

XENOFILIA ROJA: COMPLICIDAD CON FUTUROS ANÓMALOS

Ernesto Manuel Román¹
Daniel Adrián Bergamaschi²
Lucía Candela Guerrieri³

Resumo

Vivemos cotidianamente em um mundo que se tornou incompreensível e estranho para nós, tanto em sua estrutura física quanto em sua dinâmica econômica e social. Daí a desolação e a falta de perspectiva de nossa época. Tomando esse diagnóstico como ponto de partida, desejamos explorar a seguinte hipótese: e se essa estranheza, cujo conhecimento ameaça nos destruir como somos, fosse caótica e horripilante apenas para uma mentalidade reacionária que busca preservar sua própria identidade diante daquilo que a desafia? Se assim for, o grande problema de nossa época seria que ela só pode ser vinculada à alteridade radical como um caos horripilante que ameaça identidades constituídas e só pode ser

¹ Ernesto Manuel Román es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP) y becario doctoral por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Se desempeña como docente en la Facultad de Psicología en la UNMdP. Actualmente investiga temas relacionados con la obra de Walter Benjamin, el poshumanismo, la ecología, aproximaciones marxistas a la tecnología contemporánea, la ciencia ficción y la planificación económica. Contacto: ernestoromannavone@gmail.com

² Daniel Adrián Bergamaschi es Profesor de Filosofía egresado de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP) y estudiante de Artes Multimediales en la Universidad Nacional de las Artes (UNA). Su trabajo actual trata de unificar el ensayo filosófico y las artes multimediales entorno a las temáticas de la hiperstición, el comunismo, el esoterismo occidental, el intercambio simbólico y la teoría de la planificación económica. Contacto: danielbergamaschi2021@gmail.com

³ Lucía Candela Guerrieri es estudiante de la Licenciatura en Psicología de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP). Actualmente estudia temas relacionados al psicoanálisis y la crisis ecológica. Contacto: luciaguerrieri@outlook.com

imaginado como extermínio, extinção ou colapso. Enquanto a mentalidade conservadora contemporânea não pode deixar de pensar na perda de identidade como extinção, a tradição comunista abriga o desejo de encontrar a alteridade radical e de que esse encontro seja a ocasião para uma transformação não menos radical da própria identidade. Neste ensaio, elaboraremos o conceito de xenofilia vermelha para reconstruir uma tradição que inclui imaginação utópica, ficção científica marxista, literatura pulp, cibercultura e até mesmo ufologia, numa tentativa de reviver aquele raro desejo pelo estranho que não vê a intimidade com este último como fonte de desconforto, mas sim como o relaxamento alegre e a mistura de identidades.

Palavras-chave: Ficção Científica. Hipestração. Ufologia. Utopia. Xenofilia.

Abstract

Cotidianamente vivimos en un mundo que se nos ha vuelto incomprensible y extraño, tanto en su estructura física como en sus dinámicas económicas y sociales. De ahí la desolación y la falta de perspectivas de nuestro tiempo. Teniendo como punto de partida este diagnóstico, queremos explorar la siguiente hipótesis: ¿y si esta extrañeza, cuyo conocimiento amenaza con destruirnos tal cual somos, fuera caótica y horrorosa solo para una mentalidad reaccionaria que busca conservar su propia identidad frente a aquello que la desafía? De ser así, el gran problema de nuestra época sería más bien que solo puede vincularse con la otredad radical como con un caos horripilante que amenaza las identidades constituidas y únicamente puede ser imaginado como exterminio, extinción o colapso. Mientras que la mentalidad conservadora contemporánea no puede sino pensar la pérdida de la identidad como extinción, la tradición comunista alberga un deseo de encontrarse con la otredad radical, y de que ese encuentro sea la ocasión de una transformación no menos radical de la propia identidad. En el presente ensayo, elaboraremos el concepto de xenofilia roja, para reconstruir una tradición donde se encuentran la imaginación utópica, la ciencia ficción marxista, la literatura pulp, la cibercultura e incluso la ufología en un intento de resucitar ese raro deseo por lo extraño que no ve en la intimidad con este último una fuente de malestar, sino la alegre distensión y mixtura de las identidades.

Keywords: Ciencia Ficción. Hiperstición. Ufología. Utopía. Xenofilia.

Introducción

Benjamin Labatut (2021) comienza su ensayo *La piedra de la locura* citando el *dictum* lovecraftiano con el que inicia *La llamada de Cthulhu*:

Las ciencias, cada una avanzando en su propia dirección, nos han perjudicado poco hasta el momento; pero algún día la suma de todo ese saber disgregado abrirá una perspectiva tan aterradora sobre la realidad, y sobre el espantoso lugar que ocupamos en ella, que nos volveremos locos producto de esa revelación, o huiremos de la luz hacia la paz y la seguridad de una nueva edad oscura (p. 10).

Partiendo de esta idea, Labatut caracteriza nuestro presente como una época lovecraftiana, signada por un caos que nadie puede llegar a conocer ni controlar. Cotidianamente vivimos en un mundo que se nos ha vuelto incomprensible y extraño, tanto en su estructura física como en sus dinámicas económicas y sociales. De ahí la desolación y la falta de perspectivas de nuestro tiempo. El horror cósmico de Lovecraft, que se nutre de la íntima convivencia con lo inenarrable, aparece como una poderosa alegoría de nuestro extraño eon.

Teniendo como punto de partida este diagnóstico, en este ensayo queremos explorar la siguiente hipótesis: ¿y si esa radical otredad y extrañeza, cuyo conocimiento amenaza con destruirnos tal cual somos, fuera caótica y horrorosa solo para una mentalidad reaccionaria que busca ante todo reafirmar y conservar su propia identidad frente a aquello que la desafía? O incluso, más aún ¿aquello que aterra al misógino y racista Lovecraft no podría ser la propia utopía comunista (tan inenarrable como los grandes antiguos), en tanto ésta implica una transformación radical de nuestra vida y de nuestras sociedades? De ser así, el gran problema de nuestra época sería

más bien que solo puede vincularse con la otredad radical como con un caos horripilante que amenaza las identidades constituidas y únicamente puede ser imaginado como exterminio, extinción o colapso. Mientras que la mentalidad conservadora contemporánea no puede sino pensar la pérdida de la identidad como extinción, la tradición comunista alberga —desde los utopistas decimonónicos— un deseo de encontrarse con la otredad radical, y de que ese encuentro sea la ocasión de una transformación no menos radical de la propia identidad. El contacto con lo desconocido no es una amenaza sino la feliz oportunidad de liberarnos de la prisión de nuestra identidad, tal como Marx afirmaba que el proletariado era el sujeto social que tenía como interés objetivo el dejar de existir.

