



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Literatura
Escuela de Pregrado

Dialéctica del Fin

Felipe Ignacio Sepúlveda Barrios

Informe final de Seminario para optar al grado de Licenciado en Lingüística y Literatura
Hispanica con Mención en Literatura.

Profesores guías: Sergio Caruman y David Wallace
Seminario de grado: “Teorías y métodos contemporáneos para el análisis de textos literarios”
Diciembre 2023
Santiago de Chile

A quienes amo.

Future Forever

Björk

♩ = 92

8

15

23

Índice

Presentación.....	5
1. n (distopía) : 0 (utopía) = ∞	11
¿Cómo?.....	16
Utopía.....	19
Distopía.....	25
Porvenir.....	30
Aprehensiones.....	31
2.Mecanización.....	3
3.Fractalización.....	62
4. Dialéctica.....	71
Reflexiones al cierre.....	74
Bibliografía.....	80

— *Reconozco que toda esta especulación es incompleta, inexacta, imprecisa e inútil. Si no dispongo de respuestas reales, es porque todavía no sabemos qué preguntar. Nuestros instrumentos son ineficaces; nuestra metodología, fragmentada; nuestras motivaciones, egoístas.*

— *El sembrado entre las sombras es de una gracia y misericordia que hará brotar flores oscuras, y sus dientes devorarán, sustentarán y anunciarán la desaparición de una era.*

-Jeff VanderMeer, *Aniquilación*.

Presentación

¿Por dónde empezar? ¿Dónde están las palabras? ¿Cómo poder imaginar otro mundo¹ posible? ¿A qué debemos renunciar? ¿A dónde debemos dirigirnos? Las respuestas de estas preguntas revelan la complejidad y la imposibilidad de tejer una estructura que otorgue direcciones certeras y concretas. Lo que acá nos queda solo es imaginar lo imposible y lo incomprensible, por lo que esta investigación estriba en la incerteza de un mundo que se abre como proceso, indeterminado y siempre por venir.

Para proceder a esta lectura será necesario ubicarnos en medio de este experimento donde recreamos la destrucción y la construcción de aquello que es concebido como “mundo”, más allá de las limitaciones representacionales: experimentamos con el mundo como un laboratorio desde sus unidades cuánticas, realizando lecturas fractalizadas de aquello que se puede leer como posibilidad e imposibilidad. a saber, las posibilidades que surgen dentro de lo imposible.

“Importa qué mundos mundializan mundos. Importa qué historias cuentan historias” (Haraway Problema 66). Y por eso, lo que acá pretendemos es la destrucción formal del mundo a partir de las esquirlas que se desprende como sub-productos materiales y semióticos, los cuales nos ayudarán a agenciar este experimento. Siguiendo a Denise Ferreira da Silva, que es quien inspira este movimiento, tomo su “pensamiento fractal” como la cartografía inicial en el cual dibujar este esquema. Además, para esta agencia, voy a desplegar mi premisa guiándome por Ernst Bloch y no de Walter Benjamin, por una decisión meramente cualitativa: todo sobre Benjamin ya está dicho, y en cambio, el esquema emancipatorio sobre la esperanza ha sido secundario en las reflexiones en torno al proceso del mundo. Bloch radicaliza el lenguaje metafórico benjaminiano y nos invita a la búsqueda de un todavía-no como forma de catalizar el presente.

El texto próximo tiene como objeto primario la novela de afrofuturismo estadounidense, *La Parábola del Sembrador*, de la escritora Octavia Butler. Una novela de

¹ Entendemos “mundo” como una red de signos, narrativas y dispositivos que influyen en la comprensión de la realidad material. El “planeta” es una entidad física y biológica diferente al “mundo”.

ciencia ficción distópica y postapocalíptica, publicada en 1993 en Estados Unidos, y traducida casi 10 años después al español. La historia de la novela se sitúa en el 2024, en medio de un proceso de implosión agresiva y degradación acelerada, que paradójicamente, va a permitir la configuración de un tipo de impulso utópico particular, que va a adaptarse, florecer y trasplantarse en lugares siempre peligrosos y adversos. Haciendo de la novela un híbrido entre distopía y utopía: como dos fuerzas que están operando en una misma posición y danzan en formas continuas y discontinuas.

La Parábola del Sembrador se publicó un año después de que ocurrieran los disturbios de Los Ángeles contra la violencia hacia personas afroamericanas. Esta novela se publica en medio de un acontecer global donde las distopías proliferan y hay un cierto pánico que anuncia frenéticamente el fin del mundo, porque el futuro próximo, no solo se vuelve imprevisible, sino también inimaginable (Danowski y Viveiros 40). Es “más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo.” (Jameson ctdo. en Fisher 22), ya que el triunfo histórico del *ethos* cultural del capitalismo, tras la caída de la Unión Soviética en los noventa, trae consigo una estigmatización de las narrativas radicales que apostaban por otro mundo.

Además, la exacerbación de las crisis ambientales, climáticas y sociales van a complejizar aún más el panorama subjetivo y global, ya que la amenaza climática va a tener una ontología mucho más compleja que el apocalipsis nuclear, debido de las conexiones subjetivas que tiene con la agencia humana y su paradójico cronotopo (Danowski y Viveiros). “Estamos presos en un devenir-loco generalizado” (Danowski y Viveiros 41): son tiempos de urgencias, desastres y exterminios; muertes, extinciones masivas y avalanchas de desastres (Haraway 66). Las redes subjetivas evolucionan en un movimiento general hacia la implosión, “capas enteras de la subjetividad colectiva se desmoronan o se repliegan sobre arcaísmos religiosos” (Guattari Tres 9). El mundo se desmorona y ya nadie sabe qué decir respecto a eso. Así la idea del fin del mundo está cada vez más presente en la cultura: nuestras pesadillas comienzan a aterrarnos en plena vigilia, aunque quizá la sensación de estar despiertos es parte de otra ensoñación (Danowski y Viveiros 45-50).

La utopía ha quedado marginada del campo de la *praxis* política. Pero la ciencia ficción va a retomar su vocación utópica, a partir de su inversión distópica, debido a la propia naturaleza anticipatoria de la ciencia ficción en cuanto a género (Jameson 337), “en el preciso momento en el que se suponía que las utopías habían llegado a su fin, y en el que la asfixia

del impulso utópico (...) es en todas partes cada vez más intangible, la ciencia ficción ha redescubierto en años recientes su vocación utópica” (Jameson 340). Porque la utopía va a ser reconfigurada estratégicamente a partir de la inversión de sus estructuras tradicionales: las llamadas “distopías críticas”, que van a exagerar el mundo hacia las contradicciones más grotescas y apocalípticas, en futuros que a veces están a la vuelta de la esquina.

Esto con tal de poder desplegar idearios críticos para dramatizar la atrofía de nuestro tiempo, e imaginar las intrincadas relaciones que constituyen el proceso de mundo, al punto que se vuelve necesario cartografiar las consideraciones utópicas-y-distópicas y mapear estas fuerzas como agentes disruptivos que impactan sobre la realidad cognoscible. Encendiendo la chispa para configurar otros mundos y pensar nuevamente lo utópico, pero desde otras ontologías mucho más peligrosas y violentas.

De manera que, este ensayo tratará de encontrar esos puntos de convergencia y tensión, dispersos fractalmente sobre la superficie que conforma el texto de *La Parábola del Sembrador*, que nos habla sobre cómo el mundo se convierte en un experimento; una potencia abierta para cambiar las cosas e imaginar otros sentidos, que instalan lo que son: multiplicidades contradictorias, indeterminadas y siempre en movimiento.

En búsqueda de una caja de herramientas que nos permitan aprehender el movedizo objeto que constituye *La Parábola del Sembrador*, como un híbrido que oscila entre lo utópico y lo distópico: me dirigiré a mapear distintas líneas que desprenden no solo aquello contenido semántico y literal, sino toda las pulsiones y latencias que organizan el espacio textual, más allá del encadenamiento secuencial de las palabras. Lo que acá buscamos es una figura fractal que está dispersa por dentro y por debajo del texto, desde el material semántico, hasta el esquema formal. Todo aquello que está inscrito como indecible e inefable; en las posibilidades de lo imposible.

En primer lugar, entenderé el texto de *La Parábola* como una unidad analítica, de la que extraeré las secuencias principales que permiten aprehender cómo se mecaniza el planteamiento inicial en torno a la dialéctica. Para luego pasar a un análisis en torno a la fractalización que nos abre hacia lectura multidimensionales, de aquellos materiales dialécticos que se movilizan en todas las direcciones. La dialéctica se presenta de formas microscópicas y globales, anudando el texto en todas las partículas que lo componen,

produciendo una figura fractal. Por lo cual el análisis será realizado con lentes estereoscópicos que nos permiten observar acontecimientos que no se ven a simple vista.

Hablo de la fractalidad, en contra de lo que supondría una estructura lineal. La fractalidad es un patrón que genera interconexiones de elementos como posibilidades infinitas e indeterminadas, permitiendo crear lectura multidimensionales que no encuentran su núcleo dentro de una totalidad, sino que diluye y extravía constantemente el sentido. No hay un punto de inicio ni término; es un tejido cuyo verdadero sentido reside en la textura, en el que la sensibilidad al tacto nos conduce hacia una materia heterogénea que tiene todas sus partes distintas; hecho de nudos que se ramifican y regresan en un tejido continuo. Al contrario de la linealidad, que es estática, continua, irreversible e inalterable.

Este ensayo, en el primer capítulo, muestra un apartado donde expondré los planteamientos y posiciones teóricas que guiarán la lectura posterior. Resumo el planteamiento inicial a partir de una ecuación matemática ($n : 0 = \infty$), la cual me permitirá reducir este esquema laberíntico en una serie de engranajes que se mecanizarán en función del análisis. Junto con ello, voy a mapear de ciertas terminologías y conceptos que requieren ser movilizados en direcciones particulares (utopía, distopía y porvenir): la polisemia asalta como primera dificultad dentro de esta agencia. Pero también la polisemia nos permitirá movilizar el sentido, tanto de ciertos signos particulares, como de las partículas del texto como unidades singularizadas de análisis.

En todo el segundo capítulo de este ensayo, se pone en movimiento esta ecuación matemática y dialéctica. A medida que voy dibujando el plano en el texto está mecanizado, desde el inicio hasta el final, y en el cual se pueden observar distintos componentes que permiten el funcionamiento de toda la máquina textual. Pero también, me detendré en unidades mínimas que demuestran la estructura fractal del texto, contenida hasta en las partículas subatómicas más pequeñas y aisladas.

En el tercer capítulo presento la esquematización fractal del texto, que apuesta a la construcción de constelaciones dinámicas, que nos permiten aprehender su articulación laberíntica. Un proceso que nunca se va a detener y va a conjugar constantemente los referentes. En cada movimiento que se documenta, se va produciendo un nuevo sentido en un

ir-y-venir entre lo utópico y lo distópico, como eje divergentes, pero igualmente convergentes.

En el cuarto capítulo, voy a establecer la relación que tiene con la segunda ley de la termodinámica, como una materia que puede ser usada para comprender la impugnación que comporta el proceso dialéctico, en la configuración de mundos y redes de sentido. Usaré metafóricamente el lenguaje termodinámico para explicar cómo el proceso dialéctico se repliega y se despliega en las junturas del sentido, que va produciendo nuevos sentidos en una suma de subdivisiones ilimitadas.

Así, el ensayo que se presenta a continuación, es un experimento; una cartografía que trata de encontrar las formas en las cuales el mundo se produce de otras maneras, en otras direcciones y con otras coordinaciones espaciotemporales. La idea es entender cómo se puede imaginar y disputar el mundo.

Importa qué materias usamos para pensar otras materias; importa qué historias contamos para contar otras historias; importa qué nudos anudan nudos, qué pensamientos piensan pensamientos, qué descripciones describen descripciones, qué lazos enlazan lazos. Importa qué historias crean mundos, qué mundos crean historias.

-Donna Haraway, *Seguir con el Problema*

*Imagine a future and be in it.
Feel this incredible nurture, soak it in.
Your past is on a loop, turn it off.
See this possible future and be in it.
Hold fort, for love, forever.
We're just momentary vessels.
We're just carrying.*

-Björk, *Future Forever*

1. n (distopía) : 0 (utopía) = ∞ ²

1. n ($n_1, n_2, n_3, n_4 \dots$) corresponde a un orden determinado de la materia, que se puede entender más bien como una serie de valores convergentes.
2. $n = \frac{\text{espacio}}{\text{tiempo}}$
3. n y 0 no son elementos intercambiables, pero sí el orden de su contenido puede variar, como, por ejemplo: $\frac{n(\text{utopía})}{0(\text{distopía})} = \infty$
4. 0 = Es una la sustancia inestable que se forma como agente de extrañamiento sobre n . Por tanto, $n \neq 0$
5. 0 es también una sustancia catalizadora que siempre está en posición divisora.
6. mundo = $\left(\frac{n}{0} = \infty\right) = \infty$
7. $\infty = \text{porvenir}$

Esta ecuación implica construir movimientos aporéticos, ya que n como un conjunto de escenarios que suceden y están por suceder, se divide por 0, que es ese lugar proyectado como un no-lugar: un espacio inexistente o que solo existe en el momento que ya nada existe. La resolución de esta ecuación es una indeterminación, una paradoja: la aporía³. El propósito de esta ecuación es poder leer la disyunción temporal, donde el tiempo se concibe “sin juntura asegurada ni conjunción determinable” (Derrida 31), sofocando el determinismo moderno⁴ y su aspiración teleológica, el cual “el tiempo transcurre en una sola dirección, es

² En matemáticas la división de cualquier número natural por cero, su producto siempre será una imposibilidad. No existe un resultado definido y por tanto es una paradoja: el infinito.

³ Derrida en varios texto habla de la “aporía” en distintos tonos, por tanto es un concepto que a veces tiende resistirse a una significación más concreta, pero se puede comprender como una experiencia interminable de decisión y responsabilidad, como indica Derrida: “La antinomia merece aquí más bien el nombre de aporía, en la medida en que no es una antinomia «aparente o ilusoria» ni una contradicción dialectizable en el sentido hegeliano o marxista, ni siquiera una «ilusión trascendental en una dialéctica de tipo kantiano», sino una experiencia interminable. Esta debe permanecer como tal si se quiere pensar hacer que advenga o dejar que venga algún acontecimiento de decisión o responsabilidad” (Derrida ctdo en Guerrero 76)

⁴ La explicación del tiempo dentro del programa científico kantiano, como una vértebra epistémica de la modernidad, sigue siendo el paradigma de comprensión y organización formal de la temporalidad.

lineal y corre hacia adelante. El cambio es continuo progresivo y lineal” (Levinas 40). De manera que, la aporía rechaza la determinación y se sitúa como un espacio de indeterminación e irrepresentabilidad; no ocurre en un lugar seguro y presente, sino que versa sobre la posibilidad y la imposibilidad de todo aquello que está indeterminado.

Acá se asoma el futuro como un borde difuso; como una serie de itinerarios que perpetúan un desplazamiento hacia lo irrepresentable: erosionan el sentido y tratándolo como un camino laberíntico que conjuga las posibilidades. Entonces sería más sensato no hablar de porvenir, porque pertenece a un lugar que no es nuestro lugar, a un tiempo que no corresponde a nuestro tiempo. Una disyunción incontrolable entre n y 0 ; pero la disyunción entendida como exclusión, también se comprende desde la gramática como alternancia de elementos⁵ (Rocha 118). Entonces al pensar el porvenir desde la disyunción, se puede concebir un movimiento temporal que imbrica dos instantes heterogéneos, como potencialidad de lo posible pero también de lo imposible. A saber: la única posibilidad de lo imposible, de manera que la indeterminación permite consentir la paradoja de un movimiento que se desplaza y bifurca en todas las posibilidades. Al tomar el porvenir, como resultado de la división entre n y 0 , se conjura la concatenación de distintos patrones y posibilidades.

Lo concibe como una forma independiente de la espacialidad, de manera que supone al tiempo como una magnitud universal y unicósmica: “conformando, una sucesión lineal, que se proyecta indefinidamente hacia el futuro. Así en el orden cósmico la creación es un hecho continuo, sucesivo.” (Hernández 145). Concibiendo el tiempo como una unidad independiente y determinada a través de la secuencialidad infinita (pero dentro de un mismo movimiento finito) y en progreso, siendo esta una extensión radical del programa newtoniano y la física clásica. Dice Kant en *Crítica de la razón pura*: “Debido precisamente al hecho de que esta intuición interna no nos ofrece figura alguna, intentamos enjugar tal déficit por medio de analogías y nos representamos la secuencia temporal acudiendo a una línea que progresa hasta el infinito, una línea en la que la multiplicidad forma una serie unidimensional. De ella deducimos todas las propiedades del tiempo, excepto una, a saber, que las partes de la línea son simultáneas, mientras que las del tiempo son siempre sucesivas.” (51). Bloch dice lo siguiente sobre el programa newtoniano-kantiano de la determinabilidad: “La crítica de la razón pura es la descripción del determinismo de la ciencia natural, es decir, del mundo newtoniano que encuentra aquí su reflejo filosófico” (Bloch Despedida 80). Denise Ferreira da Silva en su ensayo: *On difference without separability* (2018), lee el programa kantiano como un núcleo onto-epistémico que logra diseñar un sistema que a día de hoy vigente en los proyectos éticos y epistemológicos, donde la separabilidad y la determinabilidad, como visiones trascendentales para saber el *mundo*, se reúnen a partir de las formas espaciotemporales secuenciales que determinan el entendimiento sobre la mundialidad del mundo (132-133). A pesar de los intentos de la mecánica cuántica y la física contemporáneas, la organización temporal, tal como dice Denise, sigue estando determinada por la linealidad y la secuencialidad.

⁵ La disyunción, en el Diccionario de la Lengua Española se define como “acción y efecto de separar y desunir.” (DRAE def. 1 2022), pero también desde la Gramática, se define como: “relación de alternancia o exclusión entre dos o más términos” (DRAE def. 3 2022)

En este sentido, el porvenir no se clausura ante un desplazamiento totalizante, como un sistema viciado por la destrucción distópica y el escapismo utópico, sino más bien se erige como una válvula porosa que fluctúa la temporalidad; la frontera que se ubica entre la esperanza y la desesperanza. Una disyunción donde ambos polos de la antinomia, que parecen ser excluyentes, trabajan en su correlación y alternancia. Su concatenación conjunta y paradójica ordenan al mundo en una composición infinita, presentándonos un esquema que crea un vórtice y actúa dentro de una proliferación radical de posibilidades y porvenires, producto de una diferencia ($\infty - \infty$): difiere, pero que no difiere de lo que se afirma, sino que difiera para afirmar el porvenir mismo de lo que viene (Derrida Espectros 31).

Y el porvenir se divide hasta el infinito absorbiendo las tres dimensiones temporales: el presente, el pasado y el futuro, pero no como tres dimensiones sucesivas sino como “lecturas simultáneas del tiempo” (Deleuze Lógica 9). Sobre todo, cuando un mundo entero colapsa y transgrede la estabilidad temporal que posibilita el ayer, el presente y el mañana: el tiempo se descompone y cambia cualitativamente, en la medida que todo tiempo se vuelve una tensión anacrónica (Danowski y Viveiros 34), y las operaciones signicas de un código de afectos compartidos son sobrepasadas y guiadas a un camino de desesperanza. Así, el espacio dialógico se vuelve incomprensible y los flujos de enunciación se vuelven inconsistentes (Berardi 351). Al visualizar la inminencia destructiva de eso que concebimos como “mundo”, se nos presenta el porvenir como una re-codificación de todo el universo semiótico y material.

Ya que el ejercicio que propongo no trato de componer una cartografía de otros mundos posibles, sino más bien poder concebir otras posibilidades en las que cartografiar el mundo; otros sentidos para concebir el mundo a partir del porvenir. En el momento en el que el porvenir permitiría una imaginación ilimitada sobre el mundo: una proliferación de los sentidos que subvierte la narrativa del texto moderno y desensambla la temporalidad esencializada en la linealidad (Ferreira 39). En tanto, la paradoja destruye el sentido único y recompone su equivalencia infinita como un devenir ilimitado, infinitamente divisible (Deleuze Lógica 8-9); la línea temporal estalla en flujos perpendiculares y tangentes hasta formar una figura fractal. Por tanto, disocia la relación secuencial empujándonos a una

conjugación de acontecimientos divisibles, como unidades que deben ser captadas a un nivel cuántico⁶ y fractal.

Este movimiento dialéctico, pensado dentro de un presente dislocado y tangencialmente disperso en secuencias aporéticas. Que, dicho en otras palabras: representa la tensión que subyace entre la distopía (n) y utopía (0): se divide en ramificaciones paradójicas⁷, y al mismo tiempo marca su lugar como acontecimiento y juntura de un tiempo radicalmente distinto. Sobrepasando los encuadres universales de tiempo y espacio, en la medida que describen partículas que se entrelazan sin la medición secuencial y determinada. La utopía y la distopía, a pesar de estar en una posición antinómica, funcionan de maneras correlativas en esquemas a veces perpendiculares, en medida que el impulso utópico emerge a partir del espacio eminentemente distópico, y viceversa.

Es por eso por lo que en el cálculo y formulación que propongo, no me es posible leer ambos átomos sin su correlación termodinámica⁸, donde las propiedades físicas que mantienen la utopía y distopía como sistemas que se pretenden cerrados, liberan energías reversibles que fluctúan e impactan dentro de las superficies alternas del sistema que está en oposición. Es decir que, dentro de la ecuación dialéctica, n y 0 aparte de ser extremos antitéticos y opositivos, son constelaciones que confluyen y se integran en interdependencia mutua. La utopía se constituye a partir de la distopía, pero esta no trasciende a la distopía, sino que le subyace y se gesticula de forma interdependiente.

Dicho esto, la relación esencial y contradictoria que tienen la distopía y la utopía, dentro de esta tensión dialéctica, sólo puede existir en el momento que la linealidad es desplazada y las dimensiones totalitarias de la temporalización son resquebrajadas. Porque al

⁶ En mecánica cuántica, se sugiere que los eventos temporales no siguen una línea predecible, sino que se comportan de formas más complejas, indeterminadas y fractales. Siendo este un rasgo característico de todos aquellos fenómenos cuánticos subatómicos.

⁷ La paradoja no es una falsa imagen del pensamiento, ni una limitación cognoscible, sino más bien la representación de una entidad discontinua al funcionamiento ordinario de la representación, que permite presentar lo nuevo y lo diferente sin que sea sometido a una identidad previa (Yébenes 51-52)

⁸ En termodinámica, la relación termodinámica fundamental es generalmente expresada como un cambio microscópico en energía interna en términos de cambios microscópicos en entropía.

dividir al infinito y movilizar la antinomia hasta su desrealización aporética: la linealidad deja de ser estable y se sobrepasa el destino mesiánico que suponen estos dos patrones, separados uno del otro (es decir, concebir la distopía y la utopía como entidades homogéneas, idealizadas y radicalmente excluyentes), en tanto ambas tabulaciones proponen la finalización del tiempo. Pero ahí es donde me interesa apuntar mis armas, cuando se deja de comprender la distopía y la utopía como la realización de la finitud, y más bien se dividen infinitamente como potencias devinientes, irrepresentables e ilimitadas, ya que comienza a moverse como una conjugación de posibilidades sobre las imposibilidades, convirtiéndose en mecanismos que alteran el mundo cognoscible.

