universidad y el primer acuerdo de cooperación terrestre-lunar para futuras generaciones.

Exploraciones SF 15 (Para vivir en el colapso)

Nada más

Por Ximena Puentes

Empezó como el COVID, de a poquito. La diferencia fue que no empezó en Asia ni en África. Empezó en Europa. La otra diferencia es que no se sabe cómo se transmite. Como tiene tanto tiempo de incubación, la pista se pierde en el meandro de las interacciones sociales. La verdad es que poco a poco todos vamos a caer y al final ya no es importante. Lo que asusta es perder la conciencia de sus actos, pero aun seguir viviendo, siendo funcional. Algo así como si cualquier persona, joven, viejo o niño, sufriera un Alzheimer repentino. Cada vez más progresivo. Pero ni siquiera nos autoriza los pequeños visos de conciencia y lucidez que pueden tener algunos enfermos de Alzheimer.

No puedo hacer nada. Mi legado es esta pequeña nota que no podré leer más. Tal vez en el fondo espero que alguien venga de otro mundo y nos salve de este tipo subexistencia. Guardo mi fe inquebrantable que no es posible que hubiéramos sido los únicos seres con una conciencia de existencia. El universo es inmenso. Me hubiera gustado acordarme solo de eso, nada más.

Exploraciones SF 16 (Para vivir en el colapso)

Durante la segunda década del siglo XXI se registraron los primeros casos: orcas que formaban grupos para atacar barcos pesqueros. Las reacciones fueron diversas, desde sorpresa e interés científico, hasta preocupación por parte de las empresas pesqueras. Sin embargo, ningún humano le prestó mucha atención.

Después, con el paso del tiempo y el avance de las actividades extractivistas, comenzaron a aparecer más casos: panteras que atacaban a trabajadores madereros, osos que destrozaban a mineros en los páramos, colonias de hormigas que se abalanzaban sobre cultivadores de flores. Pronto toda la humanidad notó el patrón.

Su respuesta, para nada sorprendente, fue la violencia. Todos los sectores productivos empezaron a armarse y a asesinar animales con tal de seguir supliendo las demandas consumistas de la población. Pero tantos años de evolución natural no habían pasado en vano.

El sistema-mundo comenzó a darle factores de regeneración y curación acelerados a los animales, pieles más gruesas y resistentes, instintos más asesinos. Esta era una batalla que el planeta no estaba dispuesto a perder. Y el último pasó fue la activación de sistemas de plantas que crecían con mayor velocidad y que liberaban toxinas cuando se sentían amenazadas por la especie humana.

Al final, la violencia, las armas y los pesticidas no fueron suficientes, y ante la imposibilidad de continuar con las relaciones de extracción y la muerte de millones de personas, para seguir viviendo, los humanos tuvieron que desarrollar formas de vida más conscientes de su dependencia y alejadas de su ideal de dominación del sistema-mundo.

Exploraciones SF 17 (Para vivir en el colapso)

Completamente desesperado de verse desde afuera todo el tiempo, Lucas estaba dispuesto a terminar con la vida de su clon. Cuando fue al centro de clonación pensó que sería una gran idea tener un doble para que lo reemplazara en las reuniones tediosas de trabajo y en los encuentros de amigos a los que la mayoría de veces le daba pereza ir. Sin embargo, nunca se imaginó que su clon no sería una cáscara vacía y totalmente obediente, sino más bien una perfecta imitación de su carácter y sus gustos. Lo que no le interesaba a Lucas tampoco le interesaba a su otro yo, y debido a sus constantes exigencias para hacer cosas, las discusiones no se hicieron esperar.

Cansado de la situación, tomó el cuchillo y reflexionó que nadie podría acusarlo de homicidio si se mataba a sí mismo, después de todo, era una copia que él había comprado. Pero la idea que se había incubado en él, también se estaba gestando en su doble, y cuando lo encontró muy calmado en la sala, no pudo notar el otro cuchillo que escondía en la espalda.

Forcejeos y gritos alertaron a los vecinos, quienes llamaron a la policía. Estos no tardaron más de 15 minutos en llegar, el tiempo suficiente para que todo se calmara de nuevo. Cuando tocaron para preguntar si todo estaba en orden, alguien que se identificó como Lucas abrió la puerta y se excusó por tener el volumen de la televisión tan alto a esas horas de la noche.