En este contexto, la ciencia ficción, al igual que el pensamiento utópico, nos proporciona un nutrido reservorio para re-erotizar (y des-thanatificar) nuestro vínculo con lo otro en tanto “actúa como una caja china, un recipiente para intervenciones embrujadoras del mundo. El marco es a la vez usado (para ocultar) y roto (las ficciones potencian cambios en la realidad)” (CCRU 2021, p. 29). En el presente ensayo, queremos elaborar el concepto de xenofilia roja, partiendo de ciertas ideas de A. M. Gittlitz (2020), para reconstruir una tradición donde se encuentran la imaginación utópica, la ciencia ficción marxista, la literatura *pulp*, la teoría posmoderna e incluso la ufología en un intento de resucitar ese raro deseo por lo extraño que no ve en la intimidad con este último una fuente de malestar, sino la alegre distensión y mixtura de las identidades.

Ciencia Ficción, Utopía e Hiperstición

I.

En Arqueologías del futuro, Fredric Jameson (2009) toma prestada de Coleridge la distinción entre ilusión [*fancy*] e imaginación [*imagination*] para cribar dos aspectos presentes en los textos de la tradición utópica. Por un lado, identifica la imaginación utópica, los grandes proyectos constructivos e inventivos que las y los utopistas proponen como modelos para formar sociedades radicalmente diferentes. Por el otro, sostiene que todas las utopías suelen contener, en su afán por imaginar este otro mundo hasta sus más mínimos detalles, montones de rasgos que parecen más bien arbitrarios; agregables o quitables según el gusto o capricho de cada autora o autor. Como ejemplo de esta ilusión utópica, Jameson glosa un pasaje de *Walden Dos* de Skinner, en el cual se sostiene que las bandejas de los comedores colectivos —como en tantas otras utopías, la cena en familia o en solitario es sustituida por la comida colectiva— deben ser transparentes, pues así podría verse si está limpia o no de ambos lados, sin la necesidad de voltearlas.

Esta distinción, que podría parecer bastante trivial, adquiere una mayor gravedad cuando notamos que estos cumplimientos de deseos apenas disfrazados (las ilusiones utópicas) dependen de la posición de sexo, raza y clase que ocupan las y los utopistas en cuestión, lo que lleva a una pregunta clave a la hora de valorar el género utópico ¿logran las utopías imaginar verdaderamente *otro* mundo o se agotan en ilusiones que proyectan arbitrariamente deseos fraguados en *este* mundo? Una respuesta negativa a esta pregunta provee uno de los argumentos más cáusticos en contra de cualquier forma de utopía: no hay posibilidad real de imaginar algo radicalmente distinto al mundo tal cual es, si acaso se sueña con

lejanas islas o planetas, estas son las pantallas en las que se proyectan disfrazados y distorsionados, los deseos, miedos y ansiedades de este mundo. En resumen: la utopía sería solo ideología, de la cual, como es sabido, no hay afuera, pues es justamente quien se cree dueño de una perspectiva no distorsionada de la realidad quien más preso está de la distorsión capitalista del mundo. Por eso, si la imaginación utópica es posible, no puede basarse en la capacidad de neutralizar la ilusión utópica, conquistando un punto de vista exento de los condicionamientos epocales de clase, género o raza desde el cual imaginar libremente, sino más bien es una precaria y siempre dudosa atención a aquellas señales que acaso puedan transmitirnos otros mundos posibles, mundos que son menos un afuera del mundo que —por decirlo como Benjamin— las posibilidades incumplidas del nuestro. El o la utopista ya no sería quien, con su voluntad, conquista un punto de vista exterior al mundo y logra algo así como una imaginación incondicionada, sino aquella o aquel que afina su escucha a formas ontológicamente anómalas, capaces de poner en dificultades la simple dicotomía entre lo que es y lo que no es. De la misma manera, la linealidad del transcurso del tiempo es puesta en cuestión: como es sugerido en obras como *Mujer al borde del tiempo* de Piercy o *La última y la primera humanidad* de Stapledon, quizás sea solo nuestra pobre concepción lineal del tiempo la que nos hace pensar que la utopía es una forma de imaginar el futuro desde el presente. Quizás, la imaginación utópica no sea tanto la acción de un sujeto presente sino una débil señal que la humanidad futura le envía a ese mismo sujeto y que él logra sintonizar, aunque solo sea como ecos o interferencias en el ruido de sus propias ilusiones.

Este problema intrínseco al género utópico adquirirá una nueva declinación cuando, al calor del desarrollo tecnológico del siglo XX, la utopía se vuelve inseparable de la ciencia ficción. El problema de la posibilidad de vincularse con lo radicalmente otro reaparece en las especulaciones sobre la vida extraterrestre. Alienígenas y utopías parecieran ser igualmente incognoscibles, formas de vida tan radicalmente diferentes que hacen pensar que todo lo que podamos llegar a decir de ellos es solo una ilusión proyectiva de nuestros miedos y ansiedades. De la misma manera que *Utopía* de Moro puede ser explicada como un malestar con el naciente capitalismo y el estado absolutista, una añoranza de la sencillez igualitaria de la vida monástica y una fascinación por las historias que llegaban del nuevo mundo, así también puede decirse que los grises encarnan el miedo del ciudadano americano a la tecnociencia sin pruritos morales y al *deep state*, con su opacidad mentirosa y su ilimitado poder frente a los individuos inermes.

Teniendo esto en mente, resulta natural que cuando la ciencia ficción salga del fango de los panfletos políticos y del *pulp*, el problema del carácter incognoscible (y no solo desconocido) de la vida alienígena pase a primer plano, sobre todo —como veremos, a diferencia de sus predecesores— en la ciencia ficción soviética de la segunda posguerra, en obras como *Solaris* de Lem o *Picnic al borde del camino* de los Strugatski. A esta idea Jameson la llama “tesis de la incognoscibilidad”, una especie de neo-gorgianismo que sostiene que no podríamos siquiera identificar a los *aliens* como formas de vida, y si acaso logramos hacerlo no podríamos conocer nada de ellos, y si llegamos a conocerlos, aunque sea mínimamente, no podríamos en ningún caso comunicarnos con ellos.

En el extremo opuesto, autores como Olaf Stapledon especulan con la posibilidad de lograr no solo una comunicación con los *aliens* sino incluso una unión psíquica que, al ser pensada según el modelo de la simbiosis, lleva a la idea de una *simpsiquis*, una simbiosis psíquica capaz de crear nuevas y complejas mentes colectivas. Claro está que este proceso no es sencillo, implica un detenido trabajo de volverse íntimo con lo extraño. Stapledon imaginó en sus curiosas “novelas” (las comillas vienen al caso, pues sus textos narrativos carecen casi por completo de personajes individuales y tramas narrativas convencionales) una plétora multiforme de corporalidades alienígenas: la “otra humanidad” (criaturas antropomórficas que tienen como sentido principal el gusto), aracnoides e ictioideos (una especie semejante a una araña o cangrejo que está simbióticamente unida a otra con forma de pez o delfín), insectoides (mentes colmenas de criaturas semejantes a insectos que solo tienen inteligencia cuando actúan como enjambre), nautiloides (seres similares a barcos que habitan un planeta océano), seres planta (plantas inteligentes que de día hacen fotosíntesis y de noche deambulan y crean cultura), etc. En esta barroca diversidad, se estudian de forma materialista los modos en los que se articulan las condiciones planetarias, la corporalidad de los *aliens* que los habitan, su forma de percibir el mundo, sus estructuras sociales, sus artes, su cultura y su religión. Tal ejercicio de imaginación le permite a Stapledon postular una trabajosa pero fructífera posibilidad de conocer, comunicarse y finalmente conformar conjuntamente formas de conciencia y pensamiento multiespecie.