¿Por qué? porque creo que es posible imaginar conexiones que exceden la linealidad y la temporalidad universal de la modernidad, en la medida que los aparatos de esencialización espaciotemporal son destruidos y sus esquirlas pueden contribuir a orientar una lectura fugitiva, que nos sorprenda por sus indeterminaciones. Tal como dice Denise Ferreira da Silva:

Renunciar, quizás por un tiempo, a esta vieja obsesión por la representación y la linealidad narrativa y dejarse sorprender por la profundidad de las incertidumbres (Ferreira 23).

Mi idea es poder ramificar un sentido de mundo, en la medida que se vuelve necesario reestructurar el concepto de temporalidad, en tanto el recurso dialéctico contiene cierta fuerza impugnadora que pueda permitir una comprensión cualitativa y más compleja sobre la organización del tiempo, y con ello sobre el mundo. Y a su vez sea capaz de producir otras formas de imaginación: otros sentidos de existencia y otras experiencias de representación y posibilidad. Jean Luc Nancy postula el sentido del mundo como un diagrama infinito de transformación; una división sobre el significado, donde el mundo constituye una multiplicidad de otros mundos; una constelación heterogénea de patrones infinitos sobre determinaciones finitas:

El mundo es la resolución infinita del sentido en hecho y del hecho en sentido: resolución infinita de lo finito. Resolución significa a la vez disolución, transformación, armonización, decisión firme. El mundo es la apertura finita de una decisión infinita: el espacio de la responsabilidad del sentido, y de una responsabilidad tal que nada la precede, ningún llamado, ninguna cuestión. La

responsabilidad se pre-viene y se sorprende ella misma, y así es, el hecho del mundo (128).

Pero ¿cómo?

Eso solo lo puedo responder tomando una decisión cualitativa y desdibujando los patrones sígnicos que instauran un régimen de mundo. Como un giro material en el que se descomponen los grafemas de una materia supeditada a un poder significativo que la sobre determina. Por eso, el -cómo- es posible abordarlo cuando acontece la violencia y se violenta el significativo, produciendo “una absorción del lenguaje en la materia y el colapso de la determinación y las relaciones” (Noys). En este sentido, la estratagema dialéctica encuentra sus armas sobre el lenguaje, pero es transportada desde el lenguaje hacia la materia que tiene la capacidad de violentar un sentido uniforme sobre el mundo, en la medida que la movilización dialéctica empuja al lenguaje a re-escribir los subproductos materiales de esos significantes confinados.

De manera que, la estructura interrogativa sobre el -cómo- presupone un desplazamiento de la relación formal, a pesar de que este esquema sólo puede gestarse en el lenguaje porque desfigura la demarcación categorial coercitiva de ciertos significantes totalitarios: se desplaza al momento que permite reavivar una imaginación sobre la forma y la materia, y difumina la sobredeterminación secuencial del tiempo y el espacio. Por tanto, este texto tratará de buscar esas líneas de fuga donde la finitud deviene en lo infinito.

Entonces la pregunta, ¿Cómo? se proyecta en las piezas y fragmentos que voy dibujando sobre este texto: lo que voy a proponer es una operación para revelar otros horizontes de posibilidad, otras formas de comprensión espaciotemporal y con ello, otras conjugaciones sobre la sintaxis del mundo. No solo de buscar otra formalización sobre el sentido del mundo, sino la aceptación de la paradoja y la indeterminación como posibilidades para imaginar y pensar otras formas de caligrafiar, ilustrar y cartografiar el mundo. Es por eso que la aporía como resultado de esta operación dialéctica, busca proporcionar la heterogeneidad del porvenir mismo sobre el mundo, donde “La heterogeneidad (...) se deja abrir por la fractura misma de aquello que viene o queda por venir” (Espectros 47).

Guiado por la *Parábola del Sembrador* de Octavia Butler, me dirijo a delinear todas las piezas que puedo ofrecer para construir este esquema; trenzar las imposibilidades; desanudar el tiempo en conjugaciones y trasplantes sintácticos para nuevos sentidos (Haraway 170). Postularé una lectura sobre *La Parábola* como una fabulación especulativa⁹ que toma esta dirección y agencia distintos procesos, determinados por puntos semánticos y formales particulares. En la lectura que propongo voy a proyectar la fórmula dialéctica y la tensión infinita, como negación de la finitud: la aporía subyace y moviliza el mundo, donde el porvenir deviene múltiple y desestabiliza los nudos de un código que niega la posibilidad infinita y repite un itinerario de formas finitas y concluidas. Dice Donna Haraway: “En las novelas de *Las Parábolas* (...) enseña que las semillas de la vida sobre la tierra pueden trasplantarse, adaptarse y florecer en todo tipo de tiempos y lugares inesperados y siempre peligrosos” (Haraway 185).

Entonces ¿Cómo empezar? ¿Cómo juntar todos los puntos y líneas de una constelación infinita? ¿Cómo hablar de una dialéctica sin capturarla en el vacío? “Se nos pide (tal vez se nos prescribe) que nosotros vayamos al porvenir (...), sin concepto ni garantía de determinación, sin saber, sin o antes de la sintética junción de la conjunción o de la disyunción” (Derrida 43), entonces ¿el porvenir vendrá hacia nosotros? Voy a darle vueltas sin tener todos los medios que establecen la infinitud de lo que está porvenir. Por eso hablo de utopía y distopía, no como modelos monolíticos sino como las huellas y vacilaciones impermanentes de la materia y el sentido del mundo; sin tiempos, ni espacios, sin mundos y orden; en el instante de la inminencia y la inmanencia, se inclina el porvenir a lo que queda por descubrir como un advenir sobre la (in)consistencia de un tiempo unidimensional, que ha sido privado y confinado a la finitud.

En tal caso, la novela, *La Parábola del Sembrador*, comprende un híbrido abierto entre utopía-distopía, en tanto el espacio de significación no está cerrado a un contenido sin forma, sino que la superficie está en constante cambio y desplazamiento hacia nuevas fórmulas sintácticas, tanto en la forma como en el contenido; se pliega un sentido sobre otro

⁹ Una “fabulación especulativa” es un término que acuña Donna Haraway en *Seguir con el Problema*, que refiere a la capacidad de contar historias, crear ficciones que exploren el futuro y formas alternas de existencia. Es la narración de mundos especulativos y mundos posibles reconociendo la propia complejidad de narrar historias en lugares adversos, devastados y en extinción, pero haciendo florecer un tipo de imaginación que actúa con responsabilidad y recompone un mundo destruido (Haraway 33-35).

en una colaboración sinérgica entre el sentido y el sin-sentido, entre el lugar y el no-lugar; una confrontación dialéctica, pero también correlativa. Bajo esta premisa puedo entrar a juntar (y conjugar) todas las piezas, que guardan un horizonte en expansión y no cierra las nociones de utopía y distopía dentro de patrones unidimensionales, sino que al contrario, las abre y negocia su complejidad a partir del enfrentamiento y encuentro. La utopía se despliega en el texto y significa bajo distintos ensamblajes, cargado de problemáticas y enredos de temporalidades y espacialidades. En contraposición, la distopía conforma un paisaje de violencia indescriptible y comporta una desmultiplicación del sentido que deviene en un sin-sentido, es decir el colapso del sentido del mundo, de la espacialización y el tiempo:

Un mundo finaliza cuando los signos precedentes de la metamáquina semiótica se hacen indescifrables para una comunidad cultural que se percibe a sí misma como ese mundo (Berardi 351).

El sentido va desplegándose y replegándose en distintas direcciones, donde lo utópico y la distópico se comportan como fuerzas devinientes y no estáticas. En este punto, resulta problemático si no salta a la vista el desajuste que formulo, en el que ambas nociones no son concebibles por sí solas, sino que funcionan en líneas paralelas y codependientes que extravían constantemente su síntesis. El factor que define este ensamblaje, es su composición paradójica, donde el porvenir resuelve la disyunción antinómica entre lo distópico y lo utópico, como estructuras que subyacen y movilizan el sentido del texto.

De allí que los nodos de este grafo comportan distintos ejes conceptuales, a partir de movimientos de significación que devienen a múltiples formas que otorgan sentido. Como también a representaciones que dentro del texto resultan indescriptibles y solo la confianza del lector sobre este cálculo, puede re-dibujar su sentido. Aunque dentro de esta agencia, el campo de conceptualización no está reducido a un orden prescriptivo, y por lo mismo se me hace necesario mapear una frontera, en el cual esta formulación pueda responder a pequeños vértices que guiarán la escritura de este texto. Contra lo que supondría una totalización de ciertas terminologías y conceptualizaciones; trataré de abrir la lectura e integrar más nodos a la comprensión de este esquema laberíntico.

Utopía

En primera lugar, la utopía deriva del griego *οὐ* (no) y *τόπος* (lugar), revelando su significación literal como “no-lugar”. Un neologismo acuñado por Tomás Moro en el siglo XVI mediante la publicación de su obra *Utopía*, que va a derivar como prototipo fácilmente identificable, en un caso de lo que se llama “monogénesis”: el cual una obra constituye el modelo para un género, pero también, a partir de esa obra se definirán obras anteriores a ella (Trousson 27-29). Desde una perspectiva general, resulta posible construir una definición de lo utópico como género literario, a partir de los modelos y estructuras que autoriza la obra madre, en la que se comprende la utopía como “imaginación de otro mundo” (Trousson 26). Pero los medios narrativos se vuelven más complejos a medida que el género comienza a ramificarse en subgéneros, y del cual acabaría separándose del viaje exótico hacia otro lugar perfecto. Constituyendo así, una serie de imaginaciones y paradigmas, que en algunos casos pueden resultar contradictorios entre sí

Pero esto sirve para acercarse hacia una primera definición de utopía. Pero a poco que se intente definir, su sentido se escapa y asaltan una serie de conceptos heterogéneos que van a complejizar, aunque se comienzan a gestar ciertas nociones convencionales entre los hablantes (Trousson 35), “en general lo utópico será sinónimo de quimérico, irrealizable, al ser el utopista el que pasa por alto a la vez la realidad humana y la dinámica social” (Trousson 35). Pero el esquema se complejiza al abordar lo utópico como pensamiento y mecanismo en el cual las definiciones se van a impugnar bajo otros preceptos, ya no solo literarios. R. Ruyer identifica esta separación entre el género utópico y lo que llama “el modo utópico”:

Una distinción esencial entre el *modo utópico* y el *género utópico*. El modo utópico es la facultad de imaginar, de modificar la realidad mediante la hipótesis, crear un orden diferente de la realidad y paralelo a ella. En otros términos, consiste en modificar un conjunto de axiomas, y por tanto, en este caso, en cambiar el mundo (Ruyer ctdo. en Trousson 42)

En este sentido se me dificulta aún más hablar de la utopía por su ambigüedad y polisemia, e inclusive porque esta separación entre el “modo utópico” y el “género utópico” va a ser muchas veces inestable y ambigua. Ernst Bloch va a concebir la utopía mucho más

que la suma de textos individuales: postula una “función utópica” que rige todo lo orientado al futuro en la vida y la cultura; y lo abarca todo” (Jameson 15). Por tanto, el concepto se vuelve aún más difuso. Pero iniciaré desde su gestación primigenia: La utopía es una posibilidad¹⁰ que exige el forjamiento de un paradigma totalmente nuevo, tal como dice José Esteban Muñoz en *Cruising Utopia* (2009): “el aquí y ahora es una cárcel. Frente a la representación totalizadora de la realidad del aquí y ahora, tenemos que esforzarnos por imaginar y sentir *un entonces y un allí*” (29). Pero antes de llegar a esta premisa, asalta la dificultad porque esto no precisa mucho, al contrario, abre la significación hacia la multiplicidad, y por tanto, resulta fallido tratar de trazar un sentido que no sea aceptar que no existe un sentido específico, porque la utopía se comporta como un entramado de distintos patrones de significación: desiguales, polisémicos y algunos incluso contradictorios entre sí.

Karl Mannheim aproxima un primer método de comprensión, a partir de la relación entre utopía e ideología como tratamiento hermenéutico, en el que, tanto lo ideológico como lo utópico demuestra una proyección y realización a partir del medio social. A pesar de la contradicción inherente de ambos conceptos, desde el punto de vista de su intencionalidad y funcionalidad social, se logran asociar de alguna manera (Neussüss 18):

Es común tanto para las ideologías como para las utopías el hecho de que tanto unas como otras son visiones de la realidad social determinadas posicionalmente, y, por lo tanto, particulares. En el sentido del concepto de ideología “total y general” también las formas de la mentalidad utópica son ideologías (Neussüss 19)

Sin embargo, la diferencia entre ambas estriba en su orientación y (in)determinación espaciotemporal, donde la utopía no se ve determinada por su intención, sino por el resultado de su apariencia, porque no es la veracidad lo que puede constituir el resultado de la utopía: su intención está guiada hacia el futuro en correlación con el presente. Y aquí es cuando,

¹⁰ Sobre la posibilidad, dice Bloch: “la posibilidad puede definirse como determinación parcial. Las condiciones tienen que estar dadas, si no, no es posible. Algunas condiciones deben darse, pero no basta para hacer la entrada probable o inevitable. La posibilidad es en parte determinación: una realidad en la que estamos, en la que vivimos y en la que caben todos nuestros sueños, solo en ella se encuentran su lugar y no mueren ahogados *ab ovo*” (Despedida 41).

según Neusüss la relación que establece Mannheim, entre utopía y distopía es problemática, y en la cual una se opone a la otra, como parte de una relación excluyente y de la cual una no deriva de la otra. No son capaces de presentarse como similares porque si se subordinan, la utopía pierde su polisemia (Neusüss 22), ya que la secesión entre la imaginación utópica y la relación empírica que pretende la ideología: la utopía toma forma como emergencia sobre la temporalidad en su mecanismo de transición histórica, dice Jameson, y en el modo que esta ruptura permitiría la diferenciación radical de el momento “utópico”, hace que sea imposible de imaginar (Jameson 108).

Para Bloch el principio de similitud que expone Mainheimm es el punto de oposición principal que permite acercarnos hacia una definición de lo utópico, ya que la diferencia de la utopía y la ideología versa por la capacidad representacional dentro del medio social (Bloch 48). La ideología son representaciones que los medios sociales reflejan (Vázquez y Rojas 10), por su parte, las utopías son representaciones pertenecientes a grupos que dinamitan el esquema social y material, mediante “un sueño” que no siempre está en suspenso, aunque mantiene su ausencia en forma de latencia. Y esta característica mina la relación marginal que pueda tener ambas conceptualizaciones, ya que vuelve al binarismo opositivo de antaño de la metafísica occidental: el juego dicotómico entre la presencia/ausencia; la utopía está ausente y la ideología sólo puede existir en presencia.

En este sentido, lo utópico se presenta como paradójico y eso deja constancia nuevamente de la problemática inicial: no hay definición certera. Por tanto, para poder trazar líneas de comprensión respecto a lo utópico, Bloch otorga prácticas en las que se puede aplicar lo utópico como función y no se concibe solo como una fantasía escapista. Es decir, Bloch va más allá de la formulación fantástica (y social) de las utopías, como el texto primigenio de Tomás Moro. La utopía, en ese caso, siempre encuentra “una derivación de un acontecimiento histórico” (Mumford), dice Bloch: “Sin un itinerario social tampoco pueden ponerse en marcha las utopías, y de que su conexión con el entorno nunca estuvo por completo ausente” (Despedida 36). En *El principio de la esperanza*, comprende lo que denomina como “impulso utópico”, como una agencia que es casi omnipresente y rige las orientaciones hacia el futuro; abarca todo, desde las actividades culturales hasta los espacios reprimidos y ocultos del individuo. En el que diversas metáforas alegóricas se infiltran en la vida cotidiana y actúan en un sustrato consciente e inconsciente (Bloch Principio 6).

Bloch me permite jugar y desplazar lo utópico, de modo que lo utópico mantiene su carácter polivalente y polisémico, a partir de un cálculo en el que la temporalidad necesita ser redibujada, y el impulso sobre la utopía pasa por criticar el ideario totalizante que yace sobre el presente (Muñoz 30). Esto mediante un giro material y crítico sobre la utopía, el tiempo, la forma, el espacio y la sintaxis del mundo. El cálculo de Bloch, interpreta y usa la lectura sobre la temporalidad como armamento para luchar contra la codificación devastadora de un sentido de mundo, que establece como única forma el “aquí y ahora” (Muñoz 46) apuntando a Kant y a Hegel, donde el mundo se concibe como “un mundo de repetición o del siempre-lo-mismo; es un alcázar de fatalidad” (Bloch Principio 4) De modo que este movimiento exige amputar a Kant de la ecuación formal sobre el tiempo y el espacio.

Junto con eso, reconoce la “función utópica de la esperanza”, cuando se admite algo más que la falta, y en el que emerge la esperanza como una guía de reconstrucción emancipatoria. Ya que este cálculo orienta la utopía como una *praxis* tanto de la existencia empírica, como de la traslación y desplazamiento hacia otro espacio latente, que corresponde a ese “no-lugar” que guarda en un tiempo-espacio “todavía-no-consciente”:

Lo que se desea, lo que se ambiciona, todavía no está dado. No solo mi recorrido hasta ello no está completo, ni siquiera ha comenzado, sino que ello mismo no está completo, tal vez ni siquiera ha comenzado. (...) un verdadero todavía-no-ser, una novedad que ninguno ha visto todavía (...). No se ha originado a pesar que pueda existir en estado de latencia (Bloch Despedida 32).

En tal caso, no se trataría de un esquema lineal, sino más bien uno en el que la temporalidad pasa a ser un arma metodológica en el cual se subvierte la inmovilidad del presente; no se proyectará únicamente hacia el futuro, sino que está aquí y ahora. Por tanto, la presencia de la utopía en estado de latencia abre un espacio de preeminencia, que re-dibuja el horizonte y la superficie material; neutraliza dividiendo (dinamitando) al presente, en la medida que su pertenencia vale por su función y no por su esquematización¹¹. La utopía es un agente que violenta la estructura temporal y espacial, la “traspasa” como dice Bloch (Principio 4).

¹¹ Al contrario la ideología, que existe sólo por medio de su esquematización.

Lo todavía-no-consciente, no corresponde solo a una espacialización ontológica, sino también material: lo todavía-no-consciente, es el lugar que todavía-no-es, un espacio indeterminado y del cual se asoma su posibilidad (Bloch Despedida 41). Este movimiento nos trae de vuelta hacia la infinitud, ya que el futuro cuando se enmarca en un lugar de indeterminación lo resitúa en el ahora y en el porvenir. Por tanto, no está emparejado como un no-lugar irrealizable, sino como un no-lugar espectral¹². Está presente pero solo en una forma que no puede percibirse; está, pero al mismo tiempo no lo está; irrumpe violentamente en la realidad a partir de su aproximación (y proyección) hacia otro lugar en el tiempo. Lo utópico, en ese caso, divide el tiempo-espacio para asomar un impulso hacia otro estadio material, “Bloch también agudiza nuestra imaginación crítica con su énfasis en la esperanza” (Muñoz 30). Porque niega, contradice, y genera resistencias alternativas a un espaciotiempo determinado, articulando otras posibilidades que aún no son, pero que pueden llegar a ser.

La utopía en ese caso funciona como “máquina” que va-y-viene, con mecanismos reterritorializantes y desterritorializantes de la realidad, que dividen y multiplican la determinación espaciotemporal. Aunque también su posición se asemeja a la de “espectro” que atemoriza el -aquí y ahora-, porque “no se sabe: no por ignorancia, sino porque ese no-objeto, ese presente no-presente (...), no depende ya del saber” (Derrida Espectros 20); no está vivo ni muerto, sino que está ahí esperando su momento, como posibilidad y como válvula que imagina el futuro. Pero la utopía también implica un peligro, dice Bloch (Despedida 53), puede frustrar la esperanza, y con frecuencia la utopía es propensa a su frustración (Muñoz 42), pero es un riesgo que se debe correr, en el sentido que la utopía está constantemente desplazándose y reimaginándose, y en ello radica su precepto sujeto a una transformación infinita, moldeable y crítica.

¹² Sobre la “espectralidad”, dice Derrida: “El espectro es una incorporación paradójica, el devenir-cuerpo, cierta forma fenoménica y carnal (...). El espectro se convierte más bien en cierta “cosa” difícil de nombrar: ni alma ni cuerpo, y una y otro. Pues son la carne y la fenomenalidad las que dan al espíritu su apariencia espectral, aunque desaparecen inmediatamente en la aparición, en la venida misma del (re) aparecido o en el retorno del espectro” (Derrida Espectros 20)

“Está directamente relacionado con lo frustrable” (Puede 167), dice Bloch en el breve texto: *¿Puede frustrarse la esperanza?*¹³. Bloch abre una constelación en donde la esperanza, como materia prima de lo utópico: no puede dejarse llevar por un impulso extraviado y ciegamente escapista, porque la pura ensoñación y esperanza, *per se*, estará y tendrá que frustrarse; debe frustrarse porque no está pactada como modelo estático sobre el mundo percible, al contrario, se encuentra abierta hacia el cambio y no se cierra ante un margen establecido. Está ahí en suspenso, en un todavía-no que se modifica constantemente porque el mundo solo es concebible en cuanto a proceso, dice Bloch (Bloch en Gómez 167), y por tanto “lo utópico” tiene que ser impactado constantemente por los cambios y transformaciones que se presenten y que incluso pueden llegar a obstaculizar la utopía.

Entonces el mandato es asumir los peligros que implica el impulso utópico. No se trata de escapismos de otros tiempos y otros mundos, sino una apuesta que se dirige en un camino totalmente opuesto, como expresa José Esteban Muñoz:

No es simplemente desviarse del presente. No nos podemos permitir esa maniobra, y si pensamos que podemos, nos hemos resistido al presente en favor del sinsentido. El presente debe ser conocido en relación con los mapas

¹³ Este texto, recopilado en: Gómez Sánchez, Carlos (ed). «5. Ernst Bloch: ¿Puede frustrarse la esperanza?» en: *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. España, Alianza Editorial, 2002. Corresponde a una lección inaugural en la Universidad de Tubinga, en noviembre 1961, tras el levantamiento del muro de Berlín en agosto de 1961 y que Bloch ve con escepticismo, ya que consolidaba la deriva totalitaria del estalinismo; la utopía volvía a ser frustrada por el extravío y cierre de la esperanza. Este episodio lo obligaría a exiliarse de la RDA y residir en Tubinga en la RFA. A Bloch se le acusó en los círculos intelectuales de la Unión Soviética de ser un revisionista con posturas idealistas y cercanas a la teología, que contradicen la postura oficial de lo que se concibe dentro del espacio académico y estatal de la URSS como “materialismo dialéctico”. Bloch re-ajusta el materialismo dialéctico bajo otros preceptos que iban en contra de lo que establecía la lectura estatal, al punto que fue perseguido intelectualmente, su esposa, la arquitecta Karola Bloch fue expulsada del Partido Socialista Unificado de Alemania, sus estudiantes y colaboradores son encarcelados, otros son bloqueados de las universidades si no suscriben la condena contra Bloch, algunos son obligados a huir de la RDA (Krotz). Este texto viene a representar el cierre del socialismo soviético a la utopía, un cierre guiado por un muro, pero además un cierre epistemológico donde el principio transformador de lo “utópico” se ve claudicado ante un aparato ideológico desplegado, tanto en las plataformas intelectuales, como en distintos medios represivos de la Unión Soviética. La esperanza dice Bloch, puede frustrarse y en el caso soviético, fue frustrada, confinada y guiada a un camino de autoritarismo: fue encerrada con un muro.

temporales y espaciales alternativos que provee una percepción de mundos afectivos del pasado y del futuro (72).