Exploraciones SF 18 (Para vivir en el colapso)

La mayor tormenta solar jamás registrada en la historia del planeta. Eso era lo que decían en las cortas emisiones radiales que lograron hacer funcionar unos días después del suceso. Miles de accidentes al rededor del mundo por la caída total de los sistemas electrónicos dejaron un saldo de millones de muertos.

Sin embargo, lo que los ricos más lamentaron fue la pérdida total del sistema bancario. Con las bases de datos muertas y la imposibilidad de recuperarlas, había quedado en evidencia para toda la población la ilusión del dinero. Los ricos ya no tenían empleados que les cocinaran y tuvieron que ir ellos mismos a hacer sus compras, en los mercados locales algunos cambiaban oro, plata y joyas por comida. Cuando se quedaron sin posesiones para cambiar algunos entraron en desesperación, y sin poder escapar de sus problemas en sus jets privados, optaron por suicidarse.

Otros, un poco más sensatos, pidieron ayuda para aprender a cultivar su propia comida en los patios de sus mansiones. Así, el mundo comenzó a verse como una gran comunidad que intercambiaba cosas según sus necesidades y a nadie se le ocurrió pedir que volvieran a imprimir billetes.

Exploraciones SF 19 (Para vivir en el colapso)

La idea no era nueva. Antes, muchas personas pedían ser cremadas al momento de morir y que sus cenizas las enterraran al pie de un árbol para que sus familias pudieran cuidarlos y así mantener vivo el recuerdo. Ahora, inspirados en ese deseo y después de varios años de investigación, científicos habían desarrollado una enzima que detenía el proceso de putrefacción y convertía los tejidos del cuerpo en materia vegetal en cuestión de unos cuantos meses.

La enzima debía ser suministrada minutos después de la muerte y, en el menor tiempo posible, el cuerpo debía ser trasladado y sembrado en el lugar donde iba a crecer el nuevo árbol. Quienes tenían espacio llevaban los muertos a sus patios, quienes no tenían los llevaban al campo. En muchas ciudades al rededor del mundo los cementerios desaparecieron y, en su lugar, comenzaron a crecer pequeños bosques.

Los primeros días, la imagen era un poco extraña, cuerpos desnudos completamente rígidos con los pies dentro de la tierra y los brazos extendidos; pero el proceso era algo ciertamente hermoso, las extremidades se volvían raíces y ramas, y la piel, corteza. Nunca se sabía en qué árbol se convertiría un muerto, y los científicos tampoco entendían de qué dependía, pero creían que podría estar relacionado de alguna manera con los gustos que las personas tenían en vida, pues muchos aseguraban que sus familiares se habían convertido en el árbol que más les gustaba. Al final, era algo un poco místico, un cuerpo humano que se transformaba en un cuerpo árbol para seguir trayendo vida.

Exploraciones SF 20 (Para vivir en el colapso)

Miradas I

El Iphone 7 ultra pro max fue el primero en incluir un implante de cámara ocular. Fue tanto su éxito que otras empresas también empezaron a incluir esta modificación en sus teléfonos, adaptando diferentes tipos de cámaras, más o menos potentes, según la gama del modelo. Poco tiempo pasó antes de que la mayoría de personas con un celular pudieran registrar todo lo que quisieran con solo verlo y guiñar un ojo.

Rápidamente las centrales de almacenamiento aumentaron la cantidad de fotos que almacenaban diariamente: comidas, atardeceres, gatitos, pinturas de museos, celebraciones de cumpleaños, todo lo que ya se registraba con las cámaras de los celulares, pero multiplicado por mil.

Sin embargo, poco tiempo pasó también hasta que se presentó el primer caso de ceguera permanente a causa del implante. Al parecer, el nervio óptico humano no podía soportar la inmensa cantidad de señales eléctricas del celular y del cerebro a la vez, por lo que al cabo de unos cuantos miles fotos, quedaba dañado para siempre. Casi toda una generación había perdido la vista y, en consecuencia, los celulares sin cámara volvieron a ponerse a la moda, permitiendo a la gente "aprender disfrutar del momento".