II.

En su texto *Simulacro y simulación*, Baudrillard (1994) postula tres órdenes de simulacros: los naturalistas, los productivistas y los simulacros de simulación, los cuales serían correspondientes a la utopía, la ciencia ficción y, a una forma de simulación completamente nueva, cuyo nombre propio sería esquivo, pero que se puede asociar a los textos de Ballard, Dick o incluso al *ciberpunk*. Cada orden de simulación achica la brecha entre ficción y realidad: mientras que en la utopía, como forma preindustrial de simulación, “toma forma una esfera trascendente, un universo radicalmente diferente” (Baudrillard 1994, p. 122)⁴, en la ciencia ficción, en tanto forma propiamente industrialista de simulación, se da “una proyección sin límites del mundo real de la producción, pero sin diferencia cualitativa con respecto a este” (Baudrillard 1994, p. 122)⁵. A la trascendencia utópica y a la proyección de la ciencia ficción, se enfrenta el tercer orden, en el cual la misma distancia entre la ficción y la realidad, entre la simulación y lo simulado, colapsan en la inmanencia cibernética: si “ya no podemos imaginar otro universo” es porque el mismo “afuera”, ya sea como espacio trascendente al cual escapar (utopía) o como territorio virgen al cual proyectarse (ciencia ficción), ha sido reabsorbido en lo que Baudrillard llama la *hiperrealidad*. Siguiendo estas ideas, el CCRU (Unidad de Investigación de la Cultura Cibernética [Cybernetic Culture Research Unit]) acuña el concepto de *hiperstición*, entendiendo por él ficciones que se hacen reales a sí mismas, profecías autocumplidas, bucles de retroalimentación entre lo real y lo ficticio en los cuales ya no es posible dirimir qué pertenece a uno o a lo otro. La posibilidad

⁴ La traducción es nuestra.

⁵ La traducción es nuestra.

de captar otros significantes depende de un “contrabando semiótico” (CCRU 2021, p. 29) que permita “un tráfico de materiales para decodificar la realidad dominante que de otro modo sería proscrito” (CCRU 2021, p. 29). Los portadores proliferan y multiplican las narrativas; “producen toda una serie de mitos hipersticionales coherentes pero inherentemente desintegrados” (CCRU 2021, p. 27).

Como es sabido, Jameson y Baudrillard se encuentran en las antípodas teóricas el uno del otro: para Jameson, Baudrillard es un panegirista del capitalismo tardío, un antiutópico posmodernista que afirma que no hay un afuera del capitalismo y, en ese sentido, su cancelación de la exterioridad radical anticipa el realismo capitalista. Aunque probablemente esto sea cierto, pensamos que su teoría puede ser movilizada —incluso contra él mismo— para repensar la relación entre realidad y ficción, interioridad y exterioridad, dentro del marco de una reinención de la ficción utópica que le permita “entrar en el ciberespacio”, es decir, ser políticamente productiva en la era de la cibernética, internet, las redes sociales y los memes. Para ello, primero podemos revisar si acaso las utopías, sobre todo las del siglo XX, en vez de ser intentos de trascendencia, no funcionan más bien como hipersticiones. Luego podremos ver cómo una adopción de conceptos como los de hiperstición o hiperrealidad nos pueden permitir reconocer en ciertas figuras marginales de la izquierda, usualmente tildadas de “poco serias”, “delirantes” e incluso “cínicas”, una utopía 2.0, una actualización del deseo llamado utopía que le permita infiltrarse como un virus en las redes del tecnocapital contemporáneo.

Tanto las utopías como la ciencia ficción, son “géneros” literarios que tienden a poner en cuestión los límites entre la ficción y la realidad, provocando todo tipo de derrames

entre ambas. *Icaria* existió primero como novela, pero luego fue fundada en la “realidad”, al igual que muchas ciudades-jardín, falansterios y demás comunidades utópicas. Esto es más notorio aún, como ha mostrado Michel Nieva (2024), en el terreno de la ciencia ficción: submarinos, cohetes, estaciones espaciales o satélites, todos ellos fueron primero ideas de ficción que galvanizaron la imaginación de físicos e ingenieros, quienes posteriormente las llevaron a la práctica. En este sentido, un ejemplo que ha sido negligentemente dejado de lado, es el de la temprana ciencia ficción soviética. Oscilando entre la ilusión y la ficción utópica, la imaginación soviética, con sus alcances y limitaciones, es, de acuerdo a Richard Stites (1989), “un escape a través de la Revolución hacia lo totalmente desconocido en búsqueda de un mundo mejor” (p. 189)⁶. La otredad en estas fantasías se constituye en el mundo revolucionario y post-revolucionario como una fuerza directriz que impulsa las acciones transformadoras en el tiempo presente y, a la vez, se presenta como un mapa mental para el futuro, una verdadera “geografía del tiempo y espacio desconocidos” (Stites 1989, p. 173)⁷. En ellas, el futuro no adquiere un carácter negativo ni transmite aversión alguna. A diferencia de la mayoría de la ciencia ficción anglosajona de la época (la llamada “Edad de Wells”), donde el futuro se presenta con un alto desarrollo tecnológico, pero en un contexto social pesimista (sino directamente catastrófico) la fantasía científica soviética resalta por su avasallante optimismo en la forma en que concebían las posibilidades de ese mundo desconocido.

Uno de sus primeros representantes, verdaderamente llamativo por su carácter precursor, fue el

⁶ La traducción es nuestra.

⁷ La traducción es nuestra.

filósofo, militante y médico, Alexandr Bogdánov, quien en su obra *Estrella roja* de 1908 (y su “precuela” *Ingeniero Menni* de 1913) utiliza su amplio conocimiento de física y biología para construir la que puede ser considerada la primera utopía propiamente bolchevique, la cual nos pone en la piel de Leonid, un militante que es llevado a Marte para atestiguar la sociedad comunista hipertecnológica que prospera en dicho planeta. En su viaje, Leonid atestigua un mundo que ha superado la gravedad (con sus naves espaciales impulsadas gracias a la “materia negativa”) tanto como la explotación del trabajo, la dominación masculina (mediante la crianza colectiva y la automatización de las labores domésticas) tanto como la escasez (mediante el uso de dispositivos, similares a computadoras, que permiten ver en tiempo real las cantidades de trabajo necesarias y organizar la producción de forma “automática”, por medio de una especie de retroalimentación negativa cibernética).