La función utópica que postula Bloch permite tomar una consideración sobre la utopía como un mecanismo, no como un referente lejano en el espacio-tiempo, ya que la esperanza como componente primario de la función utópica, permite organizar y dibujar una superficie activa y transformadora que pone sobre nuestras manos la posibilidad y el porvenir: “La posibilidad objetiva-real rodea la realidad existente como un gran mar infinito con realizaciones posibles que, por así decir, están en nuestra mano” (Bloch Despedida 75). Esto nos exige estar atentos ante una materia que está en mutación permanente, donde se tiene que establecer una realización meditada entre el ahora con el mañana, entre la esperanza y la desesperanza; “lo utópico, por supuesto, con todos sus grados diferentes, con sus peligros, con sus riesgos, crece él mismo con el crecimiento del hombre” (Bloch Despedida 74).

La función utópica como componente que mecaniza lo “todavía-no-consciente”, desestabiliza la matriz espaciotemporal. Porque la idea de Bloch es que la utopía es parte de un esfuerzo psíquico contra las barreras onto-epistemológicas del presente; una hermenéutica sobre los modos de vivir y pensar más allá de lo que acontece aquí y ahora, pero no desprendiendo totalmente de esa temporalidad y espacialización, sino que la desarticula, la fragmenta y la descompone, para volver a cartografiarla bajo otros preceptos de origen y destino, tanto del “aquí y ahora” como del “allá y tal vez”. De esta manera, la utopía es un movimiento que existe solo por medio del cambio. Su vocación está contenida en la incertidumbre, en contra de lo que serían los dogmatismos onto-teo-teleológicos de la escatología y la soteriología.

Distopía

Lo distópico emerge justo en ese momento en el que la utopía parece haber desaparecido, como oposición reactiva que imagina las posibilidades desde la destrucción y se abren líneas de fuga que re-configuran el impulso utópico. Un abordaje radical que revierte al mundo y lo propone a partir de su destrucción, porque lo presenta desde una transición regresiva hacia el fin; la desesperanza inunda el horizonte subjetivo, el fin se presenta como un escenario inminente y el presente explota en cada una de sus esquinas. El futuro se vuelve

un lugar temible y es más fácil pensar en el fin del mundo que en el fin del capitalismo (Jameson ctd. en Fisher 13).

De manera que el surgimiento de la distopía como género literario, se puede documentar en un punto específico en el cual la utopía comienza a perder espacio tanto en la literatura como en la *praxis* política, posterior a las dos guerras mundiales y al alzamiento de los totalitarismos europeos. Porque “este resurgimiento fue en realidad una transformación que tuvo que pasar por la destrucción de la escritura utópica, tal como se la conocía para poder preservarla” (Baccolini 15). En este contexto se publican tres novelas que van a dar el nombre al género literario: *Nosotros* (1920) de Zamiatin, *Un mundo feliz* (1939) de Huxley y *1984* (1949) de Orwell, donde se van a negociar las estrategias conceptuales de la utopía como idearios críticos motivadas por un pesimismo utópico, en el sentido que obliga a enfrentarse con elementos autoritarios e ideológicos presentes en la sociedad (Baccolini 17), En este período, el género distópico se va a caracterizar por presentar sociedades alienadas, bajo Estados totalitarios casi omnipotentes que controlan al sujeto a niveles conscientes e inconscientes, tradicionalmente en escenarios sombríos y deprimentes con poco espacio para la esperanza (Baccolini 20).

Pero durante la segunda mitad del siglo XX, el género se va a ramificar en patrones mucho más diversos y heterogéneos, sobre todo durante los años 80 y 90 se consolida un discurso oficial que proclamaba el fin de la historia y celebraba simultáneamente el fin de la historia. Claramente el fin del sueño social radical y el logro de una utopía instantánea del mercado” (Baccolini 20). En este contexto, los años Reagan-Thatcher, el auge neo-conservador, la crisis climática, la violencia policial en contra de las personas afroamericanas, el alzamiento de movimientos religiosos, neoreaccionarios y fascistas: se hace “más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo, porque “el fin del mundo es uno de esos problemas que según Immanuel Kant la razón no puede resolver” (30), entonces deviene en un desvarío angustiante que imagina al mundo en la peor de sus posibilidades, en el que el tiempo, como indica Danowski y Viveiros de Castro, no solo está acelerándose, sino que todo lo que se puede percibir, sentir y decir sobre la crisis, se vuelve por definición anacrónico y desfasado (34).

Pero, a pesar de la estigmatización de los impulsos utópicos, durante este período, la ciencia ficción va a volcar su vocación utópica a través de su inversión, lo distópico, pero ya

no concebido únicamente como Estados totalitarios como en las distopías clásicas de Orwell y Huxley. El distopismo comienza a ser desplazado en distintas direcciones, formas, medios de proyección (cine, arte, literatura, música, diseño, arquitectura, etc.) y contenidos, que van desde los aspectos ecológicos, tecnológicos, raciales y de género, hasta la construcción de universos paralelos, interestelares e imperios galácticos. Y en este punto, se publican una variedad de textos que van en esta línea: *Parentesco* (1979) y la serie de *Las Parábolas* (1993-1998) de Octavia Butler, *El Cuento de la Criada* (1985) de Margaret Atwood, *Una Mirada a la Oscuridad* (1977) de Philip K. Dick, *Los Desposeídos* (1974) de Ursula K. Le Guin, *Dune* de Frank Herbert (1965) entre otros.

Es por eso que la distopía es un movimiento estratégico que contiene a la utopía por negación, y del que la utopía puede emerger a partir de su propia contradicción, encontrando un camino fértil (aunque estrecho y obstaculizado) en el que imponerse. Como un ejercicio de experimentación sobre el mundo que se descompone por múltiples fracturas. Jane Donawerth, encuentra en la distopía y la utopía elementos correlativos y que no son excluyentes del todo, porque “las fronteras de la utopía y la distopía como géneros no son rígidas, sino permeables: estas formas absorben las características de otros géneros, como la comedia o la tragedia” (Donawerth en Baccolini 29).

Pero lo que propongo acá es comprender la distopía no solo como un género literario, sino como mecanismo que concibe al futuro como una amenaza; es el fin sentido del mundo, no así el fin mesiánico que anuncia la escatología. De manera que lo distópico más allá de la construcción de un apocalipsis especulativo, se puede comprender como un camino en el que las posibilidades están sometidas a una relación que desestabiliza el lenguaje y los códigos socialmente compartidos (Berardi 352), presentando el final del mundo como una situación ineludible. Porque el fin retorna a este paisaje de manera secularizada, en el que el apocalipsis se sitúa (generalmente) en el presente del mundo y está constreñido a manos del calentamiento global, la crisis ecológica, el alzamiento del fascismos y los arcaísmos religiosos, la inteligencia artificial, la vigilancia algorítmica, las tecnologías *cyborg* o cualquier situación de destrucción y degradación subjetiva que está provocadas por el humano y los efectos antrópicos de este sobre el ecosistema, (Retamal 11) y no solo de una fantasía de otros mundos y otros lugares.

La distopía, como mecanismo que inunda la realidad cognoscible: encuadra su imagen en futuros puestos en el ahora, que ilustran la incerteza de un caos temporal, como una ontología mucho más compleja que la utopía, ya que comprende las conexiones subjetivas y económicas en el advenimiento de escenarios de destrucción, incrustados en un cronotopo relativo a la temporalidad del aquí-y-ahora. Se sitúa entonces como desestabilización meta-temporal del mundo, pero no en forma de una reconfiguración como lo utópico, sino que demuestra la pérdida de la orientación cardinal y temporal.

Así, ese mundo deja de ser kantiano, y en últimas instancias, esa sustancia llamada “mundo” es el último bastión metafísico en el que se sostiene la existencia (Danowski y Viveiros de Castro 33-35). Al punto, que el tiempo, el espacio y la materia son confinados y capturados a un espacio cerrado que inmoviliza los flujos semióticos y se alimenta de la desesperanza; contiene en sí misma un laberinto para la codificación de los signos que proceden de esa metamáquina semiótica, escenificada (capturada) topológicamente sobre lo real (Bifo 351). En tanto, lo distópico se mecaniza como la degradación de lo utópico. Porque el encuadre distópico no necesariamente implica un movimiento dislocante hacia otro lugar (Baccolini 5), puede partir desde un estado del mundo que mantiene las esperanzas distanciadas de su espacio semiótico, y en ello impera la desesperanza, asociada al fin; a un mundo que está a punto de concluirse.

“Porque el presente se vuelve así, un tiempo restante, no sustantivo, adosado al fin del cual es anuncio, amenaza; tiempo rehén de una razón que siempre refiere a un más allá, el presente se vuelve una epifanía del futuro, su aparición necesaria, y no al revés” (Bottinelli 2)

Y así, la esperanza se vuelve una amenaza y deviene en desesperanza: desesperación, desilusión, desaparición, desintegración, desorientación, desarticulación. Es decir, la destrucción: “Dicen que el pasado se ha ido para siempre, que el futuro no es real, que no hay cambio, que no hay esperanza” (Le Guin 352), porque la desesperanza inmoviliza, en el momento que la esperanza ha sido estigmatizada del campo dialógico: el futuro se desvanece y las redes semióticas se ven comprometidas ante la ebullición del mundo y de las subjetividades que posan sobre él. Resurge la posibilidad del fin, pero no de un solo fin, sino la multiplicación de la finitud, donde “cualquier esperanza no es más que una ilusión peligrosa” (Fisher 26).

Pero también el pesimismo distópico puede ser pedagógico, al abrir una línea en la que la desesperanza puede devenir dialécticamente en esperanza, transformando la superficie distópica como una posibilidad que negocia “una posición estratégicamente más ambigua en algún punto del continuo antinómico” (Baccolini 6), afiliándose a un impulso utópico y confrontando el clima de inmovilidad que supone:

Como ocurre en gran parte de la ciencia ficción (distópica) el protagonista (y el lector) siempre está ya en el mundo en cuestión, irreflexivamente inmerso en la sociedad. Sin embargo desarrolla una contranarrativa a medida que el ciudadano distópico pasa de una aparente satisfacción a una experiencia de alienación y resistencia. Esa estrategia estructural de narrativa y contranarrativa, a menudo se desarrolla a través del uso social y antisocial del lenguaje. (Baccolini 5)

Porque la distopía, comprende un orden finito del mundo, pero también presenta al impulso utópico por negación, porque este mismo requiere un espacio en el que emerger: es la divergencia dentro de la superficie desesperanzadora, que niega y neutraliza el horizonte de la distopía, a partir de un impulso del cual se le resiste. Tal como lo propone Bloch, ya que la utopía está concebida directamente con su frustración y se moldea ante las condiciones materiales en las que se presenta. No es un impulso hecho en otro lugar y otro tiempo, sino que es una dislocación sobre la forma distópica, cuya fuerza y violencia se esquematiza como predicado de algo que está ahí y exige una fractura: la utopía rompe con la inmovilidad distópica: todo pierde sentido y desde la destrucción se crea un nuevo universo semiótico. El trazado distópico está corrompido por una apertura que va a generar el impulso utópico; una línea de fuga que cruza y hace legible la ruptura, o más bien el mundo que está por venir.

Eso es lo distópico: la posibilidad del fin y la amenaza del futuro, que encuentran su germen dentro de nuestra temporalidad histórica. Es el peor lugar posible: porque se concibe como la impronta que adquiere cualquier impulso utópico, pero que dentro del cuadro utópico tiende al silencio y se expulsa de la ecuación habitando en la oscuridad. Negocia sus posibilidades de formas reactivas; siempre está ahí porque el futuro siempre puede ser frustrado y amputado de su potencialidad. Lo distópico está latente y cuando se activa, lo hace tomando la forma de un impulso, al igual que lo utópico, pero bajo otras condiciones y

mecanismos que versan sobre la finitud de las posibilidades. En este sentido, lo distópico concluye el proceso del mundo y lo posiciona en un tránsito irreversible hacia su fin.

Porvenir

Acá la situación se vuelve más compleja, porque a diferencia de los otros dos conceptos anteriores: el porvenir no tiene su raíz como género literario. Sin embargo, tiene un registro textual como objeto mimético de la ciencia ficción, porque “la ciencia ficción, junto con sus subgéneros y formas afines, expresa una apuesta respecto del porvenir, en términos de las esperanzas que visibiliza (utopía) y de los horrores que anticipa (distopía)” (Areco 11). Si la mimesis de la ciencia ficción es el porvenir, la dialéctica toma sentido al abordarla desde la dimensión formal de la novela. Pero el problema va hacia un sustrato aún más difuso, cuando se presenta el porvenir a un nivel discursivo y filosófico, porque lo que se pone en juego es el verosímil de porvenir que se hace coherente cuando se establece la tensión dialéctica, que conecta el texto al discurso.

Entonces, la dialéctica se puede declarar desde dos sentidos paralelos, como un registro mimético de la ciencia ficción al representar un tiempo futuro, pero también como el verosímil que es producto del discurso y no de la mimesis, como elemento discursivo que está contenido en la función utópica de la esperanza. Es decir, el pensamiento (e imaginación) que se produce al pensar sobre el futuro en el presente como predicado que se formula en la proyección de otros sentidos del mundo. Al entender esta concatenación bidireccional, la dialéctica se puede percibir de dos formas: como formulación que emana del discurso literario, a partir de sustratos semánticos, formales y discursivos presentes en el espacio textual. Pero también como un cálculo discursivo, compuestos por distintos mecanismos que producen la realidad empírica del mundo y da paso hacia el *novum*, del cual emerge la función utópica de la esperanza, porque “el porvenir se vuelve tarea indispensable cuando la acción y el sentir se encuentran atrapados en el aquí y en el ahora” (Mandraron 47)

En ese sentido, el porvenir en esta línea, es algo que viene incontrolable, inanticipable (Rocha 120), fuera del marco de la determinación y que se erige como una posibilidad de aquello que puede o no venir, “una mesianicidad sin mesianismo, una promesa sin garantías no cerrada por el horizonte, sino abierta absolutamente a la alteridad, a lo radicalmente otro”

(Rocha 123), porque viene, no como un acto inminente que se posiciona en el presente, sino que toma la forma de una interrupción aporética de la presencia, porque lo que está por venir, no está acá aún, es una ausencia: algo que nunca llega y que siempre está porvenir. No se encuentra en el “aquí-y-ahora”, sino en el “allá-y-tal-vez”, en un indeterminado “quizá” y desplazado a un ahora no-presente. Un umbral que no distingue las fronteras espaciotemporales y fluctúa su movimiento dentro de un cálculo indeterminado e infinito.

Todo lo que está por venir tiene la posibilidad de ocurrir, y al mismo tiempo todo lo que se anticipa sobre el porvenir puede no-venir. Ya que el porvenir avanza sobre el proceso del mundo (Bloch Principio 361), aunque este no es el único predicado que dispone su movilización, ya que el porvenir actúa también como contradicción sobre todo lo que-es, apuntando a lo que todavía-no-es, ya que la determinación es una frontera que limita todo lo verificable. Porque todo lo que aún no-es, se abre como una ramificación infinita en un movimiento hacia todo-lo-que-puede-ser; un advenimiento de un proceso que contiene en sí mismo al mundo como una incógnita: el mundo por venir.

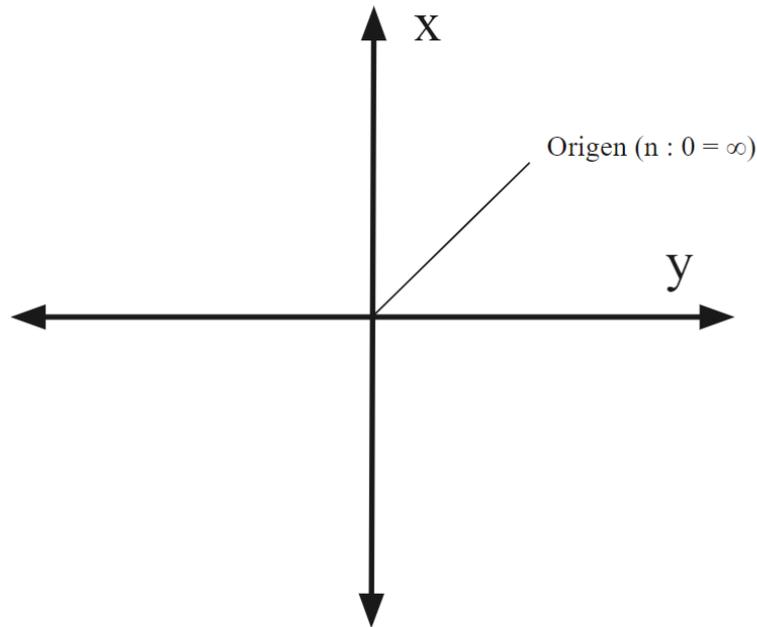
Al punto que, frente al porvenir, lo utópico y lo distópico va reconfigurando sus límites y negociando sus formas, porque no son estados duraderos (Bloch Esperanza 366) es “la alternativa abierta entre la nada absoluta y el todo absoluto” (Bloch 365); actúan como mecanismo de negación que impulsa la variable dialéctica. Porque la latencia del porvenir desestabiliza el presente como un -todo- infranqueable; es el núcleo en el cual se movilizan los procesos del mundo, ya que vierte sobre ello una acción que impacta el orden del mundo; lo que se agita aquí, se precipita hacia adelante, en el futuro (Bloch 352).

Aprehensiones

1. Al trazar las líneas que componen este cálculo, la polisemia se asoma como un obstáculo, ya que la condensación de múltiples sentidos contenidos dentro de una serie de conceptos, puede complejizar la comprensión sobre este esquema. Sin embargo, el contenido polisémico puede ser utilizado a mi favor, en tanto las conceptualizaciones no están concluidas, sino que se someten a una mutación continua. Por tanto, lo que dibujo, sobre todo en los conceptos de utopía, distopía y porvenir: es un camino que pretendo seguir en este texto, no es una conceptualización cerrada y hermética. La polisemia en esta agencia, es un arma que tomo a mi favor

para estar re-dibujando constantemente las fronteras conceptuales y para proyectar el planteamiento inicial: n (distopía) : 0 (utopía) = ∞ .

2. Existe una problemática al abordar estos tres conceptos. La esquematización que propongo para resolver esta contradicción es situar la dialéctica desde dos variantes dentro de un mismo plano. Esto se expresa de la siguiente manera:



X va a corresponder a la dialéctica como registro textual y mimesis de la ciencia ficción, al representar un mundo puesto en el futuro.

Y corresponde al verosímil que es producto de la articulación discursiva, producida como materia prima de la función utópica de la esperanza y no del objeto mimético propio de la ciencia ficción. Es un predicado que se gesta en una formulación discursiva sobre el sentido del espacio, el tiempo y el mundo.

De esta manera, los tres conceptos tienen direcciones bilineales. Lo utópico se puede concebir a partir de su condición y *dispositio* como género literario, que tiene formas, estructuras y mecanismos propios de lo que se ha entendido históricamente como “género utópico”. Pero a partir del *Principio de Esperanza* de Ernst Bloch, lo utópico deja de comprenderse sólo como género literario y articula su significación como un

mecanismo que se encuentra en la realidad, consciente e inconsciente. Lo mismo ocurre con la distopía y el porvenir.

Entonces para resolver esta problemática, comprendo dos formas en las que se presenta la dialéctica, de las cuales no se convierten en conjugaciones alienantes, sino más bien que se yuxtaponen, porque ambas direcciones son correlativas y conviven dentro del análisis textual. Por eso está esquematizado como dos líneas que existen dentro de un mismo plano, que tiene un punto de origen en común.

3. Un fractal es una figura geométrica imposible, que no puede ser representada en un plano de dos dimensiones. Entonces, solo la confianza del lector sobre la geometría de este texto podrá develar la materia que reside en él y que permiten este experimento.

2. Mecanización

Paradise
World without end
Hopelessness
Sinks into the earth

– Anohni, *Paradise*

Un fuego rojo y áspero: el mundo se quema.

El desastre ha forjado una especie de intimidad donde ya nada se puede ocultar, porque aquí el desierto se extiende donde nadie parece percibirlo; no puede ser más que una avanzada sobre el fin del mundo. El mundo se abstrae y se vive como si no existiera mundo; cada uno sabe cómo atenerse en la gran superficie del mundo: limita su conjugación y sus palabras, porque ese fue el primer mundo en caer y el último mundo en aparecer. Los insectos y otras especies son solo fósiles acumulados en la tierra, los océanos son ácidos, la locura fundamentalista se propaga, la democracia es el último bastión de un mundo anterior, los antagonismos del pasado se contradicen aún más: ricos y pobres, hombres y mujeres, blancos y negros, amos y esclavos. Parece no haber principio ni fin, porque el tiempo se perdió. La distopía de otros lugares y otros tiempos parece estar aquí.

Este es el cuadro y la movediza articulación que expone la novela *La Parábola del Sembrador*, de la escritora de ciencia ficción y afrofuturismo estadounidense Octavia Butler. Encuadra el desastre de un mundo en ebullición que desaparece de la superficie semiótica; la consistencia del mundo se evapora. En medio de este escenario comprometido en la violencia, se nos presenta a la protagonista, Lauren Oya¹⁴ Olamina, una niña afroamericana

¹⁴ El segundo nombre de la protagonista: “Oya”, contiene un simbolismo que nunca se llega a decir en el texto. Oya es una deidad Orisha de la religión Yoruba: un grupo etnolingüístico originario de la África Occidental, a través de los procesos de esclavización y las diásporas presentes en América Latina (principalmente Cuba y el Caribe), se ha extendido la influencia por medio de una hibridación sincrética. La deidad Oya, refiere a una Diosa de las tempestades, del renacimiento y la reencarnación, también es percibida como la divinidad de la muerte y del tiempo. Uno de sus varios nombres mitológicos es “Oya-ajere” que significa “portadora del fuego” (Reese)

de 15 años, que sufre lo que se llama el síndrome de “hiperempatía”, la cual la hace compartir el dolor y el placer tanto de humanos como de animales, aunque “últimamente no ha habido mucho placer que compartir” (Butler 203). Es hija de un pastor bautista y vive junto a su familia en la ciudad de Robledo en Los Ángeles, rodeada por un muro que separa a ella y a su comunidad del caos exterior, que se encuentra en un deterioro progresivo, en el cual las redes subjetivas se ven comprometidas a una fragmentación e implosión agresiva, exacerbada por la violencia y degradación social.