Exploraciones SF 21 (Para vivir en el colapso)

Miradas II

El auge de los implantes oculares había hecho que los museos se llenaran de personas posando frente a las obras. Lo que antes eran objetos artísticos preciados y cuidados habían terminado por convertirse en objetos de decoración para las creativas fotografías que la gente hacía con un simple parpadeo.

Ante esta dinámica, el colectivo artístico Gea sintió la necesidad de hacer algo para recuperar el aura que había perdido el arte a causa de la tecnología. Por eso, con el apoyo de otros colectivos artísticos, creó el "Museo de lo esencial". Un espacio en donde el único requisito para entrar a ser parte de la colección era que la obra fuera invisible.

Para la inauguración de la primera exposición se presentaron más de 100 propuestas entre instalaciones, esculturas y cuadros, y asistieron más de 3000 personas que, asombradas por la incapacidad de registrar las muestras artísticas con sus implantes, hablaban de cuánto los había conmovido la exposición.

Exploraciones SF 22 (Para vivir en el colapso)

Miradas III

Con los implantes oculares, el oficio de la fotografía había entrado en crisis. Había quienes se preguntaban qué sentido tenía una foto —que pretendía ser una selección, con una intención, de lo visto— cuando ya todo lo que era observado podía ser fijado y conservado sin cambios en el espacio digital.

Teresa fue la primera en proponer que, sin la necesidad de tener que seleccionar y ante el devenir del cuerpo en máquina fotográfica, el oficio consistiría en volver a convertir en sujeto tanto a la persona observada como al observador. Con esta idea en mente, se sometió a un procedimiento quirúrgico para acondicionar su ojo y poder sacarlo a voluntad para controlarlo de manera remota.

Así, pudo preparar una serie de autorretratos en donde ubicaba su globo ocular frente a sí misma y la imagen resultante era una superposición entre sus dos visiones subjetivas. La de su ojo izquierdo que veía sobre un trípode a su ojo derecho fotografiando un rostro sin un ojo.

Exploraciones SF 23 (Para vivir en el colapso)

Miradas IV

Por Camilo Goetz

El auge de los implantes oculares para la fotografía despertó el interés de las demás empresas prestadoras de servicios tecnológicos en trasladar sus productos a prótesis que pudieran ser incrustadas en el cuerpo. *DeePL Translate* fue la primera empresa de traductores online en ofrecer sus servicios de esta manera. Con un Plug-In en los ya famosos implantes oculares, más un pequeño receptor en el cerebro y otro en el oído, la empresa posibilitaba una traducción a tiempo real de lenguaje hablado y escrito. Al principio solo estaba disponible para la traducción del inglés, alemán y español. Al cabo de un año ya habían incorporado todos los idiomas occidentales y al finalizar el tercer año la empresa prometía un mundo libre de barreras idiomáticas.

Pero esto fue solo el comienzo. En el quinto año, la empresa lanzó una actualización que posibilitaba descifrar las estructuras del lenguaje que componen el inconsciente. El nombre con el que lanzaron el producto al mercado fue *DeePL.acan*. Aunque pocos entendieron la referencia, el producto fue un éxito. Al principio los psicoanalistas que servían de intérpretes a los textos que la *app* generaba, se beneficiaron de este resurgimiento en el interés por la exploración de los traumas y deseos reprimidos. Pero esto duro poco. Un año después de lanzado el producto, en colaboración con ChatGPT-8o, las empresas lograron que la gente prescindiera de la asistencia humana, y que fuera la AI la que interpretara los textos del inconsciente.

En poco tiempo el inconsciente dejó de ser un enigma y pasó de ser caracterizado como un pozo profundo y oscuro a un lugar más de la superficie de la psique. Los institutos de psicoanálisis de todo el mundo entraron en crisis, pues la comprensión del inconsciente, anteriormente un territorio reservado para el análisis profundo y prolongado, se volvió algo accesible para cualquier usuario con los implantes correctos. Ya no era necesario pasar años en terapia para descifrar los símbolos ocultos en los sueños o los actos fallidos; *DeePL.acan* y *ChatGPT-8o* ofrecían una interpretación instantánea y aparentemente precisa.