Partiendo de la obra de Bogdánov, toda una generación de escritores-militantes rusos se lanzó, durante la década de los ´20, a cartografiar las posibilidades que se abrirían con el triunfo de la revolución. Ejemplos de esto pueden ser aquellos que se encuentran en las novelas como *La Tierra de Gonguri* de Vivian Itin, en la cual aparece un mundo donde el trabajo ha sido transformado en celebración colectiva, las ciudades son palacios de vidrio y jardines continuos, y la violencia, la miseria y el Estado han desaparecido. Por otra parte, Yakov Okunev, en *El Mundo Venidero* y *Mañana*, construyó imágenes de un planeta completamente urbanizado, interconectado por túneles, puentes y datos estadísticos; una humanidad igualitaria y armonizada por la tecnología, donde el gobierno ha sido reemplazado por redes de administración rotativa y automatizada. En la misma línea, V. D. Nikolsky

propuso en *En mil años* un futuro donde la vida se desarrolla entre bosques, museos y comunidades acristaladas conectadas por trenes de levitación magnética; un mundo sin ciudades, sin alienación, donde el trabajo es placer y la producción, un acto artístico. Finalmente, en *La Tierra de los Felices*, Jan Larri ensayó una utopía situada en el territorio mismo de la URSS, con jóvenes que trabajan cinco horas a la semana, sin jerarquías ni propiedad, donde la música y la alegría impregnan cada aspecto de la vida diaria.

Como se puede ver, la ciencia ficción utópica de los años 20 “resumía los experimentos de la Revolución sintetizándolos en grandes visiones sobre el futuro” (Stites 1989, p. 174)⁸. Esta funcionaba como un discurso en donde los sueños inspirados por la Revolución tomaban conciencia propia. En ese mismo proceso buscaban re-elaborar, popularizar y completar la gran deuda de la teoría marxista clásica con la posible naturaleza de la sociedad comunista por venir. En línea con lo anterior, Stites sostiene que la terrible situación pre-revolucionaria y la crisis profunda de la guerra civil, se manifiestan en la ciencia ficción en una forma de otredad radical. El mundo del futuro debía ser uno en donde lo opuesto a las circunstancias vividas era elevado a lo máximo deseable. Las posibilidades reales de la ciencia y la tecnología para transformar la sociedad, propiciaron la unión con la ciencia ficción y las convirtió, a ambas, en discursos completamente futuroológicos. De este modo, la ilusión utópica se convirtió en un catalizador de la ficción utópica, en un movimiento que borró las barreras elevadas entre ambas:

Como visión, surge de la fantasía; como hipótesis, está enraizado en la ciencia y la

⁸ La traducción es nuestra.

observación empírica. La especulación literaria, científica y política sobre el futuro en la Rusia soviética de los años veinte intentó crear un paisaje mental del porvenir, fundamentándolo en el marxismo “científico”, vinculándolo con la sociedad revolucionaria y poetizándolo mediante la fantasía (Stites 1989, p. 173)⁹.

Las líneas de retroalimentación entre las posibilidades de la ciencia y la tecnología, la fantasía y las acciones revolucionarias no son posibles de distinguir. En este sentido, el discurso utópico soviético adquirió un carácter hipersticional: el de una ficción que se vuelve real a sí misma. Ejemplo de esto fueron muchos de los conocidos Biocosmistas, fieles seguidores de la utopía científico-mística de Nikolai Fedorov, que influenciados por el lema de “Inmortalismo e Interplanetarianismo” accedieron a diferentes puestos administrativos, técnicos y políticos en la URSS e impulsaron diversos desarrollos como los planes de urbanización, la planificación económica o el programa espacial soviético. Entre ellos podemos encontrar a Konstantín Tsiolkovsky, considerado el padre de la astronáutica soviética, pionero en teoría de cohetes y vuelos espaciales. También a la primera generación de científicos soviéticos en tecnología espacial, discípulos intelectuales de Tsiolkovsky como N. E. Zhukovsky, F. A. Tsander, Yu. V. Kondratyuk y N. N. Kovalëv.

Otros nombres clave que formaron parte de esta retroalimentación de discursos utópicos fueron los planificadores urbanos como L. M. Sabsovich, alto funcionario del Gosplan (el Comité Estatal de Planificación de la URSS) y jefe del Instituto Estatal de Urbanismo, desde donde dirigió directamente los proyectos de transformación urbana del país.

⁹ La traducción es nuestra.

Su plan, “La URSS en diez años”, no era un ejercicio teórico, sino una propuesta programática concreta desde el corazón mismo de la burocracia soviética, que buscaba reorganizar la vida de millones mediante la construcción de ciudades comunales densamente pobladas, cuyo trabajo reproductivo estaba comunalizado e integrado con la arquitectura. En el mismo período, Mikhail Okhitovich, miembro del Partido Comunista y colaborador de organismos de planificación, operó como asesor de política urbana desde el influyente grupo de arquitectos O.S.A. Aunque sus ideas desurbanistas —que proponían la disolución de la ciudad en redes lineales descentralizadas— iban a contramano del modelo urbano centralizado, su presencia en los debates oficiales del primer plan quinquenal muestra hasta qué punto los discursos utópicos eran considerados estratégicamente por el Estado soviético.

Sin embargo, a pesar de estos proyectos en los inicios de la URSS, el deseo por un devenir *alien* fue paulatinamente abandonado y minimizado conforme se consolidaba el régimen estalinista y su énfasis en el socialismo realmente existente en un solo país (que reabre las puertas al nacionalismo ruso), y su complemento estético, el realismo socialista. Posteriormente, la mayoría de los movimientos de izquierda, desde las luchas por la emancipación nacional en el sur global, hasta las demandas de derechos por parte de colectivos oprimidos en el norte, pusieron el acento en reivindicar las identidades que el capital sometía y obliteraba en su reproducción. La lucha por la liberación empezó a verse más como la conquista de la posibilidad de no ser aniquilado simbólica o materialmente por el capitalismo global. La importancia de los movimientos de liberación nacional y de las luchas identitarias es innegable, éstas articularon nuevas y decisivas formas de lucha y visibilizaron formas de dominio y

opresión que la izquierda marxista del siglo XX invisibilizó bajo el centralismo de la clase. Hacer inteligible el lazo estructural y constitutivo de la dominación racista y patriarcal con la reproducción del capital es un logro teórico y práctico indiscutible. Sin embargo, mientras que la liberación de la propia identidad se puso al frente, la destrucción alegre y transformadora de lo que somos se vió obligada a refugiarse nuevamente en su última plaza fuerte: el arte y la contracultura, que tuvieron ambiguas y muchas veces conflictivas relaciones con los movimientos de izquierda marxista.

III.