La superficie distópica aparece en el texto como un lugar que no encuentra salida a la decadencia, manifestando el miedo a la esperanza y contra la esperanza; una topografía postapocalíptica, donde “el miedo se da como máscara subjetivista y el nihilismo como máscara objetivista” (Bloch Esperanza 27). Forjando así, un espacio lamentado, desesperanzador e imposible de transformar que niega el paso al futuro: al *novum* (Bloch Esperanza 28). El muro que protege a su comunidad simboliza un confinamiento: “el muro del barrio es una presencia inmensa que acecha cerca de nosotras. Para mí es como un animal agazapado, quizá a punto de saltar, más amenazante que protector” (Butler 8): representa una protección frente al mundo, pero también en una prisión (Miller 349), ya que separa el espacio en dos: lo que está por fuera y lo que está por dentro. Lo de adentro se muestra contenido, ordenado y en contra del creciente deterioro entrópico de lo de afuera, donde claramente el amurallarse permite la sobrevivencia, pero esa sobrevivencia confinada no está encaminada hacia ningún lugar: no tiene salida alguna, como expresa Lauren: “¿Qué significa si tienes la puta suerte de vivir en un callejón sin salida rodeada por un muro?” (Butler 61).

Así, el muro se presenta como una estructura que imposibilita el cambio, porque de alguna u otra forma ignora lo que acontece en el exterior y instalando una narrativa fantasiosa, que permite estar en el mundo sin ser del mundo¹⁵: un pensamiento estático que incita a conformarse con los causantes del miedo y prescribir la esperanza, estableciendo una relación de “costumbre” con el entorno catastrófico. Allí donde la catástrofe se normaliza y cuyo único valor reside en que se vuelve inalterable, inexplicable e inentendible y por tanto, incambiable. La superficie del mundo en el que vive Lauren, es por así decirlo, un mundo

¹⁵ La frase “estar en el mundo sin ser del mundo” presente en Juan, capítulo quince, versículo diecinueve. Refiere a una de las principales nociones de la doctrina del evangelio. En un contexto religioso, esta frase hace alusión a prescindir de la experiencia material e idealizar la religiosidad de forma alienante; estar desconectado con las preocupaciones del medio y buscar una trascendencia, que podríamos decir, es del tipo escapista.

recortado, estrecho, decaído; “movido sin finalidad, con el viejo ciclo del devenir y perecer, atado a la cadena de una necesidad siempre igual” (Bloch Esperanza 390): hay escasez hídrica y de alimentos (Butler 15), “hay muchísimos pobres; analfabetos, parados, indigentes (...). En Nueva York y Nueva Jersey está muriendo gente por una epidemia de Sarampión” (Butler 53). “El nivel del mar no deja de subir, por culpa del calentamiento global y de vez en cuando hay terremotos” (Butler 185). “Los adictos están descontrolados” (Butler 179) por una droga casera llamada *piro* que “hace que el subidón de ver como saltan y cambian las formas del fuego sea mejor, más intenso y más duradero que el del sexo” (Butler 103); los adictos a esta droga son gente calva y pintada, como sacados de una película de *Mad Max*: “bocas aullando; ojos ansiosos y desquiciados, vidriosos a la luz de las llamas” (Butler 108).

El mundo está en un caos frenético, “se encuentra en un estado espantoso” (Butler 162) y “casi todo el mundo ha perdido ya la esperanza en los políticos” (Butler 170), porque la angustia se ha adueñado de todos los afectos y se han asfixiado las posibilidades de pensar en otro lugar, tanto de la *praxis* política como de la subjetividad de quienes viven en este enredo, en esta “desintegración” semiótica, en el que “sus habitantes son incapaces de decir nada efectivo acerca de los eventos y cosas que los rodean” (Berardi 351), porque la extinción no es un evento singular, “la extinción es una muerte lenta y prolongada que descose grandes tejidos de formas” (Haraway Problema 70). Pero -ahí- está Lauren, observando el desastre; dentro de su comunidad se puede decir que es la única capaz de visualizar y “decir algo” sobre los acontecimientos que rodean este mundo:

A ver me encanta. Es mi casa. Es mi gente. Pero lo odio. Es como una isla rodeada de tiburones, salvo que los tiburones no te molestan a menos que te metas en el agua. Pero nuestros tiburones de tierra están intentando entrar. La cuestión es cuánto tiempo tardarán en tener suficiente hambre (Butler 36)

Ella espera la catástrofe, se prepara y visualiza cómo el mundo colapsa por dentro y fuera del muro: “la aflicción por la muerte es un sendero hacia la comprensión del enredo de vivir y morir” (Haraway Problema 71). Y solo en ese momento que se comprende que el medio semiótico y material colapsa, es posible poder imaginar otras salidas; otros escenarios donde se abren las posibilidades (Berardi 352). Pero la inquietud es paralizante, la imaginación de una situación aún más terrible la atemoriza: “¿Por qué no puedo hacer lo que otros han hecho, ignorar lo evidente? Llevar una vida normal. Bastante difícil es ya eso en

este mundo” (Butler 21), aunque esto no la detiene a concebir otras posibilidades de sobrevivencia: “podemos prepararnos. Eso es lo que tenemos que hacer ahora. Prepararnos para lo que va a pasar, prepararnos para sobrevivir a ello, prepararnos para buscarnos la vida después” (Butler 39). Porque para encontrar la posibilidad, el mundo no debe estar concluido, de lo contrario, todo estaría determinado y la posibilidad ya no es capaz de sostenerse sobre algo real (Bloch Despedida 41). Sin embargo, a pesar de que el escenario está delimitado y amurallado, el cálculo de probabilidades que lleva Lauren le permiten descubrir un todavía-no sobre “la vida después” (Bloch Despedida 41), el cual la locura del exterior puede tener un topos somatizado a partir de un “utopizar abstracto” sobre un mundo como la suma de procesos, que no se han perdido, porque en ella aguarda el mundo como un laboratorio; utiliza al propio mundo como experimento en diferentes guisas que inhiben otros sentidos, otras formas de aprehensión sobre el proceso del mundo.

Su cálculo anticipatorio la hace escapar de la fantasía que predica su padre, el cual no posee ningún objetivo a largo plazo; se resigna, carece de excitación, entusiasmo y proyección (Bloch Despedida 56). El mundo del padre ya estaría concluido: “lo que está tocando a su fin es tú mundo (el del padre) y tal vez tú (el padre) con él” (Butler 45). La posición y socialización del reverendo Olamina, condensa y significa un orden estático, inalterable y amurallado: su status ontológico reside encerrado en el único orden social que es capaz de comprender, porque asume el exterior con resignación y su voz solo resuena dentro del espacio confinado. La construcción del muro más que para aislar a la comunidad del caos exterior, funciona como un espacio heterotópico que conserva los vestigios de un mundo anterior: un espacio absolutamente -otro- que contradice lo que le rodea (Foucault 3), como una especie de “espacio simulado”, no irreal, sino que se da como un circuito que enmascara la realidad, en la medida que ausenta la realidad y la sustituye simulando una realidad-otra¹⁶.

Podría decirse que la comunidad amurallada de Robledo vendría a ser una construcción a escala de cómo funcionaba el mundo antes: una especie de micro-Estado con sus viejas jerarquías, espacios delimitados, propiedades privadas, autoridades de todo tipo

¹⁶ Sobre las heterotopías, dice Foucault: “Por lo general, la heterotopía tiene como regla yuxtaponer en un lugar real varios espacios que normalmente serían, o deberían ser incompatibles (...). Resulta que las heterotopías con frecuencia están ligadas a cortes singulares del tiempo. Se emparentan, si ustedes quieren, con las heterocronías. Por supuesto, el cementerio es el lugar de un tiempo que ya no corre más. De manera general, en una sociedad como la nuestra se puede decir que hay heterotopías que son las heterotopías del tiempo que se acumula al infinito.” (Foucault 6-7)

(eclesiásticas, familiares, etc.). Se puede develar también una división sexual del trabajo en el rol que cumple Cory, Lauren y las mujeres de la comunidad son relegadas a labores domésticas y pedagógicas: son esposas, madres e hijas, mientras que los hombres de la comunidad son agentes de autoridad, decisión y verdad.

Por eso la voz de Lauren es silenciada y menospreciada constantemente por su padre: “Tienes quince años -respondió-. No comprendes de verdad lo que está pasando aquí. Los problemas que tenemos ahora llevan gestándose mucho antes de que tú nacieras” (Butler 45-46). Ella se enfrentará a él porque este es inflexible ante el cambio, y en cierto punto, se vuelve cómplice de mantener la estructura social, que trunca cualquier posibilidad y proyección puesta en el futuro. Su autoridad depende de poder establecer e imitar una estructura narrativa de un tiempo anterior; aprehender el mundo desde lo-que-fue y no de lo-que-puede-ser, al punto que como dice Lauren: “nunca dejan pasar la oportunidad de revivir los viejos días, ni de decirles a los chavales lo estupendo que será todo cuando el país se ponga otra vez en pie y vuelvan los buenos tiempos” (Butler 10).

Desde ya, en esta tensión entre el padre y la hija, aparece la relación dialéctica entre el impulso utópico y la presencia de un mundo irreversible y finito, y en consecuencia distópico¹⁷. La movilización proto-utópica se puede descifrar en como Lauren niega la irreversibilidad del mundo y encuentra, en su estrechez, un camino de sobrevivencia: “Tiene que haber algo más que podamos hacer, un destino mejor que podamos moldear” (Butler 56) dice Lauren, “Otro lugar. Otra forma” (Butler 56); una exploración de otro lugar posible, fuera del muro y con una proyección hacia otro estadio material. El padre en esta guisa, se erige como parte de un orden regresivo y finito, que corresponde a un posicionamiento que no espera trascender del escenario distópico, ya que asume un mundo irreversible, en el que se puede leer el mundo solo al asumir la falta, o más bien es la pérdida del sentido de este, extrayendo de él una nostalgia: “un anhelo tan provocado como intercambiado por la lejanía. La nostalgia no se debe sólo al enojo que provoca la falta de los objetos acostumbrados, sino que además de la nostalgia debida a la pérdida del mundo” (Bloch Despedida 429).

¹⁷ Porque el padre también es responsable de mantener el ordenamiento distópico del mundo, en el sentido que actúa con conformidad, como si todo ya estuviera concluido y no hay nada más que esperar. Esa es la característica de los mundos distópicos: la desesperanza indiferente que no es capaz de movilizar los sentidos ni los pensamientos, y en consecuencia, percibe al mundo como un proceso ya cerrado.

En este caso, la nostalgia se produce por una pérdida del sentido, como desposesión subjetiva sobre el mundo. Porque el proceso de mundo que instala el padre ya se encontraría en su etapa final. Por eso el padre anhela un tiempo anterior y construye (enmascara y amuralla) un simulacro que reproduce la socialización del pasado, como forma de volver hacia él y recordar cómo era el mundo antes de la calamidad. Sin embargo, Lauren se enfrenta a la realidad que construye el padre y es capaz de comprenderla y descriptarla, encaminada hacia el primer impulso utópico y encontrando un todavía-no-consciente, que aún no es capaz de descifrar del todo. En este punto de la historia cuestionará la autoridad del padre como punto de partida para la articulación de sus propios patrones utópicos.

De tal manera que, se configura el núcleo dialéctico entre n y 0 , que se confirma cuando Lauren presenta la idea de otro Dios. A pesar de que desde el inicio proyecta esta distinción: “el Dios de mi padre dejó de ser mi Dios. Su iglesia dejó de ser mi iglesia” (Butler 9), asume la diferenciación, pero aún no es capaz de verbalizarlo, ni “ nombra” ese otro Dios: “Mi Dios tiene otro nombre” (Butler 9). La protagonista irá desplazando y articulando el sentido de su Dios a medida que el entorno comienza a ir en un espiral regresivo e irreversible: mientras el entorno decae, ella va reafirmando la idea de un Dios que se opone en un movimiento antitético ante lo que significa el Dios del padre, porque el Dios del padre actúa como un ente punitivo, estático y amenazante: un Dios alienado, “un Dios-papá o en un Dios-policía o en un Dios-rey”. Mientras el Dios que forja Lauren hace una mutación desde el umbral que se desliza en el lenguaje de los acontecimientos (Deleuze Lógica 8), hasta encarnar la forma fenoménica del cambio.

Porque el Dios de Lauren es nombrado como un Dios del cambio:

Dios es cambio, y al final, Dios prevalece. Pero Dios existe para ser moldeado. No basta con que nos limitemos a sobrevivir, renqueando, haciendo como si nada, mientras la situación se vuelve cada vez peor. Si así es como moldeamos a Dios, si esa es la forma que le damos, algún día acabaremos demasiado débiles (demasiado pobres, demasiado hambrientos, demasiado enfermos) para defendernos. Y entonces nos aniquilarán (Butler 56).

A tal punto que, el cambio desde la posición transitiva del verbo, corresponde a la sustitución de una cosa por otra¹⁸. El “cambiar” aplica en diferentes guisas y agencias sobre las superficies de significación, por lo que el cambio condensa una fuerza que permea sobre todo lo real y cuya propiedad es el devenir que “no soporta la separación ni la distinción entre el antes y el después, entre el pasado y el futuro” (Deleuze Lógica 7). En tanto, el devenir configura un sentido ilimitado; una identidad infinita, donde el lenguaje fija el límite de significación (Deleuze Lógica 8) pero también, a través del lenguaje se sobrepasan los límites para la constitución de un sentido múltiple de lo que cambia. Así, se conforma una plataforma para constituir lo todavía-no-consciente, porque al aceptar el cambio se acepta la mutación del aquí-y-ahora hacia un allá-y-tal-vez; una potencia de transformación sobre la curva del presente (Deleuze Lógica 8), que asume la existencia de algo que aún no se conoce, pero que puede ser encontrado dentro de las fronteras del lenguaje.

Ya que el impulso del cambio, hace del mundo un proceso abierto hacia su modificación; una mutación continua del aparato del mundo que no confina el sentido en un espacio estático y amurallado, sino que lo proyecta hacia una proliferación abierta e infinita. De esta manera, el concepto de cambio que desarrolla Lauren está agenciado como una especie de *Tikún Olam*¹⁹, desde la transitividad del verbal del signo -cambio- que requiere desplazarlo (impugnarlo) como potencia que moviliza la sintaxis del tiempo y del mundo²⁰:

“El cambio es constante. Todo cambia en algún sentido: tamaño, posición, composición, frecuencia, velocidad, pensamiento, lo que sea. Todo objeto

¹⁸ El “Cambiar”, en el Diccionario de la Lengua Española se define como “(tr.) Dejar una cosa o situación para tomar otra.” (DRAE def. 1 2022). “(tr.) Convertir o mudar algo en otra cosa, frecuentemente su contraria.”(DRAE def. 2 2022). “(tr.) trasladar (llevar de un lugar a otro).” (DRAE def. 3 2022).

¹⁹ Frase de la toráh, en hebreo: תיקון עולם. Se puede traducir como “reparar el mundo”. Esta expresión tiene sus raíces en la tradición judaica, que en términos generales puede representar una responsabilidad moral, ética y comunitaria por cambiar del mundo, y hacerlo un lugar mejor. Esencialmente, corresponde a un compromiso activo con el mundo y la justicia social.

²⁰ A lo que me refiero, es que el cambio se puede comprender como un acontecimiento del infinito, en el sentido que, nunca se sabe lo que cambia y la curva de probabilidades se extienden hacia el infinito. En la mecánica cuántica, la probabilística y dinámica en la que se comportan las partículas subatómicas están en cambio constante, produciendo lo infinitesimal

vivo, todo trozo de materia, toda la energía del universo cambia de algún modo” (Butler 158).

Lo que sugiere, entonces, es la producción de un mundo que deja de ser kantiano²¹, porque la cuestión del cambio propone la desaparición ontológica del tiempo-determinable, o al menos de la linealidad temporal, porque si solo se piensa el tiempo a partir del ahora, dice Derrida, “hay que concluir que el tiempo no es” (Derrida Tiempo 5). Así, lo que “cambia” sitúa una preposición que sustrae y niega una estructura *a priori*, aunque esta sea la que condiciona el cambio, es decir, lo que acontece: el ahora, que se confronta lentamente desde una impugnación dialéctica. Aunque, no se trata de una relativización radical de lo real, sino más bien de una deconstrucción en partes del presente en su proyección hacia otros estadios materiales, anulando un tiempo unívoco y lineal porque las líneas temporales son ramificadas, a favor de las posibilidades.

El cambio sería un impulso que no estaría determinado por coordenadas calculables del espaciotiempo, y por tanto, supone un giro que libera el candado anquilosante del presente (Muñoz 74): es la “intención de una posibilidad que todavía no ha llegado a ser” (Bloch 30). Porque el material cambiante, modificable, mutable, deviniente: corresponde a un material-dialéctico que contiene en su composición el poder de un devenir inconcluso (Bloch Esperanza 219), ya que no basta con hablar del proceso del mundo como una serie de acontecimientos sucesivos y concluidos, sino con series dialécticas que están en constante cambio; lo que cambia deviene y lo que deviene cambia: “La única verdad perdurable es el Cambio” (Butler 6)

La introducción del concepto de cambio establece el esquema dialéctico, porque “el cambio” es parte de un proceso de extrañamiento cognitivo que rompe con el orden de la realidad empírica. Una unidad antitética que asume la diferencia, no solo de la falta, sino también de la construcción de un porvenir en estado de latencia. Exigiendo una sintonía fractalmente dispersa, porque la mundialización del cambio es siempre una promesa, pero también una amenaza; todo puede cambiar a peor. En consecuencia, no se sabe lo que está por venir: si la segunda venida o paisajes arruinados y ese es el riesgo que corre al convocar

²¹ Porque Kant comprende la suma de acontecimientos lineales, al contrario lo que postula la noción temporal del “cambio” en el cual todas las posibilidades coexisten sin la determinación secuencial del tiempo: el tiempo se ramifica en distintas líneas, conformando una figura fractal (Kant 40).

otro proceso de significación verbal sobre el cual actuar, y desde este punto, no se tratará simplemente de desprenderse del mundo, sino más bien es una potencia activa, eso que han llamado *worlding*: un cambio en la frase nominal del verbo que deja de producir al mundo como ente y lo convierte en un proceso, donde el sufijo *-ing* permite la performatividad verbal del sintagma (Palmer y Hunter), como una forma de estar en el mundo y ser en el mundo; atender y conjugar los patrones semióticos, sin que el predicado determine la secuencia.

Porque “el mundo es un nudo en movimiento” (Haraway Especies 6), que requiere un trabajo sensible para poder repetir secuencias generativas de acción y posibilidad: una unidad constante de cambio, y en efecto dialéctica. “Un vivir a través de la transmisión del afecto, la inquietud de su promesa, el alivio de su continua movilización, la estructura anticipatoria del poder y los obstáculos” (Stewart 353). Sin embargo, el *worlding*²² implicaría un proceso de *un-worlding*, como organización fractal del mismo esquema dialéctico. Porque para abrir otro sentido sobre el mundo, es necesario deshacer y fragmentar el sentido de un mundo anterior.

De tal manera que, insistiendo nuevamente en la interrelación que se construye entre los elementos utópicos y distópicos: la superficie distópica será la que entregue las condiciones desde donde Lauren pueda desarrollar la cosmovisión utópica, en el sentido que se disuelve la exclusión antitética radical que suponen ambos conceptos, para su movimiento correlativo e interdependiente: lo utópico no puede (o quizá sí, pero en otras condiciones que dejarían de entenderlo como utópico) existir sin un momento distópico que desafiar; no puede darse el *worlding* sin *un-worlding* previo, al punto que este proceso de cerrar-el-mundo y abrir-el-mundo, constituye el núcleo que sistematiza el impulso utópico, como parte de una configuración más compleja, porque el impulso utópico debe estar condicionado por algo, ya que de lo contrario sería una revelación mesiánica que no tiene fundamentación en la materia.

Dicho de otra manera, la protagonista deja de creer que el mundo en el que vive es el único posible (*un-worlding*), encaminada hacia la construcción de otro (*worlding*), mediante la mecanización del impulso utópico como parte de un proceso de negación y afirmación²³;

²² El concepto de *worlding* se puede traducir al español como “mundear” o “mundanear”. Sin embargo, es un concepto que aún está tan trabajado al español, y el trabajo discursivo que existe está mayormente expuesto en lengua inglesa.

²³ Un proceso que también es dialéctico

niega el mundo del padre, de la comunidad, del exterior, de la política, de Robledo y de los muros, para afirmar el cambio y Semilla Terrestre. Esto se va a traducir en la construcción de su credo “Semilla Terrestre, el libro de los vivos”, como articulación de un proceso de cosmovisión y de una *praxis* sobre el mundo, a partir de un tercer término de mediación: Dios. El cual permite pensar otras disposiciones ontológicas, ya que como dije anteriormente, el Dios de Lauren comprenderá otra experiencia, espacio y tiempo, en relación directa con la mutación de la materia y de un compromiso activo sobre el mundo (Palmer y Hunter). De modo que para construir su cosmovisión, ella va a manejar cuidadosamente las terminologías y conceptualizaciones, con tal de que puedan ser desplazadas para reflexionar, comunicar y proyectar diversas líneas de acción y fundamentos; abriendo al cuerpo, el mundo, el tiempo y el espacio como actantes materiales igualmente concebidos, inacabados y siempre por venir. Ocupando el mismo lugar narrativo dentro del proceso del mundo (Palmer y Hunter):

Yo soy Semilla Terrestre. Cualquiera puede serlo. Algún día, creo que seremos muchos. Y creo que tendremos que sembrarnos a nosotros mismos cada vez más lejos de este lugar moribundo (Butler 57)

Es entonces un pensamiento dirigido hacia la mutación del sentido (Bloch 31); una teoría-*praxis*, filosofía-teología, cosmovisión-cosmogonía, que puede hacerse como ontología re-activa con lo que está en proceso de devenir, y por tanto, como una forma decidible y no meramente contemplativa con el mundo. Corresponde a un accionar completo que moviliza al sujeto y al medio material, porque Semilla Terrestre no se cierra solo como un pensamiento mítico teoteológico, sino como un cálculo que hace visible el futuro. Ya que, la figuración de Dios no será solo una respuesta mítica, sino más bien un quiasma que permite unificar las distintas secuencias, donde el contenido metafísico que condensa el concepto de “Dios”, no representa el anhelo religioso tradicional del cristianismo; no es la estructuración de un supramundo venidero en el reino de los cielos, sino la depuración de todo su contenido mesiánico, en el que Dios toma forma como material dialéctico. Porque Dios no es lo que está porvenir, sino que es parte del porvenir: el Dios de Olamina es un Dios deviniente y mutable; un Dios del cambio que puede ser moldeado. Dice la protagonista:

Dios no es punitivo ni celoso, sino, infinitamente maleable. Reconforta darse cuenta de que todas las personas y todas las cosas ceden ante Dios. Hay poder en saber que cualquier puede concentrar, desviar y moldear a Dios. (...) Dios

nos moldeará todos los días de nuestra vida. Más nos vale entender eso y devolver el esfuerzo: moldear a Dios.

Así, la producción conceptual de Dios la va a generar mediante la deconstrucción tropológica de su representación, en tanto el significante se desprende de su sentido idealizado y abre una cadena de significación más amplia. Deconstruye y descompone su esencia por medio de una interpolación metonímica con el concepto de “cambio”: “Dios es cambio” (Butler 56), porque el “cambio” sobredetermina el sentido de Dios y logra desantropomorfizarlo del lugar limitado y estático, y lo produce desde un esquema dinámico que no cierra su proceso de significación. Contrario a la tropología del judeocristianismo, en el cual su significación trasciende y es inmanente al mundo: en esta agencia deconstructiva, se descentra a la deidad de sus atributos morales, trascendentes y como imperativo categórico de jurisdicción universal, y se vuelve una fuerza más bien cosmológica inmanente, pero no una inmanencia que rige como autoridad, sino más bien una sustancia mutable que puede ser alterada y que exige una presencia activa del sujeto. Esto se asemeja a una concepción agnóstica y panteísta²⁴, pero a diferencia del panteísmo, que postula a Dios como una forma inconcebible dentro del lenguaje: el Dios de Semilla Terrestre puede ser alterado y entendido; puede ser “moldeado” y está sujeto al porvenir.