Esto transformó radicalmente la manera en que las personas abordaban sus problemas emocionales y psicológicos. Los conflictos internos, las dudas y los deseos reprimidos podían ser desentrañados con solo un parpadeo y una consulta rápida a la *app*. El inconsciente se convirtió en un terreno de consumo, y el análisis de uno mismo en una práctica cotidiana y automatizada.

Exploraciones SF 24 (Para vivir en el colapso)

Imaginado en compañía de Alejandro Sierra

Gran asombro causó en todos los humanos el descubrir que la selección natural había decidido que el siguiente paso evolutivo sería el nacimiento de humanos infértiles. Poco a poco, después de años de sobrepoblación mundial, los números de habitantes comenzaron a descender. Primero las pequeñas villas se convirtieron en pueblos fantasmas, y después las grandes ciudades fueron invadidas por la calma y el silencio.

Ante la desaparición humana y la imposibilidad de dar vida, de manera natural o artificial, a nuevas generaciones, el mundo se dividió. Por un lado, estaban todas aquellas personas que, creyendo que en el futuro otra especie podría existir, apoyaban la idea de preservar de todas las maneras posibles el conocimiento que se había acumulado hasta ese momento: dibujos, esculturas, tallas en piedra, libros en todos los idiomas. Una biblioteca de babel.

Por otro lado, estaban quienes, incrédulos ante la posibilidad de que ese conocimiento fuera encontrado en un futuro, volvieron a las religiones que prometían una vida eterna, con la única esperanza de que existiera algo más allá de la extinción. Y en medio de esos grupos, quedamos nosotros, pequeños artesanos que continuamos con nuestras labores, como si no pasara nada, hasta que nos llegue a nosotros la hora.

Exploraciones SF 25 (Para vivir en el colapso)

La sequía del río Amazonas fue un suceso que traumatizó a las comunidades que vivían a sus orillas. Su desaparición había dejado una huella dolorosa en todas las personas que alguna vez habían vivido gracias a sus aguas.

Esta ausencia dejó al descubierto los sedimentos que tomaron forma durante más de nueve millones de años. Y en un intento por sanar su trauma y preservar la memoria del río, las comunidades pensaron en la posibilidad de la poesía geológica.

El procedimiento consistía en que la comunidad más cercana a lo que había sido el nacimiento del río tomaba una roca y con ella se desplazaba hasta la siguiente comunidad, que debía tomar otra roca más, así hasta llegar a la comunidad que vivía en lo que había sido su desembocadura.

Las rocas eran, a la vez, el soporte y el lenguaje mismo del poema, que contaba las historias de las aguas que les habían dado forma, y las personas que las llevaban constituían el flujo y el ritmo que antes era el río. Así, nunca nadie podría olvidar la vida del Amazonas.

Exploraciones SF 26 (Para vivir en el colapso)

"Make trees not babies" era el título del último performance de la activista Irene. Había pedido los permisos necesarios para intervenir el espacio público diciendo que haría una gran pintura con unos robots dirigidos por inteligencia artificial para llamar la atención sobre la crisis climática. Y sabiendo que la pintura no duraría más de tres semanas, las autoridades concedieron el permiso.

El día del performance, temprano en la mañana, Irene había instalado cien robots que cubrían la plaza principal frente a la alcaldía. Algunas personas que ya seguían los trabajos de la artista y otros cuantos curiosos que pasaban por allí, rodearon el lugar esperando para ver qué pasaría.

Vestida con una toga amarrada por la cintura, Irene caminó lentamente entre los robots por más o menos una hora, luego se hizo en medio de la plaza sobre una plataforma y sacando de su toga un gran cuchillo, se lo clavó en el vientre. Su muerte era la señal para que los robots comenzaran a taladrar la plaza y plantaran diferentes árboles nativos, los cuales también tenían que cuidar de cualquiera que intentará arrancarlos.

Exploraciones SF 27 (Para vivir en el colapso)

El Movimiento Internacional por la Preservación de la Masculinidad llevaba exigiendo durante más de 10 años la creación de un nuevo estado nación libre de toda ideología feminista y regido por el libre mercado. Un paraíso para aquellos hombres de verdad que habían sido vulnerados durante tanto tiempo y que ya no podían expresarse libremente.