En 1998 el sexto Simposio Mundial de Ufología, realizado en la Serenísima República de San Marino, fue perturbado por la intervención de un grupo anómalo, incluso para los estándares de dichos simposios. Irrumpieron en el escenario con una bandera que proclamaba “UFO al popolo” para pronunciar, según afirma Gittlitz en su libro *I Want to Believe*, la siguiente proclama:

[Los ufólogos radicales] saben bien que el empuje centrifugador generado por el autonomismo OVNI, frente a los paradigmas obsoletos del capital terrestre, es el terreno donde se juega la última partida por la hegemonía: la revolución será exoplanetaria o no será en absoluto. Desde hace tiempo, la policía pan-capitalista terrestre vigila y reprime las tensiones subversivas y desestabilizadoras inherentes a la búsqueda de alianzas entre terrestres y extraterrestres; han comprendido bien que el fin del sistema del aburrimiento, integrado a nivel del espectáculo endoplanetario, pasa por la práctica ufológica autónoma para la autodeterminación de una evolución inter-especies. (Gittlitz 2020, p. 201)

Luego de esta declaración de principios, los autoproclamados ufólogos radicales fueron expulsados del evento. Pero el MIR (*Men in Red*) ya había hecho su acto de presentación. Además de los dos volúmenes de su revista homónima, este colectivo político no identificado realizó todo tipo de intervenciones: desde simples pegatinas callejeras hasta la elaboración de videos que muestran presuntos contactos con alienígenas. Las fuentes teóricas y militantes de las que se nutre el MIR son diversas y heteróclitas. Por una parte, el grupo proviene del colectivo de escritores *Luther Blisset* (jugador de fútbol jamaicano que erróneamente fue comprado por un club italiano confundiendo con otro jugador más talentoso) posteriormente rebautizado *Wu Ming* (que significa “anónimo” o “sin nombre” en chino, las dos primeras palabras del *Tao Te Ching*) creadores de una nueva épica subversiva, ágiles y atrapantes narraciones *pop* que puedan erigirse como auténticos mitos revolucionarios, capaces de transformar en experiencias accesibles y apropiables las memorias históricas de las luchas del pasado (han novelado las revueltas campesinas alemanas, la revolución francesa, las comunidades de esclavos cimarrones, la revolución rusa, las luchas contra el *apartheid* americano, los años de plomo en Italia, etc.).

Como desprendimiento psicodélico de este laboratorio de mitos modernos, el MIR apuesta a ganar la fascinación que produce el fenómeno OVNI para la causa revolucionaria. Y curiosamente, no es el primero en intentarlo, lo que nos lleva a la otra fuente principal de los ufólogos radicales: *¿Por qué los extraterrestres no hacen contacto públicamente?* [*Perché gli extraterrestri non prendono contatto pubblicamente*], un voluminoso libro que el militante trotskista argentino (oriundo de Santa Rosa) Dante Minazzoli redactó luego de ser expulsado del movimiento del que fue parte y que

lo llevó al exilio: el POR-P (Partido Obrero Revolucionario — Posadista). Minazzoli fue uno de los dirigentes más importantes del pintoresco movimiento posadista, organizado en torno al liderazgo carismático de J. Posadas (nombre de guerra por el que es conocido Homero Cristalli), quien llegó ser convencido por Minazzoli de que los *aliens* no solo existen, sino que esperan el momento indicado para contactarnos y, lo más importante, son comunistas. El núcleo del argumento, que Posadas expone en un texto en francés titulado *Platillos voladores, el proceso de la materia y la energía, la ciencia, la lucha de clases y revolucionaria y el futuro socialista de la humanidad* [*Les soucoupes volantes, le processus de la matière et de l'énergie, la science, la lutte de classes et révolutionnaire et le future socialiste de l'humanité*], no es muy distinto del que expresara implícitamente Bogdánov en *Estrella roja* y del que Lenin se haría eco en su legendario *cross over* con Wells: solo una sociedad que haya superado la valorización del capital como meta última de sus fuerzas productivas puede desarrollar una tecnología que permita los viajes espaciales, logrando —en un vuelco hegeliano que une el origen y la meta— un comunismo tan avanzado que es indistinguible de la magia. Por tanto, si los extraterrestres llegaron hasta la Tierra, no vienen con intenciones coloniales (Lenin le reprocha a Wells que imagine a los marcianos como británicos imperialistas que vienen a la Tierra a saquearla) sino a invitarnos fraternalmente a una unión de planetas socialistas.

El MIR toma esta matriz —que sin duda expresa algo profundo del ideario marxista, pues se repite en contextos diversos no interconectados— pero le da un tono, una forma y un estilo que recupera las críticas autonomistas al verticalismo partidocéntrico trotskista o estalinista y la perspectiva altermundista del subcomandante Marcos y los zapatistas. Y, lo

que es decisivo para nuestro argumento, parece querer elevar estas fantasías, utópicas y de ciencia ficción, al tercer nivel de simulación de Baudrillard, es decir, ve su práctica teórica y ficcional no como la conquista de una trascendencia a la realidad o como la proyección hacia un afuera, sino como una “estrategia (...) patafísica, en cierta forma, ‘una ciencia de soluciones imaginarias’, es decir, una ciencia ficción del vuelco del sistema contra sí mismo en el límite extremo de la simulación” (Baudrillard 1980, p. 9). Burlándose de la diferencia misma entre creyentes en los OVNIS y escépticos racionalistas, entre ficción irreal y realidad objetiva, el MIR entiende a la ficción no solo como un arma al servicio de la revolución (es decir, como ficción que busca dejar de ser ficticia) contra la realidad a la que ataca, la cual sería algo definido y distinto de esa misma ficción, sino que considera que ambas —ficción y realidad— son componentes indiferenciables de una hiperrealidad donde solo valen los bucles de retroalimentación que somos capaces de crear.

Contra toda forma de realismo y severidad política, el MIR lanza su broma seria, sin miedo a la marginalidad ni el ridículo, para activar las energías explosivas que se esconden en los desechos de la industria cultural capitalista. Quizás, esto nos ayude a explicar en buena medida por qué el segundo tomo de la revista MIR contiene una foto de Baudrillard quien, sonriendo muestra a la cámara el primer tomo de la revista (desconocemos si la foto en cuestión es un montaje o si Baudrillard la leyó efectivamente, pero ¿acaso tiene algún valor preguntárselo?). Y es justamente desde este rincón marginal de la hiperrealidad que algo así como una xenofilia, un amor por lo extraño, puede ser la clave para recomponer un movimiento proletario no basado en la homogeneidad ni en figuraciones

militaristas, una clase no compacta, sino solidaria y distendida. Como podemos leer en el primer tomo de MIR:

Siempre hemos entendido el internacionalismo como dimensión psíquica de base para cualquier forma de radicalidad. Así lo hicimos con Palestina, Irlanda, el País Vasco, Sudamérica. No nos interesaban las reivindicaciones identitarias de esos pueblos sino más bien la puesta en red del antagonismo, la solidaridad de lo que por necesidad de síntesis seguiremos llamando proletariado; nos interesaba la posibilidad de un antagonismo planetario desde abajo. Considerar al otro como fragmento sobre el que construir una sociedad fundada en la valorización de las diferencias, pieza invaluable para una inteligencia colectiva emergente que rechace la explotación en todas sus formas.