En este sentido, la tachadura que se hace sobre “Dios” va hacia un nivel más profundo, porque Lauren toma la tradición, descompone la consciencia de Dios y deconstruye su subjetividad antropomorfa: rechaza al Dios-padre del cristianismo y a la Diosa-madre proveniente de los idearios utópicos del feminismo cultural del siglo XX (Simonis 30), entregando una tropología más compleja y difusa, porque al relevar al mundo del poder divino y abrirlo como sustancia inestables, en el que ambas entidades se van a desajustar (deconstruir) de su metafísica doctrinaria, para convertirse en procesos abiertos a la mutabilidad de sus significados. Más que inventar una fórmula nueva, toma las imagerías ancladas en la tradición cultural del cristianismo y su simbología proyectada en la memoria cultural, cuya contenido no es únicamente epistémico, sino a un significado que despierte una consciencia común (Pineda). Así, Lauren condensa su cosmovisión dentro de estos conceptos porque son altamente performáticos, al estar ya presentes en la estructura cultural y subjetiva, tal como lo explica en el siguiente fragmento:

²⁴ El “Panteísmo”, en el Diccionario de la Lengua Española se define como “Sistema filosófico de quienes creen que la totalidad del universo es el único Dios.” (DRAE def. 1 2022).

Me había preguntado, una y otra vez, cuál era el sentido de Semilla Terrestre. ¿Por qué personificar el cambio llamándolo Dios? Dado que el cambio no es más que una idea, ¿por qué no llamarlo así y aclarar simplemente que el cambio es importante?

-¡Porque, pasado un tiempo, deja de ser importante! -le dije-. A la gente se le olvidan las ideas. Es más fácil acordarse de Dios, sobre todo, cuando se está asustado o desesperado- (Butler 161)

Así el credo que construye la protagonista, toma a Dios no como autoridad moral sino como un agenciamiento²⁵, desapareciendo el contenido objetivo, y tal como lo postula Bloch, vuelve necesaria una recomposición de lo que su contenido interior representa. El impulso religioso no se encuentra entonces como una totalización satisfactoria y realización de un supramundo paradisiaco (Pineda), sino que al contrario, encuentra su posibilidad al construir “una vida en religión tras la superación del concepto exterior de Dios” (Bloch ctdo. en Pineda). Ya que, desplaza el pesimismo sobre el mundo y configura nuevamente la esperanza que yacía en el interior Dios, que “deja de ser entendida como relación exclusivamente vertical y binaria entre la criatura y lo divino” (Pineda) y más bien encuentra su núcleo de acción en una relación horizontal, donde el sujeto puede intervenir frente a Dios; puede “moldearlo” porque es una sustancia “infinitamente maleable” (Butler 58): “todo aquello que tocáis lo Cambiáis. Todo aquello que Cambiáis os Cambia a vosotros. La única verdad perdurable es el Cambio. Dios es cambio” (Butler 58).

Este modelo interpretativo sobre el mundo y sobre Dios abre una línea de fuga hacia el futuro y trae encriptado consigo un mensaje utópico: “usaré esos versículos para sacarlos a la fuerza de este pasado en descomposición y, quizá, empujarlos a que se salven y construyan un futuro que tenga sentido” (Butler 58). Así mismo, se encuadra el proceso espaciotemporal del que “convierte así la utopía en el estado real de la inconclusividad” (Bloch Esperanza 361), porque Semilla Terrestre representa un trazado dialéctico y manifiesta la materia prima

²⁵ “Un agenciamiento que siempre es colectivo y que pone en juego, en nosotros y fuera de nosotros, poblaciones, multiplicidades, territorios, devenires, efectos, acontecimientos. El nombre propio no designa un sujeto, designa algo que ocurre cuando menos entre dos términos, que no son sujetos, sino agentes, elementos” (Deleuze y Partner 61)

de una negación impulsada dialéctica-utópicamente (Bloch 362); la esperanza (utópica) florece al descargar sobre ella una postura simbólica sobre aquella irreversibilidad, confirmada en un impulso que se dirige en la búsqueda perceptiva de otros referentes y otros-lugares, que es en realidad un no-lugar radicalmente distinto: radicalmente -otro-, que se impugna en las fronteras de la temporalidad: “sacarlos a la fuerza de este pasado en descomposición” (Butler 58); “empujarlos a que se salven y construyan un futuro que tenga sentido” (Butler 58). La utopía va a avanzar tanto en la voluntad de la protagonista, como en la latencia de un mundo en proceso (Bloch 365). Y por eso el mensaje utópico toma forma de credo y se condensa en Semilla Terrestre, que va a penetrar en el “ahora”, como un “camino del proceso consciente de la realidad” (Bloch 365,) informada por su voluntad de cambio: eso que Bloch denominó “la función utópica de la esperanza”.

En este punto, la función utópica de la esperanza va a estar encarnada en “Semilla Terrestre”, y se va a mecanizar en la superficie del texto como el constructo utópico el cual va a guiar a la protagonista en distintos momentos, aunque también se va ir articulando en conjunto con la secuencia actancial y espacial de la obra. En el sentido que lo utópico está sujeto a la mutabilidad y desliza su sentido a medida que progresa la historia, apelando a una posición que busca desplazar la experiencia de la protagonista bajo otra demarcación discursiva y formal, por fuera del espacio narrativo principal. Ubicando el cuadro utópico: “Semilla Terrestre”, en una dimensión de la estructura diferente, ya que *La Parábola del Sembrador* actuará en dos núcleos discursivos y formales distintos, donde las fronteras textuales se mecanizan y vierten la tensión hacia la composición formal. Por una parte, se nos presenta el diario de Lauren Olamina, que será el hilo diegético principal y dará cuenta del presente narrativo junto al proceso de escritura de Semilla Terrestre. Y en segundo lugar, el propio texto de Semilla Terrestre, expuesto en forma de versículos antes de cada entrada del diario, como epígrafes²⁶, los cuales proyectarán la cosmovisión y el discurso religioso.

Trasladando la tensión dialéctica a dimensiones formales y discursivas, porque los epígrafes actuarán en dos direcciones paralelas: como elementos paratextuales, pero también

²⁶ Sobre el epígrafe, dice G. Genette: “El epígrafe como una cita ubicada en *exergo*, generalmente al frente de la obra o de parte de la obra: “en *exergo*” significa literalmente fuera de la obra, pero aquí quizás es un borde de la obra generalmente cerca del texto” (Genette Umbrals 123)

como un mecanismo metatextual²⁷. Situándose en la frontera narrativa del texto como marca de su heterogeneidad, que impugnan el sentido de unicidad aparente del discurso narrativo primario; presenta una voz-otra, que paradójicamente será la misma voz de Lauren, pero desde una exterioridad del discurso que la constituye. Transgrediendo la cronología del relato para desplazarse como plataforma dialéctica, en la medida que el metatexto está constantemente interrumpiendo la línea discursiva del primer texto y configura una estructura elíptica y a veces especular, a partir de los cambios ontológicos y diegéticos que transcurren entre los diarios de la protagonista y Semilla Terrestre.

Esta hebra que desciende de la estructura, permite componer el tejido que se encuentra en una relación aporética, porque el metatexto: “Semilla Terrestre”, aparecerá sobre el espacio textual según la protagonista lo va escribiendo y conceptualizando, diseminando el eje de significación que no representa una temporalidad unificada. Por otra parte, desde el punto de vista discursivo, el metatexto presente como paratexto, va a enmarcar la conceptualización que trabajará Lauren a lo largo de la historia, frente al presente narrativo que estará proyectado en sus diarios y se darán los hechos principales que estructuran el ideario de Semilla Terrestre. Generando una coincidencia temática entre la disposición del texto primario (diarios de Lauren Olamina) y secundario (Semilla Terrestre), porque el texto primario va a contener comentarios sobre la producción del metatexto, y el segundo texto va a introducir (a veces) disposiciones prolépticas sobre el estatus ontológico que toma la protagonista, en una relación intratextual. Ya que el texto y el metatexto van a progresar dentro de dos vértices que convergen en los momentos de mayor tensión.

Una tensión escala gradualmente a medida que progresa la historia y el presente de la protagonista se va degradando. Esto se expresa en una serie de acontecimientos que impactan a Lauren y a la propia comunidad de Robledo: como el asesinato de su vecina de 3 años Amy Dunn, el suicidio de su vecina, la señora Quims, la muerte de su hermano Keith a mano de los drogadictos del *piro* que lo torturaron y quemaron. Además de la escasez generalizada de alimentos y agua, acompañada por los robos que se hacen cada vez más frecuentes por personas que son externas a la comunidad: “cada vez más gente pasa por encima de nuestro muro para llevarse lo que tenemos o lo que cree que tenemos” (Butler 84), como el incendio

²⁷ Para una definición a *grosso modo* de la metatextualidad, dice G. Genette: “metatextualidad, es la relación -generalmente denominada «comentario»- que une un texto a otro texto que habla de él sin citarlo (convocarlo), e incluso, en el límite, sin nombrarlo” (Genette Palimpsestos 13).

y robo a la familia Payne-Parrish; “se provocan incendios para lograr lo que nuestro pirómano logró anoche: que los vecinos de la víctima del incendio dejen desprotegidos sus hogares” (Butler 102). La violencia va escalando cada vez más y se vuelve más destructiva y agresiva, porque el muro pareciera no proteger nada sino para llamar la atención de quienes están afuera.

La protagonista logra comprender que es solo cuestión de tiempo para que el muro caiga y la comunidad sea destruida: “Nos estamos desmoronando. El vecindario, las familias, los miembros de cada familia... Somos una cuerda que está rompiéndose hebra por hebra” (Butler 84). ya que como dice Benjamin Noyz: “Si comienzas a sentir que tu catastrofismo está bajo control, la realidad pronto comenzará a gritarte acerca de alguna catástrofe inminente” (Noyz). Por eso considera que el exilio sería la salida de ese estado de degradación, como se formula en el metatexto, *Semilla Terrestre*, tomando forma de epígrafe presentado en el onceavo capítulo, incluso antes de que se describa el acontecimiento como tal en el diario. Aquí se confirma lo que enunciaba anteriormente: la configuración proléptica junto a la tensión y desajuste entre el primer y segundo texto:

Todo Cambio Puede conllevar semillas beneficiosas
Salid a buscarlas (Butler 106)

Este fragmento presenta una idea en *Semilla Terrestre* que se expresa en las páginas posteriores del diario de la protagonista:

“Para empezar *Semilla Terrestre*, tengo que irme fuera. Llevo mucho tiempo sabiéndolo, pero la idea me sigue pareciendo igual de aterradora que siempre”
(Butler 89)

Una tensión que está contenida tanto en la forma como en el contenido semántico y que va a encontrar su punto de mayor condensación a partir de un evento particular que determinará el estatus que toma Lauren, que corresponde con la desaparición (y muerte) del padre. Porque desaparece y con él desaparece el mundo que representaba: un mundo estático, amurallado, sin posibilidades de existir en el futuro. Un mundo que se resistía al cambio y al porvenir. La desaparición del padre de Olamina se produce un día en su camino a casa desde la universidad donde trabajaba, presagiando la caída inminente de la comunidad. Porque su

desaparición corresponde a la pérdida de una estructura; de un orden estable que se sostenía a partir de una narrativa construida por la nostalgia e idealización de un mundo anterior. Ya que la figura del padre, como líder religioso, como autoridad política y como figura paterna de la protagonista: es un núcleo que condensa y da sentido a este primer escenario puesto en la comunidad de Robledo. Él es la representación de ese proyecto comunitario amurallado y por tanto, su muerte vendría a ser la confirmación del fracaso de este mundo; de esta narrativa que no es capaz de prescindir de un pasado idealizado y de su nostalgia.

De esta manera, la muerte del padre es el impulso que requiere la protagonista para aceptar el fracaso de ese mundo, relevar su autoridad y constituir otro proyecto-de-mundo: “ya no tendré que abandonar a papá. Él me ha abandonado a mí” (Butler 98). De hecho, existe un traspaso simbólico cuando ella toma el lugar que correspondía a su padre durante el sermón de los domingos, donde recita la parábola de la viuda contenida en Lucas capítulo dieciocho, versículo del uno al ocho: “Una viuda clama justicia con tanta insistencia que acaba venciendo las resistencias de un juez que no teme a Dios ni a los hombres. Lo desgasta” (Butler 96). Extrayendo la siguiente moraleja:

Los débiles pueden superar a los fuertes si los débiles persisten. Persistir no es siempre lo más seguro, pero suele ser necesario” (Butler 96),

Tenemos a Dios y nos tenemos nosotros mismos (...) como la viuda de la parábola de Jesús, sus enemigos no temen a Dios ni al hombre. Pero también como la viuda persiste. Nosotros persistimos” (Butler 97).

Una idea de persistencia con la cual ella no relaciona con la continuidad de la comunidad, a pesar de que lo afirme frente a todos: este sermón marca el cierre de este proceso ya fracasado de “ciudad amurallada”. Donde la persistencia desde su posición intransitiva: el “persistir”, va a referir a una forma de resistencia ante la adversidad (DRAE def. 1), pero más allá de esta definición, la persistencia desde un sentido bíblico: “gozando en la esperanza, perseverando en el sufrimiento, dedicado en la oración” (Romanos 12:12), como un mensaje encriptado, el cual va a corresponder a la persistencia frente al sufrimiento de la pérdida; la pérdida del padre, de la comunidad y de ese mundo que está desintegrándose en pedazos, como dice Lauren:

Él (el padre) convirtió este puñado de casas en un vecindario. Y ahora probablemente, está muerto. No voy a dejar que lo entierren, pero lo sé. No se me dan bien la negación ni el autoengaño. Mi sermón de hoy ha sido el funeral de papá: el suyo y el del vecindario. Porque, por mucho que quiera que todo lo que dije sea cierto, no lo es. Nos moverán, sí. Solo es cuestión de cuándo, quién y en cuántos pedazos (Butler 97).

En este sentido, ella será la expresión de la conciencia del fin de ese mundo, porque comprende que ese mundo como un sistema de códigos, referencias culturales y semióticas que están por desintegrarse. Ella es la intersección que se da entre el fin de un mundo y el surgimiento de otro, a partir de la agencia que lleva personalmente en la formación de un espacio de nuevos referentes semióticos, y en cierto sentido también culturales (Berardi 355). Dado que en el texto se puede leer a Lauren como un vértice que une dos temporalidades distintas; transforma el colapso de su civilización en la creación de un nuevo lenguaje y por tanto la de un nuevo mundo, que no es una continuación lineal con el mundo anterior sino más bien la conformación de otro espacio semiótico en la confrontación que se da entre dos códigos, para poder expresar lo que se volvió inefable (Berardi 355-356).

Así, la superficie distópica se puede leer en el momento que el espacio dialógico y el intercambio de signos son inentendibles y nadie es capaz de decir nada sobre los acontecimientos ocurridos. El lenguaje se vuelve estático y la capacidad de acción se ve comprometida. La desesperanza se vierte sobre el mundo, como “crisis de una civilización minada por la duda y a la que la utopía no puede tranquilizar” (Trousson 311) porque el futuro se vuelve fragmentario y es irremediamente sombrío (Trousson 319), rompiendo con la experiencia empírica y temporal, porque como postula Christian Retamal: la distopía se remite a una escasez temporal donde el futuro se asoma como una amenaza, siendo este un destino difícil de eludir que toma la forma de un pesimismo existencial marcado por el miedo hacia el futuro (Retamal 11).

Este colapso se materializará en lo que identifico como un punto de quiebre en la historia y el momento dialéctico de mayor confrontación, que corresponde a la destrucción de la comunidad de Robledo como afrontamiento decisivo que se da entre la vida y la muerte. Siendo este la expresión más álgida de violencia y el momento de mayor tensión durante el desarrollo de la historia: “todo era un caos. Gente corriendo, gritando, disparando. El portón

estaba destrozado. Nuestros atacantes lo habían atravesado con un camión viejo” (Butler 108). El muro cae, matan a los niños, violan a las mujeres, incendian las casas: “todo el mundo ha muerto” (Butler 116) y los sobrevivientes son obligados a esconderse en las sombras, pero “no hay sitio al que escapar” (Butler 111)²⁸. Al presenciar la muerte de una de sus vecinas, Lauren queda aturdida por efecto del síndrome de hiperempatía: “yo caí con ella, atrapada en su muerte” (Butler 108), perdiendo rastro de su familia y quedando sola frente a la destrucción de ese mundo, “sola, cargada de libros e ignorante de la realidad (...), no hay nadie en quien pueda confiar. Nadie quien me ayude” (Butler 110).

“Un moldeo deficiente de Dios. Falta de previsión” (Butler 110), dice Lauren frente a la falta de un plan de acción frente a una catástrofe, develando la poca preparación y proyección que tenía la comunidad de Robledo con el mundo exterior y lo que acontece por fuera del muro. La desposesión es total, entendiendo la desposesión a partir del planteamiento de Judith Butler y Athena Athanasiu, como una condición dolorosa impuesta por la violencia que somete la subjetividad, la supervivencia y la existencia. Privados del refugio, la comida y la protección; una pérdida ontológica que asume su dependencia con poderes externos que determinan la supervivencia, es decir, una privación total sobre el mundo (Butler y Athanasiu 18-19): “sólo podemos ser desposeídos porque ya estamos desposeídos. Nuestra interdependencia establece nuestra vulnerabilidad a las formas sociales de privación” (Butler y Athanasiu 19). Confrontando una aporía que, desde su significación etimológica, del griego ἀ- (sin) πορία (poros), en el que πορία comprende distintos elementos: paso, río, pasaje, camino, entre otros. Entendiendo la aporía como: “privado de paso, desprovisto de entrada o de salida, o de camino de paso, y el término se aplica en primer lugar a los lugares difíciles de atravesar, o incluso a los lugares infranqueables” (Contreras ctdo. en González 7).

Así, la salida a la desposesión, según Butler y Athanasiu, implica la búsqueda de un camino para traspasar aquel pasaje infranqueable; cruzar la dificultad distópica para abrir paso hacia un nuevo lugar (Butler y Athanasiu 15-17), haciendo posible lo imposible, ya que “la aporía es una experiencia interminable de responsabilidad y decisión” (Guerrero 76) y por tanto, se desplaza como una confrontación dialéctica porque “conjugue (...) la alteridad y la responsabilidad” (Guerrero 77); una alteridad en el momento que se traspasa la distopía hacia

²⁸ Los acontecimientos violentos que ocurren en este episodio son descritos de forma muy explícita. La muerte, la tortura, las violaciones y todo tipo de vejaciones son enunciados con todo tipo de detalles.

un espacio-tiempo radicalmente distinto; la construcción de un lugar-otro que aún no existe, pero se encuentra en la latencia de las posibilidades, es decir, un lugar radicalmente-otro.

En este punto de violencia, destrucción y desposesión, la dialéctica re-configura el núcleo de significación, como en el caso del fuego que destruye las casas, porque el signo -fuego- actúa en dos líneas paralelas y contradictorias. En primer lugar, se lee como símbolo de destrucción, pero luego también como símbolo renovación (Cirlot 404): “mediador entre formas de desaparición y formas en creación, el fuego (...) también es un símbolo de transformación y regeneración” (Cirlot 403). Esto en el texto se expone en dos dimensiones particulares, porque antes de que la quema y destrucción de la comunidad de Robledo sea descrita en el diario de Laure Olamina, en los epígrafes metatextuales que introducen este capítulo, dice lo siguiente:

Para poder resurgir
de sus propias cenizas,
un fénix
primero
debe
arder (Butler 107)

Por tanto, el signo se desplaza como agente de “destrucción” y de “renovación”, movilizándolo un esquema dialéctico en el que la destrucción, implica un enfrentamiento aporético que da como resultado la apertura de una brecha, la cual configura los modos de sentir, saber y existir, “en la ruina del mundo (...), en vez de reproducir el deseo de reestructurarlo, afrontan el riesgo al deseo de destruirlo en favor de la emergencia y liberación de las fuerzas inconmensurables” (Mombaça 2019), porque el fin del mundo es el evento que anticipa la construcción de otros mundos posibles. Pero esto no se determina solo por un movimiento dislocante, sino por la responsabilidad frente a una pugna dialéctica, confrontada desde la aporía. Lauren en lugar de quedar taimada por el miedo tras la experiencia catastrófica y traumática que vive, decide traspasar ese umbral y afrontar la distopía. Ya al volver a la comunidad destruida, se encuentra con otros dos sobrevivientes, Harry Balter y Zahra Moss, que la acompañarán en el exilio hacia el norte de Estados Unidos porque “aquí no hay nada” (Butler 119).

Pero este esquema se complica, porque el exilio en la misma movilización aporética, no solo es un tránsito geográfico, sino que es la ruptura que se produce con el mundo, “las palabras mismas «separación» y «exilio», en tanto designan siempre una ruptura y un camino en el interior del mundo” (Derrida Escritura 17); un estado de deriva en una forma de ser y estar sobre el mundo. Por tanto, deviene en una negación ontológica, pero también como la apertura de un umbral de reflexión y acción más amplio. Sucede como un acontecimiento que desestructura la experiencia, pero también como un acontecimiento que permite traspasar un camino de dificultad, que da paso hacia un nuevo lugar. A tal punto que, el exilio de Lauren también corresponde a un tránsito ontológico, como “camino del proceso consciente de la realidad” (Bloch Esperanza 359); un camino de afirmación y negación en el que la protagonista emprende la búsqueda hacia el proyecto de su mundo.

En sentido ascendente, un camino de la pérdida del ser estático, fijado o incluso hipostasiado, un camino de la nada crecientemente percibida, y por ello también, desde luego, de la utopía crecientemente percibida” (Bloch Esperanza 359).

El exilio re-dibuja las fronteras entre lo utópico y lo distópico, porque la protagonista vive el caos y la violencia sin un muro que la aisle, por tanto, recrudecen los acontecimientos y la muerte se torna más presente, acechando en todo momento, porque cada suceso se convierte en una confrontación entre la vida y la muerte. Pero, el exilio también es “la odisea del mundo en camino” (Bloch 362), porque la utopía emerge como voluntad acrisolada en consonancia con el mundo, como suma de toda la superficie espaciotemporal dada. Así, “el fracaso y el aniquilamiento son, sin duda, el riesgo constante de todo experimento procesual” (Bloch Esperanza 364-365). La utopía que va gestando Lauren desde el comienzo, va a penetrar en la experiencia del mundo cognoscible, en medio de una confrontación que desenvuelve una y otra vez la falta permanente de algo aún no encontrado, pero que busca, reflexiona, comparte y dibuja.