Ante la asamblea general de la ONU, los países representados por comisiones igualitarias, que eran una mayoría en ese entonces, aprobaron la creación del nuevo Estado Nación, el cual se asentaría en medio de una Isla desierta del Pacífico. Poco a poco, miles de hombres que se sentían víctimas del sistema encontraron la forma de mudarse al lugar de sus sueños, donde podrían ser lo que siempre habían querido ser.

No pasaron más de diez años hasta que el nuevo estado se desintegró. En su búsqueda de poder, de recursos y su competencia por demostrar quién era más macho, todos los hombres que se habían movido a la isla se asesinaron entre sí hasta reducir su población casi a cero.

Exploraciones SF 28 (Para vivir en el colapso)

Por Eugenia Cruz

Con la integración de *Editor* a *ChatGPT+* las grandes editoriales despidieron a todos sus editores; no sin antes haberlos hecho automatizar el proceso de publicación de un libro, que consistía en hacer que *ChatGPT Write* creara el manuscrito a partir de una

noticia en la prensa, que *Editor* lo corrigiera y reordenara en el formato *best seller* del género predilecto, y que *Marketer* le diseñara una campaña de publicidad. El negocio no paraba ahí, al formar todos los textos parte de *Reading+*, las grandes editoriales comenzaron a invertir en *Reader*, puesto que entre más libros fueran leídos, más regalías generarían. Al haber sido todos los artistas desplazados de sus trabajos como escritores (de libros o de grandes campañas), editores, directores creativos y diseñadores, los artistas tuvieron tiempo para trabajar en las editoriales cartoneras. Junto a una herramienta simple y artesanal apodada *Note book* comenzaron a inventarse historias en un lenguaje no comprensible por el de las máquinas. Las abuelas le llamaban “escritura a mano”.

Exploraciones SF 29 (Para vivir en el colapso)

Por Eugenia Cruz

El lanzamiento del *Apple Vision+* fue un éxito y la tercera dimensión fue aceptada más y más por los cibernautas desde que un estudio de la NYU demostró que las interacciones de la era del espacio computacional tenían las mismas consecuencias que las del viejo mundo en los seres humanos. Con la capacidad de trabajar desde cualquier parte simulando una oficina o la posibilidad de verte con tus amigos sin necesidad de salir de tu sillón, el fenómeno migratorio empezó a disminuir, los centros fueron vaciándose poco a poco y las áreas rurales comenzaron a repoblarse. Nueva York estaba tan vacía que una señora juraba haber visto a un Oso Negro tomando agua en el Central Park. Como lo único que no podía fingirse en el ciberespacio era la comida, la profesión de cocineros y agricultores floreció y, para la cena, todos se desnudaban de sus *Apple Vision+*, preguntaban cómo estuvo el día a su familia nuclear y discutían sobre los aromas y sabores que estuvieron imaginándose durante el día.

Exploraciones SF 30 (Para vivir en el colapso)³⁸

Imaginada en compañía de Natalia Zuluaga, Paulina Echavarría y Santiago Mejía

Después de que superáramos la temperatura global que habíamos establecido como un límite seguro, todos los métodos de medición y predicción del clima se volvieron insuficientes. La tecnología yacía impotente frente a las nuevas dinámicas que el planeta estaba adoptando para seguir viviendo con las condiciones que habíamos creado.

El conocimiento meteorológico se convirtió entonces en un conocimiento meteoronómico. Pues entendimos que ya de nada servía posicionarnos como observadores que medían las precipitaciones y la velocidad de los vientos como meros

³⁸ (*Reel* disponible en <https://www.instagram.com/reel/DCPSVycobGd/?igsh=eWNycnA1NTdhdWxz>)

datos en una pantalla, sino que era necesario que interactuáramos de igual a igual con todo el sistema planetario que habitábamos.

Fue así como aprendimos a leer el cielo, y entendimos que una nube gris decía calma y reposo, y que su paso acelerado significaba atención y cuidado. Con su lenguaje el cielo nos conectó y aprendimos a interpretar el estado de salud de la Tierra cuando todos juntos mirábamos hacia arriba.