El subcomandante Marcos nos enseñó algo cuando tituló el encuentro de 1996 en Chiapas 'Conferencia Intergaláctica por la Humanidad y contra el Neoliberalismo'. Dejó claro que el internacionalismo endoplanetario es solo fruto de una miopía histórica que imagina un capital operando solo en el 'plano terrestre', cuando sabemos que el Otro está en todas partes, en cada galaxia, en cada sistema (MIR 1998, p. 4).

Paradójicamente, el contacto con los *aliens* puede cumplir una función desalienante. Haciéndonos capaces de abandonar nuestro condicionado punto de vista endoplanetario, nos permite, mediante un giro copernicano (que bien leído siempre es un giro extra-terrestre), poner de manifiesto las condiciones trascendentales que determinan nuestra percepción de la realidad. Así es que el CCRU ha leído el criticismo kantiano como un caso de abducción y cooperación alienígena, pues “Kant es el primer testigo histórico de un EC-8, y en su testimonio (porque su obra es, desde luego, testimonial de una experiencia más allá de toda experiencia humana) radica su grandeza” (CCRU 2021, p. 154). La posibilidad de conocer las

condiciones de la experiencia por fuera de la misma, es algo a lo que Kant, según el CCRU, tuvo acceso después de haber tenido un singular contacto con seres extraterrestres. Lo trascendental solo puede ser pensado desde fuera: “Porque solo desde fuera es posible adquirir la perspectiva necesaria para comprender no sólo las condiciones de lo posible, sino el lugar (o el tiempo) en el que habitan esas condiciones” (CCRU 2021, p. 154).

Con el cambio de siglo, el MIR y otras asociación similares, como la Asociación de Astronautas Autónomos (quienes ponían el acento en disputar el monopolio de la construcción de naves espaciales a los estados, los poderes militares y las corporaciones, con un perfil más marcadamente horizontalista y anárquico) fueron perdiendo fuerza. Pero la llama del neo-posadismo resurgiría en el ciberespacio con la *Intergalactic Worker’s League - Posadist* (IWL-P), una página de Facebook y un Blog desde el cual el anónimo “dirigente” de la liga intergaláctica, llamado *Comrade Communicator*, difundió memes y posteos que recuperaban las ideas más alocadas del posadismo, no solo el contacto con los camaradas del espacio exterior, sino también la perspectiva de un comunismo posnuclear y la posibilidad de comunicarnos con otras especies animales, particularmente los delfines.

En efecto, a diferencia del tema de los “platillos voladores” que fue más bien marginal, uno de los aspectos más importantes del posadismo clásico fue la idea de que una guerra atómica entre los “estados obreros” (la URSS) y las potencias capitalistas crearía las condiciones idóneas para una revolución global que, encabezada por la cuarta internacional trotskista, reconstruiría el mundo sobre bases socialistas. Por su parte, el tópico de los delfines proviene del entusiasmo generado en Posadas por ciertos experimentos soviéticos con partos bajo el

agua en el Mar Negro, en los cuales se acercaron cetáceos que parecían querer asisitir a las parturientas. La triada de comunismo intergaláctico, posnuclearismo y delfines resultó verdaderamente explosiva en los entornos digitales y rápidamente los memes posadistas encontraron gran difusión y entusiasmo entre las juventudes izquierdistas norteamericanas, al punto tal que, a día de hoy, la figura de Posadas es más famosa en Estados Unidos que en su Argentina natal.

La IWL-P fue un intento deliberado de superar las escleróticas formas de intervención política de la izquierda roja —las marchas cansinas, los paros domingueros o las retóricas vacías que apelan a una clase obrera industrial en peligro agudo de extinción— cuyas liturgias se han vuelto tan marginales como carentes de creatividad y poder de seducción. Con plantillas como el *chad/virgin* o *Pepe the frog*, los neoposadistas intentaron articular una xenofilia, un amor por los otros (inmigrantes, disidencias sexuales, etc.) y por lo otro (seres no humanos, alienígenas, etc.) capaz de disputarle los entornos digitales de internet a la xenofobia, la misoginia y el antropocentrismo, mediante el uso de sus propias armas. Las proclamas semi-irónicas y la “magia de los memes” apuntan a poner el humor y las bromas no al servicio de una denigración autoafirmativa de la otredad, como hacen los neofascistas digitales, sino en pos de una apertura desalienante a la otredad:

Canalizando hábilmente el repudio generalizado al neoliberalismo contra cualquier alternativa progresista, Duterte, Farage, Trump, Salvini, Duque, Bolsonaro y Boris Johnson cabalgaron cada uno una correspondiente ola revanchista de xenofobia, misoginia, homofobia, nacionalismo y autoritarismo de ‘mano dura’ hacia el poder.

Nacido en la misma turbulencia, el neoposadismo representa un contrapunto

inquebrantable a la política neofascista de exclusión. En su núcleo yace una apertura radical, no solo en su xenofilia hacia inmigrantes, refugiados, *queers*, extraterrestres y animales no humanos, sino también en su rechazo a las divisiones fundamentales que Marx describió como la ‘cuádruple alienación’: la separación de los humanos de sí mismos, de los individuos entre sí, de los grupos sociales y poblaciones entre sí, y de los humanos respecto a su mundo (Gittlitz 2020, p. 215).

Más aún, siguiendo el hilo de nuestro argumento, la IWL-P logró entender que, en la época de la hiperrealidad, las teorías conspiranoicas y las *fake news*, la intervención política eficaz no está obligada a tener propuestas “realizables”, porque la realidad misma ha estallado en mil pedazos, en mil bucles de retroacción cuya efectividad política se mide únicamente por su capacidad de replicarse y “viralizarse”. La ficción ya no es un afuera de la realidad, es la técnica de su producción, pero esto, lejos de obligarnos a renunciar a todo afuera del capitalismo, debería llevarnos a intentar construirlo activamente como un *glitch* en la matrix mediante la disputa de los códigos ficcionales con los que el capital programa nuestra realidad virtualizada. Sin embargo esto, como veremos a continuación, implica que seamos capaces de auto-abolirnos, auto-abducirnos, para poder ser los cómplices sin rostro de futuros anómalos.

Temor a la Revolución

Uno de los mantras de nuestra época, repetido y refrito hasta el hartazgo, es la famosa frase de Jameson (2003): “es más fácil imaginarse el fin del mundo que el fin del capitalismo” (p. 103), popularizada por Mark Fisher y Slavoj Žižek. En Fisher (2018) podemos encontrar toda una teorización

sobre lo que él llama “la lenta cancelación del futuro” producto de la lucha de clases desde arriba desatada por el neoliberalismo desde los 70. El realismo capitalista, según Fisher (2016), es la premisa sobre la que descansa el orden neoliberal global. Que no haya otro sistema posible, que no haya alternativa al capitalismo: he aquí la *Stimmung* común a toda la amplitud del espectro político.