Porque la posibilitación de lo imposible permanece indecible: la aceleración del cambio habita en el suspenso de la propia aporía:

¿Sabemos ya, que la cosa va a cambiar, y cómo va a cambiar, pronto, y tan pronto? ¿Lo sabemos ya? ¿Se puede medir eso con un saber? Si lo supiéramos,

la cosa no cambiaría. Hace falta que nosotros no lo sepamos del todo para que un cambio pueda sobrevenir” (Derrida Amistad 49).

Tal pensamiento nos abre hacia la latencia del porvenir, como entrelazamiento de lo mismo y de lo completamente otro; de la contención y la destrucción. Porque el porvenir precede del presente, pero existe también en el futuro, como presentación de sí del presente: “es, pues, más antiguo que el presente, más viejo que el presente pasado; es así como a la vez encadena a él mismo desligándose” (Derrida Amistad 57).

Así, el porvenir la orienta en el exilio laberíntico, como forma de desplegarse en un doble movimiento entre la sobrevivencia y la extinción, entre la finitud y lo infinito; porque el camino que da es el tránsito que hace hacia lo utópico, en una confrontación directa con el mundo; sin muros, sin padres, sin protección y sin casa, solo a partir de los vínculos que genera entendidos como fuerzas de resistencia, en el que la posibilidad de “resistir” no está capturada y permite la multiplicación descontrolada de su fuerza (Carreño 30). Porque en el camino va a acoger a personas que comparten el mismo estado de desposesión y que van a aceptarla y a aceptar a Semilla Terrestre, como una forma alterna de existencia frente a los escenarios catastróficos que les ha tocado habitar y vivir. Como una pareja que viaja junto a su hijo pequeño, escapando de un estado de esclavitud: Travis Douglas, un hombre negro y Gloria Natividad, una mujer latina, sus “aliados naturales” (Butler 155). Más tarde se unirán más personas, componiendo un grupo heterogéneo, con diversidad racial, etaria e inclusive lingüística, pero que todas tienen un denominador común: son vulnerables, pobres, desposeídos, sin hogar y sin protección: Lauren (que en cierto sentido sufre de una discapacidad: el síndrome de hiperempatía), Harry, Zahra, una pareja con su hijo que escapan de un patrón abusivo, dos mujeres heridas que incendian la casa de su padre que las prostituía, un niño huérfano de 3 años y un hombre de 57 años que se exilia tras la destrucción de su comunidad. Todos escapan de las desgracias y sobreviven solo a partir de la protección que se ofrecen unos a otros. Porque “el mundo está lleno de historias dolorosas” (Butler 192) y esto los mueve a encontrar nuevos vínculos y ayudar a quienes están desprotegidos. De modo que, el campo de las posibilidades utópicas reside cuando las múltiples formas de pertenencia en la diferencia, cumplen con la pertenencia a la comunidad (Muñoz 61): “A pesar de vuestro dolor y vuestra pérdida. no estáis solos” (Butler 223). Este grupo de personas serán los primeros conversos de Semilla Terrestre:

Semilla Terrestre está naciendo justo aquí, en la autopista 101, en la parte de la 101 que antes se llamó Camino Real, la vía real del pasado español de California. Ahora es una autopista, un río de pobres. Un río que discurre hacia el norte (Butler 163)

En este fragmento va a descender una lectura en tres dimensiones temporales; una temporalización subjetiva del espacio y de espacialización subjetiva del tiempo, en el que el espacio se convierte en medio de variación, como suele serlo el tiempo (Bloch Esperanza 421), percibiendo la realidad a través de varios paradigmas que sitúan la experiencia del mundo como proceso. Porque la autopista, que en otros tiempos fue “la vía real del pasado español de California”, y ahora es “un río de pobres”; evidencia una articulación ontológica sobre la dimensión espaciotemporal, tal como indica la protagonista: “He resuelto que tengo que pescar en ese río incluso mientras sigo su curso” (Butler 163). Capturando el impulso a partir de su apertura y proliferación, en el sentido de lo utópico que queda expuesto en consonancia con el presente catastrófico, porque la utopía se va a configurar en un movimiento correlativo con una esfera de acción espaciotemporal cubierta con los monstruos que se posan sobre el mundo.

A tal punto que, nuevamente en este fragmento se observa la dualidad dialéctica a partir de una unidad pequeña de significado: el -río- “simboliza la fertilidad y el progresivo riesgo de la tierra; de otro, el transcurso irreversible y, en consecuencia, el abandono y el olvido” (Cirlot 775). Al deconstruir las capas de sentido que se desprenden, más allá de su significación literal; el río como signo puede contener un sentido más complejo al desplazarse como un material dialéctico, porque en su significación presenta elementos tensionados y contradictorios. Ya que el signo -río-, desde su dimensión topográfica sugiere flujo y continuidad, sin embargo, también implica cambio a partir de la variación del curso y en la propia topografía: “Nadie se baña en el río dos veces porque todo cambia en el río y en el que se baña” (Heraclito ctdo. en Ibáñez 19). Por tanto, se conjura una significación antitética en el que todos los trastocamientos van a tener una misma consecuencia aporética, como latencia que divide el presente:

Una latencia de lo que toma forma por primera vez objetivamente. Lo todavía-no-consciente tiene que encontrar en la misma, o al menos análoga, dirección de nado, en algo ya dado objetivo. (Bloch Despedida 77)

Esta unidad desde su composición dual ofrece una proliferación del sentido, y en suma, de las posibilidades de significación que se articulan desde la contradicción, pero también desde su correlación. Este eje dialéctico revela el proceso de la realidad en movimiento, porque la hibridez simbólica del -río- como representación de la fertilidad y el riesgo, proyecta la complejidad que asume la protagonista durante el exilio: “He resuelto que tengo que pescar en ese río incluso mientras sigo su curso” (Butler 163), ya que su utopía surge como antítesis a un sentido ya dispuesto y determinado. Ella decide traspasar el umbral distópico infranqueable, abriendo una línea de fuga sobre algo todavía-no-consciente; sobre Semilla Terrestre que “está naciendo justo aquí” (Butler 163), en el “río de pobres” (Butler 163).

Quiero detenerme en este esquema, porque se visualiza como hay una acentuación de la diferencia desde una unidad mínima de significación, pero que representan las fuerzas que están contenidas y deja entrever la separación dialéctica que encadena la sintaxis, tensionando y movilizándolo al texto. Dos polos antitéticos (no así antinómicos) que no valen más que para ser arrebatados uno del otro (Nancy 19). Así, este ejemplo representa una constelación cuántica, la cual nos permite guiar la comprensión del esquema inicial no solo en un nivel supraestructural, sino más bien de elementos mínimos y subatómicos que están cargados de múltiples sentidos, porque el sentido está disputado en los confines del espacio textual y cada elemento que se posa sobre su superficie es condensado por distintos procesos de significación.

Lo que quiero exponer es que la tensión dialéctica, entre lo utópico y distópico, está presente en distintos encuadres que conjuran la latencia de una síntesis movediza, que se resiste a salir. A pesar de que el escenario que se nos presenta esté cargado de elementos distópicos y pareciera que el presente de la protagonista no tuviese otra salida que la muerte y el caos: la utopía se asoma en cada momento, en cada movimiento y articulación; “El truco consiste en sobrevivir hasta que recupera la cordura” (Butler 166). Porque “Las utopías surgen en respuesta a crisis y catástrofes, figuradas en la imaginación postapocalíptica, además de funcionar para detener la catástrofe” (Noyz). En el presente de Lauren, lo utópico sirve como un catalizador que neutraliza lo catastrófico, pero también carga en sí el estado propio de la catástrofe; “las utopías también están marcadas por la tendencia a habitar la inversión de la distopía, hasta el punto de que estas formas se desdibujan” (Noyz), generando

una acción intratemporal para abrir una tangente sobre el presente, que toma la forma pura de lo que está porvenir. A esto, expresa Lauren:

Nadie puede detener el Cambio, pero todos moldeamos el Cambio, lo queramos o no. Yo pretendo dirigir y moldear Semilla Terrestre hacia lo que deba ser”.

(...) Cuando mi padre... desapareció -empecé-, lo que me mantuvo en pie fue Semilla Terrestre. Cuando aniquilaron a casi todo mi vecindario y al resto de mi familia y me quedé sola, aún tenía a Semilla Terrestre. Lo que soy ahora, lo único que soy, es Semilla Terrestre” (Butler 191)

El caos y la adversidad junto a la prematura conformación de Semilla Terrestre durante el exilio, van profundizar en el proceso dialéctico: hay tiroteos e incendios en todas partes, los carroñeros atacan a las personas que se ven vulnerables: “matan muriéndose y peleándose por el botín” (Butler 175), hay un terremoto que desata la violencia: “era como si el terremoto hubiera dado permiso a los indigentes lentos y tranquilos de ayer para convertirse en bestias y atacar a cualquier que siguiera viviendo en su casa” (Butler 174), además “los adictos están descontrolados y provocan incendios en los sitios que no ha dañado el terremoto” (Butler 179). Se escuchan las “ráfagas cortas de armas automáticas (...) los disparos continuaron sin cesar mientras nosotros seguíamos en silencio y muertos de miedo” (Butler 181). Se ven como los carroñeros y los adictos al *piro* queman todos los pueblos que están a los costados de la carretera; los residentes mientras intentan apagar los incendios son asesinados, violados y torturados. Hay explosiones, esclavitud, muertes, asaltos y el canibalismo se vuelve una práctica común entre las personas sin hogar: “No se me borra la imagen de la cabeza. Niños de la edad de mis hermanos: de doce, trece, quizá catorce años, tres chicos y una chica. (...) asando una pierna humana amputada que habían dispuesto sobre los leños” (Butler 198). El canibalismo va a conmocionar a Lauren y a los demás:

El pasaje que atravesamos incluso era bonito en algunos tramos (...). Un paraje bonito y, comparado con el sur de California, rico. Más agua, más comida, más espacio... Entonces, ¿por qué se estaban comiendo unos a otros?” (Butler 199).

De modo que, el canibalismo será la demostración más aguda de la fractura social. Porque la cuestión, más allá de los tabús morales que ha construido Occidente en torno a la práctica del canibalismo: el canibalismo por sobrevivencia “constituye el último recurso para sobrevivir condiciones extremas” (Moros 8). “Ser o no ser. Comer o morir. Esta es la cuestión” (Moros 35). El tropo del canibalismo devela una transgresión violenta de los límites corporales, que lleva inscrita las huellas de una tensión sobre el estado decadente del mundo, representando la amenaza de la aniquilación al momento que se inestabilizan esos límites entre el -yo- y el -otro- (Sands 7). Como una ausencia total de empatía.

Un tipo de violencia ontológica cuya finalidad no desemboca solo en el acto homicida, sino en una destrucción del cuerpo marcado por un símbolo de crueldad; la desaparición, mutilación, desmembramiento, verifica una descomposición psicológica y moral de la sociedad. En el sentido que, la violencia que produce el canibalismo busca trascender la muerte: es una negación del cuerpo como entidad, como ser humano y por tanto como un -otro- (Estrada 57-58): convirtiéndose en un acto de violencia extrema que destruye “lo sensible sin ningún tipo de inscripción cultural compatible con la experiencia subjetiva y social” (Jaramillo 13). Por consiguiente, hay una desobjetivación, que no solo va a corresponder a una fractura social, sino que se articulará como el punto más agudo de su descomposición: hay una ruptura total y por tanto se diseminan las fronteras ontológicas primarias para la constitución de una matriz ética-social, que corresponden a esos límites subjetivos y corporales entre el -yo- y el -otro-: “esta simple imagen espacial contiene lo indispensable para sostener que el intervalo expresa, a la vez, el límite y la relación de lo sensible” (Jaramillo 11).

Pero también, durante este episodio ocurre un acontecimiento paralelo en este cuadro de angustia y decadencia, en el que se presenta a un personaje que le va a hacer una propuesta de matrimonio a la protagonista y constituirá la mano derecha de ella en Semilla Terrestre: Taylor Franklin Bankole, un hombre afroamericano de 57 años, vanidoso y solitario, que también escapa tras la destrucción de su comunidad amurallada en San Diego y que se unirá al grupo al ver como la protagonista ayuda a los demás de forma desinteresada: “me sorprendió ver que a alguien le importara lo que le estuviera pasando a un par de desconocidas” (Butler 174). Bankole será el principal adyuvante en la agencia que lleva la protagonista. Tiene un año más que su padre, es médico y a su mujer la mataron cuando destruyeron su comunidad en San Diego. Vive acontecimientos similares a los de Lauren, por

lo que ambos se enamoran. Él le ofrece ir a un refugio que tiene, en un valle apartado de las ciudades, pero ella se niega por su compromiso con Semilla Terrestre:

-Quiero irme contigo- dije-. Pero lo de Semilla Terrestre va en serio. Totalmente en serio. Tienes que entender eso (...). Podrías ayudarme- dije. (...). Fundar la primera comunidad de Semilla Terrestre. Suspiró. -Podrías ayudarme- repetí-. Este mundo se está viniendo abajo. Podrías ayudarme a empezar algo importante y constructivo (Butler 201).

Al ser el personaje más longevo y cercano a la protagonista, toma un rol similar al que tomaba su padre en la comunidad de Robledo; él es escéptico ante el cambio y toma una actitud paternalista con Lauren, como se visualiza en la forma en la cual se refiere hacia ella: “¿a ti te cabe en la cabeza, niña, que yo vaya a dejarte marchar?” (Butler 204), “con todo lo lista que eres, no creo que lo entiendas; no creo que entiendas lo que hemos perdido” (Butler 241). Y al igual que el padre, concibe el mundo en un tránsito irreversible hacia su destrucción, anhelando un tiempo anterior y renunciando al futuro: “a pesar de lo mal que están ya las cosas, aún no hemos tocado fondo (...). No creo que tengamos la más mínima posibilidad de sobrevivir aquí” (Butler 241). Pero a diferencia del padre, no rechaza del todo a la protagonista y más bien se deja convencer por ella, aceptando constituir la primera comunidad de Semilla Terrestre en el refugio que posee entre las colinas. Así, la socialización que tiene Bankole dentro del grupo, no se posiciona verticalmente sobre Lauren, sino más bien actúa en una relación horizontal de diálogo y colaboración.

Ambos acontecimientos: el canibalismo y la propuesta matrimonial, van a ocurrir en un mismo plano temporal, el cual representa los dos procesos paralelos que cruza la protagonista: el acelerado deterioro del entorno social, es decir, la distopía como un agente que desestabiliza al mundo, la sociedad y la propia constitución del sujeto. Y por otro lado, la conformación de la primera comunidad de Semilla Terrestre y los primeros conversos a este proyecto, representando la materialización del impulso utópico que viene trabajando la protagonista desde el comienzo de la historia. Estos dos planos se yuxtaponen y van configurándose simultáneamente: mientras ocurren eventos catastróficos y de violencia extrema que incurre en un proceso de desubjetivación, ella se aferra a Semilla Terrestre y a los vínculos que genera. Como en el caso de este episodio particular; el canibalismo al incurrir en una desestabilización de los límites entre el -yo- y lo -otro-, ella encuentra en

Bankole un reconocimiento mutuo e intersubjetivo de esos espacios sensibles de la identidad. El respeta su vulnerabilidad (y discapacidad, la hiperempatía) y su posición como una igual: como un -otro- que se mueve en una correspondencia mutua y recíproca, para la afirmación de esos límites que constituyen el -yo- y el -otro-. Es un reconocimiento horizontal de la alteridad; del otro como una entidad que participa en el mismo posicionamiento actancial y ontológico; que posee voz y una posición desde la cual hablar, sentir y pensar. Porque, a pesar de que el entorno entre en una contractura ontológica de desubjetivación: Lauren afirma su -yo- y construye vínculos que se movilizan a partir del diálogo, la camaradería y la posibilidad de confluencia dentro de un mismo camino de sobrevivencia, para construir otro lugar posible; ayudar a las personas discapacitadas, a los pobres, vulnerables, huérfanos, esclavos y todo tipo de personas que vienen escapando de la desposesión. Ella se abrirá a la alteridad y hacia el -otro-, tal como se proyectará en los epígrafes de Semilla Terrestre. Es decir, como elemento constitutivo de su sistema de creencias:

Aceptad la diversidad.
(...) os dominarán,
os matarán
aquellos para quienes sois presas.
Aceptad la diversidad
u os destruirán (Butler 141)

Por tanto, lo utópico no se tratará solo de los buenos deseos, sino de un trabajo comunitario que debe afrontar la realidad, y por eso va a generar en su interior un optimismo que movilizará a los integrantes de Semilla Terrestre a trabajar para ello (Gálvez 54). Aunque no sea un camino fácil y certero, como postula Bloch, “la esperanza tiene que ser absolutamente frustrable” (Textos 167), porque está abierta hacia lo -otro-, hacia el futuro, apuntando hacia el cambio y no hacia la repetición. Lo abierto queda sin decidir y en consecuencia circunda lo existente como un peligro, porque “el proceso del mundo no está decidido todavía en ninguna parte” (Bloch Textos 172): está abierto hacia el porvenir. Pero es un porvenir que no ocurre por si solo, sino que fruto de un trabajo y una agencia que tiene su fundamento en la esperanza y en el anhelo de otro-mundo mejor: “Aquí la vida va a ser dura, pero, si nos ayudamos unos a otros y tenemos cuidado, deberíamos poder. Podemos crear una comunidad” (Butler 234).

Y todo lo que queda porvenir es indescifrable e inanticipable, porque a pesar de que se logre constituir la primera comunidad de Semilla Terrestre, el futuro queda abierto en cuanto a proceso; el mundo no queda concluido ni decidido, porque el porvenir no se trata de algo que no es, sino que se constituye como mecanismo para cambiar lo que sí es: impone la trascendencia en otros tiempos y otros lugares que tendrán que venir (Nuñez 108), pero que pueden no-venir, y ahí es cuando debe generar en su interior, lo que según Bloch es el optimismo militante: el trabajo conjunto para la construcción de otro futuro, otro mundo, otro espacio y otro tiempo. Lauren comprende que la construcción de ese mundo por venir, requiere trabajo, esfuerzo y compromiso que se debe enfrentar ante la incertidumbre, el caos y la muerte: “en ninguna parte hay garantías (...). Pero, si estamos dispuestos a trabajar aquí tenemos buenas oportunidades” (Butler 235), “así de fácil. O matamos o nos matan. Si colaboramos, podemos defendernos” (Butler 236).

Al llegar al refugio de Bankole en el norte, se encuentran con la casa de su hermana calcinada, con cinco cráneos adentro que dan cuenta de su muerte y la de su familia. El grupo queda impactado por no encontrar un lugar seguro incluso en los sitios alejados de las ciudades. Una vez más se discuten las proyecciones como comunidad frente a los deseos personales de cada uno, debido a las dificultades que presenta quedarse en un lugar desolado, sin muchas oportunidades, trabajo y salarios; se negocian elementos desconocidos ya que nada garantiza que ahí no lleguen los carroñeros y drogadictos, como ya ocurrió con la familia de Bankole. Sin embargo, Lauren logra convencer a los otros de establecerse ahí, trabajar juntos y construir un lugar seguro, porque “debe componerse un mundo común vivible pedacito a pedacito, o no se compondría nada” (Haraway Problema 74)

La historia concluye con la formación de la primera comunidad de Semilla Terrestre, bautizada “Comunidad Bellota”, luego de una ceremonia conmemorativa a todos los seres queridos que han perdido. Pero no se proporciona un cierre definitivo sobre Lauren y Semilla Terrestre, al contrario, el final deja el camino abierto hacia el porvenir, los desafíos que eso implica en un mundo que sigue siendo peligroso, adverso e incierto; el porvenir sigue siendo indescifrable y todos son conscientes de aquello: “ha habido mucha muerte. Y queda mucha más por venir” (Butler 241) expresa Bankole. La única certeza que conservan es que “Dios es cambio” (Butler 241), de manera que el desarrollo dialéctico no ha fijado su final y queda abierto hacia lo todavía-no-consciente; ese lugar de la inconclusividad que se sigue impulsando en dirección hacia una mayor apertura del proceso del mundo.

3. Fractalización

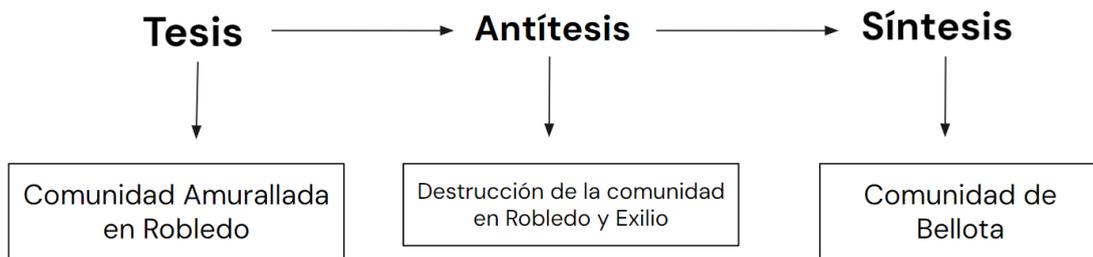
El final de la novela devela el esquema disyuntivo que presentaba al comienzo: la concatenación entre lo utópico y lo distópico no se da desde un ordenamiento excluyente y monolítico, sino que ambas constelaciones trabajan en conjunto y “quedará por venir no como el ahora futuro de lo que mantiene unida la disparidad, que a su vez, mantiene la unión” (Derrida Espectros 26), porque eso es lo que está atestiguado en lo largo y ancho del texto: el porvenir es incontrolable, lo utópico puede devenir distópico y lo distópico puede devenir utópico. Por tanto, la síntesis no está cerrada y puede volver hacia un estadio inicial, o incluso, la síntesis puede luego convertirse en la tesis de una nueva reconfiguración dialéctica, bajo otros estatutos, pero dentro de una misma pujanza de fuerzas contenidas que van a alterar el proceso del mundo. Porque lo que ocurre hacia el final de la novela, es que se puede dar una configuración que retrotrae hacia el inicio: la “Comunidad Bellota” puede convertirse en ese espacio de contención, aislado y que va a generar un simulacro con el exterior, y en algún punto, va a construir una realidad alterna que volverá a dicotomizar la relación entre lo que está “afuera” y lo que está “adentro”; proyectándose como una heterotopía, similar a al espacio inicial en la “Comunidad amurallada de Robledo”, y en consecuencia, la esperanza se va a ver frustrada nuevamente.

Y eso es lo que se desprende en las últimas páginas: el porvenir puede no venir, porque ese otro-lugar en el futuro, sólo existe en la medida que los sujetos son responsables de traerlo hacia el presente, a través de un optimismo militante que permita conjugar las posibilidades. Esto hace que la dialéctica esté inconclusa, como se representa al final del texto: a pesar de que el impulso utópico se esté materializando, lo distópico sigue acechando y no está totalmente anulado de la ecuación. Así, el desenlace del texto también representaría un estado dialéctico que organiza nuevamente el esquema al no reproducir un estado sintético, sino como un acontecimiento con dos caras simultáneas: lo utópico y lo distópico que son reversibles que contienen el proceso dialéctico de forma paralela.

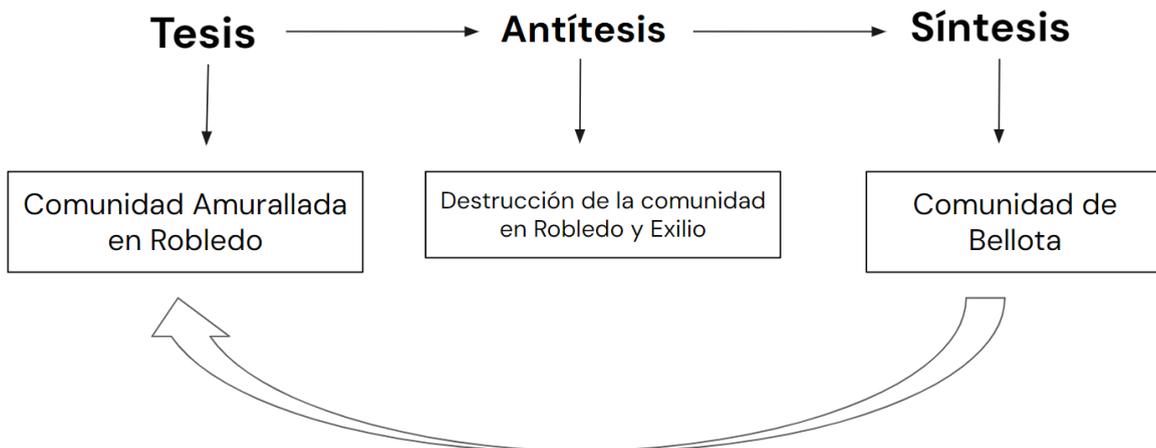
Lo que quiero decir con esto es que, la dialéctica al ser el núcleo que organiza el texto, está contenido en distintos niveles: como superestructura que organiza el contenido semántico y formal pero también como una unidad cuántica que está presente incluso en los

confines del espacio textual: en las microestructuras que están cargadas de sentidos polisémicos y ambivalentes, que permiten descender a unidades de significación que están en pugna, deslizando en divisiones ilimitadas el sentido del texto.

A un nivel supraestructural, la estructura formal del contenido semántico está organizado en lo que yo identifico como tres espacios y momentos, los cuales encuadran la posición en la que se está desarrollando la dialéctica, en una óptica global:



El primer escenario que se presenta, corresponde a la “Comunidad amurallada en Robledo”, que refiere a un momento de la historia en el cual las posibilidades están ausentes, el futuro está cerrado y confinado; el mundo se encontraría ya concluido en un tránsito irreversible hacia su destrucción. Este escenario se va a fracturar en lo que identifiqué en las páginas anteriores, como un punto de quiebre, que corresponde a la destrucción de la comunidad y el posterior exilio que emprende la protagonista. Un momento marcado por la violencia, la desposesión y la incertidumbre, pero también como el momento en el que la protagonista reafirma el impulso utópico a través de su credo, “Semilla Terrestre”. Pero, como expresé anteriormente: el final de la historia no otorga una síntesis y el esquema puede volver a reconfigurarse de la siguiente manera:

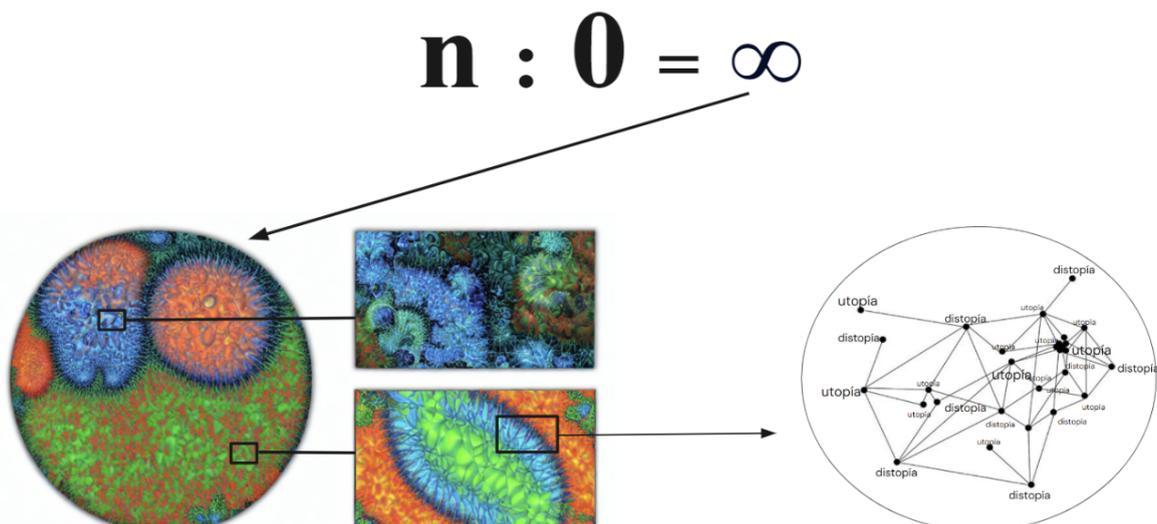


Pero este esquema por sí solo es deficiente y trae consigo varios problemas, porque este no quiere decir que se vuelve un proceso cíclico y la dialéctica vuelta hacia su origen: sino más bien que esto va a comportar una estructura fractal, donde la dialéctica no está cerrada, a pesar de que hacia el final del texto se trate de demostrar que la materialización de ese lugar-otro está concretado con la “Comunidad Bellota”, más bien da ciertas indicaciones de que no es así, de que el proceso aún no se concluye e incluso la dialéctica continúa movilizándose en el refugio comunitario que tienen entre las colinas.

El esquema se complejiza al abordar esta variable, porque como indica Bloch, la esperanza puede ser frustrable y en eso radica su facultad de transformación. La esperanza sale de sí y da amplitud hacia los sujetos, en lugar de posicionarse en lugares estáticos, “nunca puede saber bastante de lo que les da intención hacia el interior y de lo que puede aliarse con ellos hacia el exterior” (Bloch Esperanza 25). Así, el que la síntesis pueda transformarse en tesis, no provoca una alineación completa de su desarrollo, incluso también se puede hipostasiar que el final no representa un escenario sintético y más bien el proceso queda abierto. Aunque invirtiendo la ecuación inicial [n (distopía) : 0 (utopía) = ∞]. De manera que, lo utópico se podría posicionar también como tesis dialéctica y lo distópico como un carácter antitético. Esto redibujaría la ecuación inicial de la siguiente manera:

$$n \text{ (utopía)} : 0 \text{ (distopía)} = \infty$$

Abordo todas estas posibilidades para demostrar que la progresión no es lineal, sino fractal. De modo que, el escenario final no presenta un escenario sintético, sino que se abre hacia el infinito. Por tanto, el grafo que ilustra de forma más pertinente la complejidad cuántica en la cual las posibilidades se pliegan sobre el texto, es el siguiente:



Lo que quiere decir esto, es que la utopía y la distopía nunca llegan a ser estados últimos y totales en el texto: el mundo se hace nuevo en cada instante en su existencia, y este pliegue es lo que manifiesta el mantenimiento del mundo, es decir el continuo proceso del mundo (Bloch Esperanza 360). Porque “la creación que propone constantemente no es mantenimiento en el sentido del haber-llegado-a-ser, sino mantenimiento en el sentido del llegar-a-ser” (Bloch Esperanza 361), como un todavía-no que se convierte en la fuerza de producción de sentido, transformando al mundo en un estado real de lo inconcluso; de lo que todavía-no-es y lo que puede llegar-a-ser; una contradicción disolvente sobre todo lo que ha llegado a ser, y en efecto, lo que está determinado es trazado como límite para lo indeterminado (Bloch Esperanza 361-362). Dialécticamente, lo todavía-no se vuelve la única determinación sobre la superficie del mundo, porque la única certeza que se mantiene es que todo cambia para bien o para mal. Por lo que esta indeterminación constituye una “alternativa abierta entre la nada absoluta y el todo absoluto” (Bloch Esperanza 365), es decir, el porvenir.

Así, este grafo nos permite acercarnos un poco hacia la fractalidad dialéctica desde una óptica microscópica, porque este devela que la dialéctica está contenida incluso en las partícula y unidades mínimas sobre toda la superficie del espacio textual, ya que como postula Deleuze: “la dialéctica es sin duda el arte de la conjugación” (Lógica 12), y esta por tanto, no se mecaniza de forma lineal y continua, sino que está moviéndose en distintas direcciones, reconfigurando constantemente el proceso; el sentido se desterritorializa y se vuelve a territorializar en cada momento, porque “el acontecimiento infinitamente divisible es siempre *los dos a la vez*, eternamente lo que acaba de pasar y lo que va a pasar pero nunca lo que pasa (...) lo cambia tanto más cuanto que no es ni lo uno ni lo otro, sino su resultado común” (Deleuze Lógica 11) conformando un prisma fractal. Esa es entonces la designación infinita de lo que está por venir: los dos polos disyuntivos están siempre en un tránsito reversible como dos caras simultáneas de una misma superficie, cuyo interior y exterior se articulan y reflejan una a la otra; se comunican, coexisten y se ramifican (Deleuze Lógica 31-33). Cada vértice y línea dentro de este grafo, se comporta como una singularidad contenedora de ramificaciones. De manera que cada una de las singularidades está constituida fractalmente por más serializaciones convergentes, pero que al mismo tiempo también en pliegues divergentes (Deleuze Lógica 44).

Entonces, la relación termodinámica que se da entre ambas partículas (lo distópico y lo utópico), está contenida como puntos divergentes, pero igualmente convergentes, es decir,

una concatenación aporética que imbrica dos fuerzas heterogéneas que fluctúan hacia un devenir ilimitado (Deleuze Lógica 8). Así, “un mundo envuelve ya un sistema infinito de singularidades seleccionadas por convergencia” (Deleuze Lógica 83). Porque el mundo de *La Parábola del Sembrador* es un mundo en disputa, un mundo en proceso o más bien, el proceso de un mundo. Un mundo que siempre está por venir, entre lo finito y lo infinito, porque hay momentos que se renuncia y se da un fin sentido al mundo, negando cualquier encuentro ulterior con alguno de los posibles sentidos, devenido en el sinsentido y en contradicciones insolubles que penetrarán sobre la experiencia de la realidad cognoscible (Alcalá 185-186), las cuales van a inundar la superficie de una desesperanza suicida, angustiosa, decadente y en consecuencia, distópica.

Pero esto tampoco va a totalizar por completo el proceso, de hecho, esta es la condición sine qua non para que cualquier impulso utópico actúe como fuerza catalizadora. En los tres espacios que documenté: la comunidad amurallada, el exilio y la comunidad Bellota, se da esta dualidad. En primer lugar, la proto-articulación de Semilla Terrestre se da como negación del entorno amurallado en Robledo. Luego, la confirmación y sistematización del credo como sistema de creencias concreto: se da como respuesta al escenario de desposesión y violencia desbordada durante el exilio. Y finalmente, la construcción de la primera comunidad de Semilla Terrestre se constituye a partir de la negativa a vivir en un mundo destruido. Entonces ambas fuerzas se correlacionan: lo utópico contiene en sí a lo distópico y viceversa, esto hace que ambos elementos se dividan ilimitadamente, porque “ninguna decisión es final, todas se ramifican en otras” (Deleuze Lógica 50). Empero, el sentido que se desprende de esta disyunción no es nunca principio ni origen, es el producto que desciende de este cálculo paradójico correspondiente a una subdivisión hacia el infinito, la cual se caracteriza por multiplicar el sentido (Deleuze Lógica 58-59). Es decir, el producto siempre será el porvenir.

Así, el porvenir se mantiene presente es cada instante del texto como forma de latencia, porque siempre está por venir, como un espectro “que, justamente no se sabe y no se sabe si precisamente es, si existe, si responde a algún nombre y corresponde a alguna esencia” (Derrida Espectros 20), pero no se sabe no porque se ignore, sino porque ese presente-no-presente no depende del saber (Derrida Espectros 20); está, pero al mismo tiempo no lo está, porque reside en el futuro pero actúa en el ahora. Es el cambio, pero

también lo que cambia: es el todavía-no que encuentra su disposición en lo que está aquí-y-ahora.

La protagonista es la conciencia que intersecta el porvenir y lo utiliza como arma para poder concebir otro-lugar, porque el credo que construye lo hace alrededor de este y es la guía para establecer el *novum*: “es la esperanza activa en el novum, en la realización de la utopía a pesar de la lacerante presencia del mal en el mundo” (Duch 65):

Todo aquello que tocáis
lo Cambiáis
Todo aquello que Cambiáis
os Cambia a vosotros.
La única verdad perdurable
es el Cambio.
Dios
es Cambio (Butler 6).

Este epígrafe de Semilla Terrestre, que se presenta previo al primer capítulo, devela la relación que establece la protagonista con el porvenir: el porvenir puede ser alterado por el sujeto, así como el sujeto puede ser alterado por el porvenir: “La única verdad perdurable es el Cambio” (Butler 6). Al punto que, desde el inicio del texto se da a entender que la única certeza es el porvenir porque “tiene que haber aquí, por tanto, algo que no esté totalmente determinado, que no esté acabado” (Butler 38):

Los hombres no están terminados, y el mundo no está terminado; y aquello que se encuentra en el ser humano y en el mundo, y en lo que consiste el contenido de lo visto e imaginado por Dios, no ha salido a la luz” (Bloch Despedida 41).

Pero la posibilidad de lo que está por venir no basta solo con existir, puesto que una posibilidad donde las condiciones deben darse requiere un compromiso activo; porque la posibilidad es también una determinación del sujeto, de lo contrario morirían ahogadas (Bloch Despedida 41). Puesto que, las posibilidades existen como formas de reflejo, especulares y fractales que no coinciden directamente con el espacio-tiempo de la realidad

inmediata, sino que solo emerge como deformación y descomposición de lo que está aquí-ahora: pueden ser peligrosos y carecer de toda realidad, pero contiene el *novum* hacia el que existe una tendencia, en forma de latencia; una posibilidad (tal vez una probabilidad) (Bloch Despedida 50-53). De manera que, Lauren es el agente que concibe la posibilidad, que corresponde a “Semilla Terrestre”, porque más que formarse como un sistema de creencias doctrinario, es en realidad la posibilidad de ocupar, imaginar y crear otro-mundo, de hecho, antes de que Semilla Terrestre se sistematice: una de las primeras ideas que plantea la protagonista es que “El Destino de Semilla Terrestre es enraizar entre las estrellas” (Butler 79).

Esto puede contener varias direcciones: Desde un sentido literal, refiere a que el propósito de Semilla Terrestre es poder migrar hacia otro planeta. Pero desde un sentido alegórico e interrumpiendo el sentido literal (abordando un sentido más bien fractalizado), en el que “no hay una fidelidad unívoca entre el significado y el significante al modo simbólico, sino una multiplicidad de sentidos” (Rodríguez 4): podemos comprender esto como la agencia de la protagonista por abandonar un sentido de mundo y construir otra forma de vivir, sentir y morir sobre este. Es decir que, la concepción de otro mundo, “otros sistemas solares. Mundos vivos” (Butler 199) sirve como metáfora para plantear un “desconocimiento y *deshacer* del mundo” (Ferreira Dívida 97) y la experiencia empírica que existe sobre este, con tal de que permita el surgimiento de otros lugares; otras concepciones referentes al espacio-tiempo y al propio sentido del mundo: “detectando nuevos mundos, y hay evidencias de que en varios de esos mundos descubiertos podría haber vida” (Butler 78). Por eso la metáfora de “enraizar las estrellas” también comprende a un tránsito, un abandono y negación de “ese lugar” en el aquí-y-ahora, como forma de poder establecer ese otro-lugar, donde exista vida y las posibilidades para vivir sin el temor diario a la muerte. Dice Denise Ferreira da Silva:

Para pensar la experiencia disidente en el mundo desde la luminosidad de la luz negra, es necesario medir la vida imposible en una hiperrealidad compleja y, en yuxtaposición, realizar lecturas multidimensionales (...). Para ello, es necesario quitarse la máscara de la realidad cartesiana. Hay en esta oración la complejidad de un fractal (Ferreira 15)

Estoo exige sofocar los referentes anquilosantes que componen la realidad. Porque para buscar otros mundos, otros espacios y otras temporalidades, se requiere abandonar e incitar la finalización de -ese- mundo. De manera que, “el fin del mundo como lo conocemos, para repetir la formulación de Denise, implica necesariamente una intervención sobre los modos de conocer, identificar y gobernar cuerpos y cosas” (Mombaça). Por eso el “abandono” es una constante dentro del camino ontológico de Lauren: abandona su casa, su familia, su comodidad en Robledo, para emprender un viaje, o más bien, un exilio hacia otro mundo. Ella abre una brecha ética a través del cual da paso a modos de saber, existir y sentir, ya que, en vez de producir un deseo de salvación y reestructuración, afronta el riesgo en favor de la emergencia de otro mundo que libere todas las fuerzas inconmensurable, infinitas, sin determinaciones espaciotemporales que abran paso hacia el *novum* (Mombaça). Como expresan Deleuze y Guattari, “el movimiento del infinito no remite a unas coordenadas espaciotemporales” (Filosofía 41).

El pensamiento (e imaginación) que se articula en el porvenir, es también un pensamiento que se dirige hacia el infinito; un vaivén que no toma un destino sin volver nuevamente a su lugar (Deleuze y Guattari Filosofía 42), es por lo que “siempre hay muchos movimientos infinitos entrelazados unos dentro de los otros” (Deleuze y Guattari Filosofía 42), como serializaciones infinitas que producen otros nuevos conjuntos infinitos (Deleuze Pliegue 71). Lo que representa esto, es la posibilidad de plegar signos variables que se interrelacionan produciendo nuevos sentidos ilimitados. Esto se evidencia en la articulación primaria de Semilla Terrestre, desde la figuración de Dios y el Cambio, donde ambos signos por sí solos comprenden acontecimientos infinitos. pero que al juntarlos: “Dios es Cambio”, se tiende un puente más amplio que se subdividen en más sentido, a parte de los sentidos que ya se disponen como elementos singulares.

$$\frac{Dios}{Cambio} = \infty$$

En efecto, esto demuestra que el proceso de significación (como un proceso dialéctico) no cesa su oscilación entre distintos ejes de sentido, no para generar una síntesis, sino para movilizar fractalmente el proceso del mundo. De modo que el conjunto de

posiciones diferenciales y opositivas, son un tejido conectivo que genera series que se descomponen en nuevas series, “la primera característica de estas series proliferantes es que van a (desbloquear) una situación, que en otra parte, desembocaba en un callejón sin salida” (Deleuze y Guattari Kafka 80). Esto fractaliza la disposición de los elementos dialécticos puestos sobre el texto, ya que el cálculo que se hace sobre lo infinito reclama lo imposible y la disociación del sentido que ya ha sido establecido previamente. Por tanto, hay una conjugación movediza, de hacer y deshacer, de *worlding* y *unworlding*, que compone y descompone la dialéctica en un ir y venir; se desterritorializa y reterritorializa como un proceso que nunca se detiene y en cada movimiento va produciendo un nuevo sentido encaminado hacia el infinito, o más bien, hacia un porvenir infinito; una heterogeneidad fractal que “se deja abrir por la fractura misma de aquello que afluye, viene o queda por venir” (Derrida Espectros 47) porque esta heterogeneidad queda abierta “como la única oportunidad de un porvenir afirmado o, más bien, reafirmado (...). En la experiencia del fin, en su venida insistente, apremiante, siempre inminentemente escatológica, en la extremidad del extremo hoy se anunciaría así el porvenir de lo que viene” (Derrida Espectros 50).

4. Dialéctica

El proceso dialéctico va a coincidir con la segunda ley de la termodinámica:

la muerte térmica de cada mundo en particular sin un cambio unidireccional del universo entero desde un estado inicial a un estado final. (...) convertida en una mera fluctuación improbable, la vida lucharía por aprovechar la energía disponible que se agota a cada instante. Lucha a contracorriente que tiene un fin inevitable en la muerte térmica (Durán 80)

Así, la entropía se establece a partir de procesos disipativos y de energía que queda sostenible: “la entropía, la idea de que el flujo natural del calor va de lo que está caliente a lo que está frío, no al revés, de forma que el universo está enfriándose, agotándose, disipando su energía” (Butler 196) que permite la vida pero solo desde una formulación extrínseca y provisoria. Porque la entropía de un sistema aislado nunca decrece, el único equilibrio que se genera es la muerte térmica (Durán). De manera que, cada sistema cerrado está encaminado hacia su descomposición. Sin embargo, las fuerzas vitales van a atravesar un camino opuesto, ocupando la energía que se disipa con tal de evitar la muerte térmica. En este sentido, la entropía como sustancia dialéctica, permite comprender cuando el sentido del mundo se proyecta como un sistema cerrado, en tránsito hacia su destrucción y muerte: la energía que se disipa en medio del proceso es captada por fuerzas vitales, a modo de impulsos utópicos sin direccionalidad, que siguen líneas contrarias al camino de la destrucción irreversible²⁹.

Tal como lo va a expresar la protagonista: “todo el mundo sabe que el cambio es inevitable. Desde la segunda ley de la termodinámica” (Butler 31). Porque el cambio yace como constante sobre toda la superficie del mundo. De manera que, el cambio se proyecta fuerza del porvenir, pero también como materia entrópica que genera una especie de

²⁹ Como cuando destruyen la Comunidad amuralla en Robledo, se liberan energías que son captadas por Lauren para evitar el ciclo de muerte que está atravesando su entorno, reconfigurando esta energía en un nuevo tipo de impulso contrario a lo que emanaba desde la comunidad. Esta energía es captada y transformada de modo inverso para la construcción de otro mundo; no siguiendo la misma dirección que seguía la Comunidad Amurallada.

movilización inversa sobre el proceso completo: “a partir del impulso vital se constituyen por el movimiento inverso mundos o sistemas solares como el nuestro, donde son válidas las leyes termodinámicas” (Duran 83) y cada uno de estos mundos también se encuentran en tránsitos que disipan energía hacia la muerte térmica, pero “el impulso infinito, el *élan vital*, sigue su curso, se crean nuevos mundos, mientras que los ya creados se van adormeciendo en la materialidad” (Duran 83).

Con esto quiero postular que la configuración de -mundos- y los sentidos que se establecen, de un modo u otro -cambian-, a pesar de que se perciban como estados ya sintéticos y concluidos. Esto evidencia que el “fin” de determinado sentido de mundo, es un estado dialéctico. Y que su “muerte térmica” o “entrópica” va a disipar energía que será captada en favor de la emergencia de un nuevo sentido; una nueva configuración material y ontológica de aquella sustancia producida como “mundo”. Esto es lo que sucede constantemente en el texto; muere el mundo del padre y emerge el mundo de la hija, muere el mundo destruido y emerge el mundo de Semilla Terrestre. Pero no como totalidades, sino como sistemas que están fluctuando indefinidamente sus energías hacia el sistema en oposición, porque “el mundo también debe comprenderse según la apertura cósmica del espacio que nos toca” (Nancy 35): el mundo distópico disipa la energía que permite que se configure el impulso utópico, y en consecuencia, la creación de otro-mundo. Así también, si ese otro-mundo estanca su energía y se cierra: se encaminará nuevamente hacia una muerte entrópica³⁰. Disipando su energía y conformando un nuevo sistema que bebe de su degradación. Por tanto, se requiere estar constantemente produciendo (cambiando) el mundo y configurando nuevos mundos. Como indica Bloch: “El factor aquí es la potencia abierta de cambiar las cosas; el factor objetivo, la potencialidad abierta del cambio, de la modificabilidad del mundo” (Bloch Esperanza 294)

Esto porque el incremento entrópico de un sistema (de un mundo), produce una aprehensión ontológica y psicosis, como degradación caótica de los flujos semióticos que van a materializar la fuerza distópica. Pero la energía que se desprende en un sistema con incremento de la entropía se va a equilibrar a partir de la captación que generan las fuerzas vitales, las cuales van a tomar esta energía y la transforman reconciliando el caos y la complejidad, en un intento de revertir la entropía (Guttari Caosmosis 100):

³⁰ O también, muerte distópica.