Los lectores atentos de Fisher entienden que sus textos, lejos de ser nostálgicos, proclaman la recuperación de un futuro y de un afuera radical para la izquierda: “¿dónde está la izquierda que pueda hablar con confianza de un futuro alienígena?” se pregunta en *Realismo capitalista*. Sin embargo, en nuestro punto actual, se da una situación curiosa. La aceptación y comprensión de la tesis de Fisher es casi universal en el campo académico y artístico, pero a pesar de su difusión y ansiosa aclamación, estas se siguen repitiendo y trabajando como si no hubiera otro futuro posible. Las aspiraciones políticas radicales de Fisher caen en oídos sordos. Por ejemplo, la literatura de ciencia ficción en nuestro continente sigue repitiendo los tropos clásicos del *cyberpunk* con actualizaciones superficialmente latinoamericanistas. El futuro es un lugar de biochips, cuerpos mutantes, empresas extractivistas y gobiernos dictatoriales, nada muy diferente al presente ¿cómo podemos decir comprender el deseo post-capitalista y no darnos cuenta de que el capital está replicándose en nuestras fantasías literarias? Ante esta extraña situación, la teórica Amy Ireland puede darnos una pista sobre lo que realmente está pasando entre estos supuestos radicales:

Apreciando a Mark Fisher, tal vez no estemos tan acosados por aquel futuro perdido y aún sin realizar que el Modernismo nos había enseñado a esperar, pero que finalmente no

nos entregó, ya que somos incapaces de darle crédito a la idea de un futuro que sencillamente no nos pertenezca [...] Dónde se halla entonces el camino revolucionario: en la afirmación del sujeto y la represión del proceso, o en la afirmación del proceso y la destrucción del sujeto (Ireland 2022, p. 134).

Aunque Ireland está lejos de las líneas marxistas, esta cita ilumina nuestra presente paradoja. La izquierda y la ciencia ficción se encuentran en un punto muerto porque no pueden conciliar la idea de su negación con la idea de un futuro otro. En otras palabras, la revolución implica la destrucción de la humanidad tal cual la conocemos. Lo que nos traba, por lo tanto, no es el fracaso del proyecto modernista, sino el terror que nos inspira, en nuestra faceta antropocéntrica, su consumación en una otredad radical. En esto es claro el análisis de Land (2011) cuando identifica a derecha e izquierda por igual como parte del sistema de seguridad humano que trata de parar la autonomización del Capital. Sin embargo, contra Land: ¿qué tal si la otredad radical verdadera no es el virus del Capital Terrestre, sino el Comunismo Estelar?

Ireland realiza, desde esta perspectiva, una lectura a contrapelo de la modernidad. Para ella, esta última no es la autoafirmación antropocéntrica del progreso de la historia humana en su dominio de la naturaleza no humana, sino una entidad no humana bastarda e híbrida, *cyborg* y monstruosa, tan alienígena como gaiana y subterránea que, al liberarse de sus cadenas, hace saltar por los aires el *continuum* de la historia:

Eso es una cosa acéfala y *Alien*, ‘una enorme columna plástica de pesadilla, con una iridiscencia negra y fétida’, semejante a un ‘seno de 15 pies de altura’, ‘protoplasma informe’, (ruido absoluto), la pre-condición de toda vida, ‘cobrando una velocidad profana’. Y también es la modernidad. Para ser más precisos, se trata de un elemento concreto de la modernidad que, a pesar de haberse desarrollado a partir de ella, regresa

a la racionalidad ilustrada y al humano desde una posición fuera de ella, con la tremenda fuerza de una interrupción. Esta inclinación ruidosa para la ruptura y la carrera, para la deformación y el desbarajuste, para el derrumbe de todos los límites entre el arte y la vida, entre el hombre y la máquina, entre la reproducción de reproducción y la reproducción de producción (como gesto definitivo del colapso entre la reproducción y la producción en sí misma), pertenece a lo que D.H. Lawrence denominó la ‘voluntad inhumana’ de la vanguardia modernista: un enviado del futuro, efectivamente más allá del tiempo (Ireland 2022, p. 67).

Siguiendo con los monstruos de Ireland y discutiendo con los análisis de Labatut, la idea del comunismo como aquella otredad radical reprimida puede ser encontrada en los textos hipersticionales de H.P. Lovecraft. Múltiples pistas de esto están diseminadas a lo largo de su obra. Por ejemplo, la siguiente cita de *En las montañas de la locura*, acerca la descripción de los Antiguos, productores de fascinación y horror a la vez, al socialismo y la tradición utópica, al sostener que “su forma de gobierno [de los Antiguos] era evidentemente muy compleja y probablemente socialista, a pesar de que ninguna certeza sobre esto puede ser deducida de las esculturas que vimos” (Lovecraft 2019, p. 470). En los textos de Lovecraft los Antiguos comparten varias caracterizaciones abominables que en muchas ocasiones se le ha adjuntado a las fuerzas que tradicionalmente Occidente veía como amenazantes: los negros, los orientales, los pueblos originarios. En Lovecraft, siempre son los personajes de clases coloniales o de clases marginadas proletarias obreras los que terminan en comunión con estas entidades primigenias. De la misma manera, Lovecraft nos dice que en las ciudades de los *Yith* —la Gran raza que domina los viajes en el tiempo y que se nos retrata detalladamente en *En la noche de los tiempos*— “imperaba un sistema político y económico que recordaba a nuestro socialismo” (Lovecraft 2019, p. 478). Finalmente, vale la pena descartar una coincidencia menos literal pero no menos significativa. En *Arqueologías del futuro*, Jameson afirma que “poder

imaginar un color nuevo es una alegoría de la posibilidad de imaginar todo un nuevo mundo social” (Jameson 2009, p. 152), lo que no puede despertar sino cierta sorpresa en cualquier lector de *El color que cayó del cielo*, el cual es justamente, un intento insuperable de imaginar dicho color por fuera del espectro visible, pero no ya como alegoría de la utopía, sino como de un horror sensible aunque inenarrable:

cuando al ser calentada ante el espectroscopio mostró unas brillantes bandas distintas a las de cualquier color conocido del espectro normal, se habló de nuevos elementos, de raras propiedades ópticas, y de todas aquellas cosas que los intrigados hombres de ciencia suelen decir cuando se enfrentan con lo desconocido (Lovecraft 2019, p. 195).