Se retrae en línea de fuga infinita, en forma de tornado, cuyas circunvoluciones, como las de los atractores extraños, confieren al caos una consistencia encrucijada entre la actualización de configuraciones finitas y una recarga procesual, siempre posible, soporte de bifurcaciones ordinales inéditas, de conversiones energéticas que escapan a la entropía de las estratificaciones territorializada y abierta a la creación de conformaciones de enunciación mutantes. (Guttari Caosmosis 141).

Por tanto, la dialéctica se está constantemente reproduciéndose en sí misma, desde fuerzas intensivas y extensivas, lo que demuestra además que el cambio: la mutabilidad y el porvenir, es la única verdad dentro del proceso, que no tiene un único sentido, sino más bien se comportan como una serie de multiplicidades que no cesan de moverse en direcciones fractales. Todo trozo de materia sobre el texto está liberando energía, que es captada y transformada, porque como nos dice Lauren:

El cambio es constante. Todo cambia en algún sentido: tamaño, posición, composición, frecuencia, velocidad, pensamiento, lo que sea. Todo objeto vivo, todo trozo de materia, toda la energía del universo cambia de algún modo (Butler 195)

Es a partir de esta conjugación que permite el proceso de significación del mundo, en el sentido que el cambio y la esperanza son el incentivo para construir un puente entre los abismos de lo entrópico, porque por medio esta conjunción (y disyunción), se pone en acto el sentido del mundo (Berardi Futurabilidad 34).

Reflexiones al cierre:

El proceso del mundo

Utopia
It isn't elsewhere
It, it's here
My instinct has been shouting at me for years
Saying let's get out of here

– Bjork, *Utopia*

La luz es la mano izquierda de la oscuridad,
y la oscuridad es la mano derecha de la luz.
Las dos son una, vida y muerte, juntas

-Ursula K. Le Guin, *La mano izquierda de la oscuridad*

Lo que he podido atestiguar, es que La novela *La Parábola del Sembrador*, representa la configuración de un proceso de mundo que afirma la puesta de un futuro indeterminable. La novela nos invita a pensar y sentir un todavía-no; una imaginación que da un giro “capaz de comprender el aún-no-aquí (...) para luchar contra la lógica devastadora del mundo del aquí y el ahora, de la noción de que nada existe fuera de la esfera del momento actual” (Muñoz 46). Y así, nos exige imaginar lo imposible y lo inefable, en favor de un experimento que nos permite escribir al mundo a partir de sus relieves y texturas: tratamos de pensar más allá del aquí-y-ahora, para ofrecernos hacia lo todavía-no-consciente, como posibilidad en la que intentamos recurrir (e insistir) para concebir otros lugares y otros tiempos.

Porque “el recurso a lo todavía-no-consciente no es un recurso al análisis (...) normativo” (Muñoz 71), por lo cual el mundo debe ser conocido en relación con los mapas temporales y espaciales alternativos, que poseen la capacidad de conjurar mundos afectivos y futuros. Como maniobras que permiten desprendernos del candado anquilosante del presente,

extendiendo la mirada hacia aquellos lugares incipientes (Muñoz 71-72). Porque Lauren lucha incansablemente, no solo para sobrevivir, sino también para poder hallar ese camino a lo todavía-no; lucha para abrir las posibilidades y el porvenir. Lucha contra el miedo y la desesperanza de un mundo que se vuelve irreversible y estático. Ella lucha por mapear la senda que debe transitar la humanidad hacia el todavía-no, que aún no existe, pero está latente y la guiará durante el camino que emprende, atravesando la hostilidad, el miedo y la angustia. Ella va a transformar la desesperanza angustiante, entregándose activamente al servicio de una “espera, esperanza, intención hacia una posibilidad que todavía no ha llegado a ser: (...) aprehendido concretamente, de una determinación fundamental dentro de la realidad objetiva en su totalidad” (Bloch Esperanza 30)

Frente a un mundo devastado y desesperanzador, *La Parábola del Sembrador* nos invita a contar historias, pensar mundos, a estar presentes y entrelazarnos en lugares inacabados, situados y siempre por venir: rehaciendo las formas de vivir y habitar, “no *en* el mundo, sino *del* mundo” (Haraway Problema 21). En este sentido, no se trata de escapar del mundo, sino de vivirlo, sentirlo y leerlo en todas sus formas. “Se trata de aprender de la esperanza, su labor no cesa” (Bloch Esperanza 25) y se impone al mundo como un pensamiento que pretende su mutación; se enfrenta al futuro, en tanto conforma una teoría-praxis consciente sobre lo que está en proceso de devenir (Bloch 25-26). Y la separación rígida de las tres dimensiones temporales se viene hacia abajo, porque el futuro que aún no llega se vuelve presente en el aquí-y-ahora, de modo que la verdadera acción sobre el futuro va a tener lugar en la totalidad un mundo (Bloch Esperanza 30-33). Así, la escisión entre lo que se sueña y lo real, está en la capacidad autoconsciente, que se determina en búsqueda de lo todavía-no.

Porque “nuestras fantasías son tan válidas como la realidad” (Björk en Al Homer). Y en ese sentido, al entender esas ficciones como parte constitutiva de nuestro presente y no como algo exterior: vuelven accesible un tipo de imaginación que abre una brecha ética para experimentar con el mundo. De manera que, volviendo a la formulación de Denise ¿si en lugar de salvar -este- mundo, podemos empeñarnos en destruirlo? ese tipo de preguntas pueden parecer figurativas, pero no son preguntas, son operaciones para liberar las fuerzas imaginativas contra un mundo que pocas veces se puede reclamar como propio: imaginar la materia y extender conexiones entrelazadas para conformar nuevas formas de leer, ver y

expresar. Porque esta es la preposición que busca Lauren con *Semilla Terrestre*: construir un mundo que reclama un nuevo sentir; construye una ficción que se vuelve tangible.

“Debemos abandonar el aquí y ahora, en favor de un entonces y un allí” (Muñoz 305), generando una distorsión temporal a gran escala, que haga estallar los candados físicos que mantienen confinado el mundo y alienado el presente. Por eso escogí centrar mi análisis a partir de dos textos: uno literario que constituye el objeto de análisis, y otro teórico³¹ que me sirve como el mapa inicial en el cual desplegar mi lectura. Ambos textos emanan de un mismo impulso, cuya localización está en lo todavía-no. Así, la metodología sobre la función utópica de la esperanza que construye Ernst Bloch, “altera la temporalidad pasado-presente-futuro, al articular la posibilidad del futuro en el presente” (Dinerstein 366), con tal de desviar las prácticas dominantes en la construcción de pensamientos ontoteleológicos, que nos limitan al eterno presente. Pensar lo utópico y lo distópico implica una formulación que produce otro tipo de conocimientos críticos; otro tipo de espacios y tiempos múltiples que nos invitan a imaginar y conjugar las intrincadas relaciones espaciotemporales que configuran el ahora. Cómo va a decir Ernst Bloch “pensar significa traspasar” (Bloch Esperanza 28), ya que, el camino del proceso consciente de la realidad, es también un camino de la pérdida del ser estático (Bloch Esperanza 365) que requiere una determinación activa sobre lo que está por venir.

Sin embargo, la utopía nos diría Bloch, no es un estado duradero y tiende a la frustración; es la odisea de un mundo por venir (Bloch Esperanza 365-367). Y por eso se debe producir el porvenir en cada momento, en cada instante y movimiento que se realice. Y eso es lo que hace Lauren: se adapta, se trasplanta y florece a pesar de los peligros, la muerte y las extinciones que acontecen a su alrededor. Lauren es una peregrina de la esperanza, no desde la ortodoxia; sino como una forma para aprehender el desastre y transformarlo: ramificando constantemente las posibilidades y multiplicando los mundos, los espacios y los tiempos, por medio del proceso del mundo como un imperativo indeterminado e infinito.

De modo que, hemos atestiguado como *La Parábola del Sembrador* representa una configuración fractal en distintos niveles y sustratos: por un lado, el propio texto desde su caracterización formal responderá a una estructura de tipo fractal. Pero, además, la glosa

³¹ Bloch, Ernst «El principio de esperanza [1].» Trad. Francisco Serra. Editorial Trotta, 2004.

discursiva que desprendemos y leemos sobre la superficie del espacio textual, nos permite entender la fractalización como un método de lectura que se puede aplicar para absorber la composición cuántica de un texto. Entendemos, por tanto, el pensamiento fractal como una metodología aplicable a todo lo que se puede leer: a todo texto, núcleo y partícula cuántica. Como una búsqueda que se hace sobre lo inefable, lo todavía-no y lo que está por venir. Es decir, de aquello que no podemos ver a simple vista y que solo por medio una cartografía imaginaria, podemos trazar el camino hacia esa imposibilidad, ya que no es posible dibujar un fractal en una superficie plana (Ferreira 161)

El fractal es una aplicación que se hace sobre el infinito: un pensamiento que se dirige hacia un contenido ilimitado e irrepresentable, es decir, hacia lo imposible. La dialéctica, por su parte, es el núcleo de este objeto infinito y la materia prima que le otorga densidad y volumen. En este sentido, como he demostrado: la dialéctica es la estructura que está contenida dentro de todo el material fractal. Se presenta tanto en niveles molares, como moleculares; tanto en las superestructuras que organizan el texto, como en las microestructuras y unidades subatómicas, que igualmente va a disponer de múltiples sentidos que se disputan, pero que van a converger y funcionar en líneas paralelas.

La Parábola nos pide imaginar esas posibilidades que florecen de lo imposible, como lo que son: multiplicidades que escapan de la determinación. Porque la *Parábola* tiene una enunciación de lo que ha sido destruido, pero frente al derrumbe del mundo: se abre un proceso para producir otros mundos, que no cesa y hace florecer la esperanza en el todo; sobre toda la materia en movimiento y todos los elementos que constituyen el presente, el pasado y el futuro. Traspasa la realidad hasta ubicarse en los confines temporales; hasta rebasar el horizonte de lo visible y esclarecer lo todavía-no. *La Parábola* despliega toda una ontología sobre cómo aprender a florecer en la complejidad; la subversión dinamizadora, fugitiva, que descompone y recompone al mundo en distintas secuencias. A veces contradictorias, a veces imposibles, pero siempre por venir.

La apuesta es la de la creación de un nuevo lenguaje, un nuevo código para compartir los afectos; una nueva materia para producir el mundo, los cuerpos y los sentidos. En consecuencia, producir la utopía en todo momento que tira una y otra vez; producir la utopía en todas partes, en todos los lugares, en todos los espacios, en todos los tiempos; en cada acción y reacción, en cada palabra y ordenamiento. En las partículas y en la totalidad del

universo. Es el ir-y-venir, que siempre viene y se va, vívida incesantemente y expandida de formas extensivas e intensivas. La utopía es fácilmente frustrable y eso hace que resista a la alienación; hay que producirla y reproducirla en todo momento.

Aunque el futuro pueda ser contenedor de todos nuestros temores y pesadillas, es un riesgo que debemos correr.

Bibliografía

- Alcalá, Francisco. «La inversión del platonismo en Gilles Deleuze. Filosofía y política del conocimiento.» Granada: Universidad de Granada, 19 de noviembre de 2019. <<https://digibug.ugr.es/handle/10481/58298>>.
- Allimant, Ronald Durán. «Vida y materia: Bergson y la Termodinámica clásica.» *Veritas*. 34. Valparaíso: Pontificio Seminario Mayor San Rafael Valparaíso, 15 de septiembre de 2015. 75-91.
- Andrea Costa, et. al. «La naturaleza del tiempo. Usos y representaciones del tiempo en la historia.» Recop. Marcelo L. Levinas. Editorial Biblos, 2008.
- Athanasiou, Judith Butler y Athena. «Desposesión. Lo performativo en lo político.» Trad. Fernando Bogado. Barcelona: Paidós, 2022.
- Baccolini, Tom Moylan Y Raffaella. «Dark Horizon. Science Fiction and the Dystopian Imagination.» Nueva York: Routledge, diciembre de 2013.
- Berardi, Franco. «Fenomenología del fin.» Trad. Alejandra López Gabrielidis. Buenos Aires: Caja Negra, 2017.
- . «Futurabilidad: La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad.» Trad. Hugo Salas. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.
- Bloch, Ernst. «¿Despedida de la utopía?» Trad. Sandra Santana Pérez. España: Antonio Machado Libros, 2018.
- . «¿Puede frustrarse la esperanza?» *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Recop. Carlos Gómez Sánchez. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- . «El principio de esperanza [1].» Trad. Francisco Serra. Editorial Trotta, 2004.
- Bottinelli, Alejandra. «Imaginar las Postrimerías: escrituras chilenas de los confines.» *Aisthesis*. 68. Instituto de Estética - Pontificia Universidad Católica de Chile, 2020. 271-291.
- Butler, Octavia. «La Parábola del Sembrador.» Trad. Silvia Moreno Parrado. Madrid Capitán Swing, 2021.
- Canabal, Aníbal Pineda. «La religión sin Dios de Ernst Bloch como esbozo de una filosofía crítica.» *Estudios de Filosofía*. 62. Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, julio-diciembre de 2020. 57-74.

- Cirlot, Juan Eduardo. «Diccionario de símbolos.» Barcelona: Ediciones Siruela, 2004.
- Danowski, Déborah y Eduardo Viveiros de Castro. «¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines.» Trad. Rodrigo Álvarez. 1. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.
- Deleuze, Gilles. «El Pliegue. Leibniz y el Barroco.» Trad. José Vázquez y Umbelina Larraceleta. Barcelona: Paidós, 1989.
- . «Lógica del Sentido.» Trad. Miguel Morey. Paidós, 1994.
- Deleuze, Gilles y Partner, Claire, Claire. «Diálogos.» Trad. José Vázquez. Valencia: Editorial Pre-Textos. 1980.
- Derrida, Jacques. «Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa.» Trad. Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós, 1995.
- . «Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional.» Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Valladolid: Editorial Trotta, 1998.
- . «La escritura y la diferencia.» Trad. Patricio Peñalver. Barcelona: Editorial Anthropos, febrero de 1989.
- . «Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger.» Trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- Dinerstein, Ana Cecilia. «Organizando la esperanza: utopías concretas pluriversales contra y más allá de la forma valor.» *Educação & Sociedade*. Vol. 37. 135. Campinas: Centro de Estudos Educação e Sociedade, abril-julio de 2016. 351-369.
- Duch, Lluís. «Ernst Bloch: Un heterodoxo del siglo XX.» *Ars Brevis*. 17. Universitat Ramon Llull, 2011. 47-68.
- Estrada, Luis. «La escritura del horror en los cuerpos: violencia ontológica y simbolismo de crueldad.» *Estudios Políticos*. 37. Ciudad de México, abril de 2016. 57-80.
- Fisher, Mark. «Realismo Capitalista.» Trad. Claudio Iglesias. 1. Buenos Aires: Caja Negra, 2016.
- Foucault, Michel. «Heterotopías y cuerpo utópico (Dos conferencias radiofónicas) .» *Topologías* . Hiper Medula, s.f.
- Gálvez, Isidro. «La función utópica de Ernst Bloch.» *Ponencia para coloquio de doctorandos*. Universidad Nacional Autónoma de México, 14-16 de abril de 2008.
- Genette, Gérard. «Palimpsestos. La literatura en segundo grado.» Trad. Celia Fernández Prieto. Madrid: Taurus, 1989.

—. «Umbrales.» Barcelona: Siglo XXI editores, 2001.

González, Araceli Mandragorón. «Ernst Bloch: el peregrino de la esperanza.» *Estudios Políticos*. Vol. 8. 4. Distrito Federal: UNAM, enero-abril de 2005. 43-77.

González, Monserrat. «Desposesión y precariedad: propuestas desde la performatividad política. Judith Butler y Athena Athanasiou.» Santiago: Repositorio UCH, enero de 2021.

<<https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/180679/Desposesion-y-precariedad-propuestas-desde-la-performatividad-politica.pdf?sequence=1>>.

Guattari, Felix. «Caosmosis.» Trad. Irene Agoff. Argentina: Ediciones Manantial, 1996.

Guattari, Felix. «Las tres ecologías.» Trad. José Pérez y Umbelina Larraceleta. 2. Valencia: Pre-textos, 1996.

Guattari, Gilles Deleuze y Felix. «¿Qué es la filosofía?» Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Editorial Anagrama, 1993.

—. «Kafka. Por una literatura menor.» Trad. Jorge Aguilar Mora. México: Ediciones Era, 1990.

Guerrero, William. «Aporías de la deconstrucción: en torno a la filosofía de la alteridad en Jacques Derrida.» Bogotá: Editorial Kimpres, 2016.

Guin, Ursula K. Le. «Los desposeídos.» Trad. Matilde Horne. Minotauro, noviembre de 2020.

Guðmundsdóttir, Björk. «Utopia.» Londres: One Little Independent Records. Noviembre de 2017

Haraway, Donna. «Seguir con el problema.» Ed. Sonia Berger. Trad. Helen Torres. Bilbao: Consonni, 2019.

Hernández, Paz Carreño. «Animalidad y resistencia: El poder imperceptible de la manada.» *Revista Bricolaje*. 4. Santiago de Chile: Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile, 2018. 29-37.

Horner, Al. «Björk's constellation in the clouds: The Icelandic superstar unravels her Utopia.» *Fact Magazine*, 2022.
<<https://www.factmag.com/2017/11/24/bjork-utopia-interview/>>.

Hunter, Helen Palmer y Vicky. «Worlding.» *New Materialism*, 16 de marzo de 2018.
<<https://newmaterialism.eu/almanac/w/worlding.html>>.

- Ibáñez, Eduardo. «Historicidad e irreversibilidad en la concepción prigoginiana y agustiniana del tiempo.» *Tópicos*. 11. Argentina: Universidad Católica de Santa Fé, 2003. 107-124.
- Jameson, Frederic. «Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción.» Trad. Cristina Piña Aldao. Madrid: Akal, 2009.
- Jaramillo, Hernán. «En busca de una ontología de la violencia: el dispositivo necropolítico y la desobjetivación denegatoria.» Colombia: Universidad de Antioquia. Instituto de Filosofía, 2022. <https://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/28277/1/JaramilloHernan_2022_OntologiaViolenciaDispositivo.pdf>.
- Kant, Immanuel. «Crítica de la razón pura.» Trad. Alexis Padrón Alfonso. Madrid: Editorial Verbum, 2020.
- Krotz, Esteban. «Introducción a Ernst Bloch (a 125 años de su nacimiento).» *En-claves del Pensamiento*. Vol. 5. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, julio-diciembre de 2011. 55-73.
- «La santa biblia. Contiene el antiguo y nuevo testamento.» Trad. Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera. Utah: La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días., 2015.
- Miller, Jim. «Post-Apocalyptic Hoping: Octavia Butler's Dystopian/Utopian Vision.» *Science Fiction Studies*. Vol. 25. 2. SF-TH Inc, Julio de 1998. 336-360.
- Mombaça, Jota. «Descolonización como apocalipsis.» *Edición 14: mira quién habla*. México: Terremoto, 06 de mayo de 2019. <<https://terremoto.mx/revista/descolonizacion-como-apocalipsis/>>.
- Moreno, Macarena Areco y Fernando. «Introducción.» *Imaginarios sociales en la ciencia ficción latinoamericana reciente: espacio, sujeto-cuerpo y tecnología*. Vol. 27. Barcelona: Mitologías Hoy, 2022.
- Mumford, Lewis. «La utopía, la ciudad y la máquina.» *Utopías y pensamiento utópico*. Madrid: Espasa Escalpe. Ddos. Asociación de Amigos del Arte de Valladolid. s.f.
- Muñoz, José Esteban. «Utopía Queer.» Trad. Patricio Orellana. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.
- Nancy, Jean Luc. «El sentido del mundo.» Ed. Vanesa Indij. Trad. Eduardo Oscar Bisso. Argentina: La Marca Editora, 2003.

- Neusüss, Arnhelm. «Utopía.» Trad. María Nolla. Barcelona: Barras Editores, 1971.
- Noys, Benjamin. «Catastrophe, Utopia, and the Crisis of Hybrid Matter.» E-flux Notes, febrero de 2023. <<https://www.e-flux.com/notes/517752/catastrophe-utopia-and-the-crisis-of-hybrid-matter>>.
- Núñez, Amanda. «Gilles Deleuze. Pensar el porvenir.» *Suplemento*. 3. Daimon Revista internacional de filosofía, abril de 2010. 107-115.
- Peña, Manuel Moros. «Historia natural del canibalismo. Un sorprendente recorrido por la antropofagia desde la Antigüedad hasta nuestros días.» España: Ediciones Nowtilus, 2010.
- Reese, Stephen. «Oya - La diosa africana del tiempo.» #*Avareurgente*. 28 de marzo de 2023. <<https://avareurgente.com/es/oia-la-diosa-africana-del-tiempo>>.
- Retamal, Christian. «Distopía y nihilismo. De la utopía como tiempo de la esperanza a la distopía como tiempo del fin.» *XIV Coloquio Internacional de Geocrítica. Las utopías y la construcción de la sociedad del futuro*. Vol. 2. 7. Barcelona: Universitat de Barcelona, mayo de 2016.
- Rocha, Delmiro. «Pensar el porvenir. La disyunción futuro/porvenir en la deconstrucción de J. Derrida.» *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. Vol. 3. Murcia: Suplemento, Abril de 2010. 117-123. <<https://revistas.um.es/daimon/article/view/119091>>.
- Rodríguez, Romina. «La significación alegórica según Walter Benjamín: Límites y potencialidades.» *Límites y potencialidades. IX Jornadas de Investigación en Filosofía*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencia de la Educación, 2013.
- Silva, Denise Ferreira da. «A Dívida impagável.» Ed. Imaginação Política e Living Commons. Trad. Amílcar Packer y Pedro Daher. São Paulo: Casa do Povo, s.f.
- Simonis, Angie. «La Diosa feminista. El movimiento de espiritualidad de las mujeres durante la segunda ola.» *Feminismo/s*. 20. Universidad de Alicante, diciembre de 2012. 24-42.
- Stewart, Kathleen. «Worlding Refrains.» *The Affect Theory Reader*. Recop. Melissa Gregg y Gregory J. Seigworth. Carolina del Norte: Duke University Press, s.f. 339-353.
- Trousseau, Raymond. «Historia de la literatura utópica: viajes a países inexistentes.» Ed. Llorenç-Marquès. Trad. Carlos Manzano. Barcelona: Península, junio de 1995.
- VanderMeer, Jeff. «Aniquilación.» Trad. Isabel Margelí. Barcelona: Grupo Planeta.

Vázquez, Alejandro y Rojas, Ignacio. «El concepto marxista de ideología visto a través de: Villoro, Giroux, Trías y Gramsci.» *Espacios Públicos*. Vol. 21. 53. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México julio de 2022. 7-19.