Los Antiguos son un modelo de la praxis hipersticional: todo “elemento de cultura efectiva que se hace real a sí misma” (CCRU 2021, p. 27) es también una “llamada a los Antiguos” (CCRU 2021, p. 28). Tanto Cthulhu, como el comunismo, han sido definidos por aquellos que los temen como “los destructores de la civilización occidental”. Además de los utopistas rusos, de los que hemos hablado anteriormente, la hiperstición de izquierda también puede encontrarse en los surrealistas franceses, cuyas intervenciones, según Peter Levenda (2013), parecen estar vinculadas fuertemente con Cthulhu. Este, en un juego de sincronicidades, vincula a los surrealistas con la obra de Lovecraft mediante la coincidencia de ambos en el período de extrañeza general, locura y sueños perturbadores descrito en “La llamada de Cthulhu”, cuyo inicio se produjo con el terremoto del 28 de febrero y duró hasta el 2 de Abril de 1925, día de la famosa reunión del grupo surrealista francés, donde decidieron la forma en que el movimiento

artístico se volvería políticamente activo dando lugar al Memorándum de la *Revolución Surrealista*. Levenda nos narra:

Lovecraft, por supuesto, nunca menciona esta reunión, y es dudoso que tuviera conocimiento de ella. Sin embargo, la combinación de un terremoto por un lado y el Memorándum Surrealista por el otro es perfectamente coherente con la narrativa de Lovecraft. El efecto devastador del terremoto que sacude la ciudad hundida donde Cthulhu yace muerto, pero soñando, despertándolo de su antiguo letargo, y el ‘cierto estado de furia’ que inspiró el movimiento surrealista mientras estos artistas de vanguardia luchaban con estados alterados de conciencia y estados políticos alterados... todo esto se convierte en parte del *Zeitgeist* lovecraftiano (Levenda 2013, p. 153)¹⁰.

Y Levenda continúa:

El terremoto despierta a Cthulhu, y los artistas —los más vanguardistas, los más sensibles al ocultismo, la psicología profunda y la escritura automática— se reúnen en un ‘cierto estado de furia’ para decidir cómo la transgresión artística y la transgresión política pueden trabajar juntas para causar la destrucción de la civilización tal como la conocían. Los sueños de los surrealistas se filtraron en los sueños de los comunistas, y estos sueños fueron sembrados por el sumo sacerdote de los Antiguos, quien necesita agitación social y dislocación para dar a sus seguidores el espacio para realizar la orgía necesaria para abrir los canales, las Puertas, al Inframundo (Levenda 2013, p. 153)¹¹.

Levenda marca una línea directa entre surrealistas, comunistas y antiguos. Los tres implican la destrucción de la civilización, de la humanidad tal cual la conocemos y la apertura a una otredad radical que el occidente blanco y cristiano solo

¹⁰ La traducción es nuestra.

¹¹ La traducción es nuestra.

puede concebir sumido en el terror más puro. El pensamiento utópico entonces se debate entre la psicosis y la psicodelia. Por lo tanto, una izquierda que se aboque sólo a defender sus pasadas y lastimosas conquistas, que persevere en su instinto de autoconservación y que sólo tenga deseo por lo humano, no puede llegar demasiado lejos en el camino hacia la Revolución, porque de hecho esto es lo que menos desea. Su cumplimiento sería la consumación de su terror más profundo. Como afirma Marcuse en *Eros y civilización* (1983), toda la melancolía de izquierda puede ser interpretada entonces como una forma de la culpa, producto de un acto no cometido, la liberación:

El destronamiento del rey padre es un crimen, pero también lo es la restauración (...). El crimen contra el principio de la realidad es redimido por el crimen contra el principio del placer: así la redención se cancela a sí misma. El sentido de culpa se mantiene a pesar de la repetida e intensificada redención: la angustia persiste porque el crimen contra el principio del placer no es redimido. Hay sentido de culpa respecto a un acto que no ha sido realizado: la liberación (Marcuse 1983, p. 75).

La revolución, como los Grandes Antiguos, parecería provocar esa mezcla de fascinación y horror que es la clave del encanto de los mitos de Cthulhu. Y los revolucionarios, al igual que los personajes de Lovecraft, retroceden horrorizados frente a aquello mismo que han liberado. La dialéctica de la civilización occidental se ha apropiado de ello para perfeccionar los dispositivos de dominación y represión, la cual, de revolución fallida en revolución fallida, se vuelve ubicua y llega a venderse a sí misma como verdadera liberación, mediante la mercantilización total de la existencia.

En algunos relatos de Lovecraft, los protagonistas suelen sin embargo encontrar un destino incluso peor que enfrentarse al horror inefable: reconocer que ese horror es parte de ellos mismos. Tal es el caso de Arthur Jermyn, quien descubre que él mismo es descendiente de la unión de sus antepasados con una raza de simios blancos (este es uno de los relatos más abiertamente racistas de Lovecraft) oriundos de lo profundo de las selvas africanas. Como los revolucionarios, no soporta la culpa de encarnar en sí mismo aquello que le aterra, no soporta que su pretendida identidad y su noble apellido se vuelvan sinónimos de monstruosidades inhumanas. Opta entonces por suicidarse para limpiar su buen nombre.

Sin embargo, esta no es la única posibilidad en el mundo de Lovecraft, si bien parece ser la que él mismo elegiría en tal situación. Pues, por el contrario, el anónimo protagonista de *La sombra sobre Innsmouth*, al enterarse que él mismo es parte del linaje de los repugnantes Profundos —criaturas antropomorfas que habitan las profundidades de los océanos— primero se aterra, pero luego va perdiendo el miedo y finalmente vuelve al mar a vivir eternamente en las ciclópeas ciudades sumergidas. Estar dispuesto a zambullirse en las negras aguas de lo desconocido y no retroceder, quitarse el miedo y la culpa y hasta la propia identidad como un reptil muda su piel: quizás esta sea la tarea de los revolucionarios antes y durante las insurrecciones que vendrán. Porque, como le recordaba Adorno a Benjamin —en una época no menos pavorosa que la nuestra—: “la meta de la revolución es la pérdida del miedo” (Adorno y Benjamin 1998, p. 137)

Marxismo Posthumanista

Lo que empezamos a vislumbrar es que si el marxismo quiere conservar una posición revolucionaria deberá imbuirse nuevamente del discurso utópico de la otredad radical. Esto significa que el marxismo debe ser posthumanista y, al mismo tiempo, si el posthumanismo no quiere derivar en un nihilismo tecnófilo extincionista o en un neoprimitivismo localista y represivo, deberá necesariamente ser marxista. La revolución implica la transformación radical de la humanidad, es su negación última, es la liberación del principio del placer, la apertura del pasaje al Inframundo.

El marxismo será posthumanista porque la revolución no sólo plantea la superación del sujeto humanista, sino la incorporación de todos los sujetos no-humanos en el proyecto revolucionario. Plantas y animales, minerales y químicos, planetas y estrellas, leyes y variables de la física, todos tienen agencia en el proceso revolucionario y son vectores y sujetos de la liberación. El posthumanismo será marxista porque no existe jerarquía ni explotación alguna en la comunidad de los seres. El sistema de retroalimentación interconectado que conforman los planetas y las galaxias nos demuestra que no existen seres prescindibles o insignificantes. El marxismo posthumanista y el posthumanismo marxista entienden que economía, política, ecología y geología son sólo categorías humanistas para designar a un proceso total que supera cualquier noción de sujeto moderno y cuya comprensión implica necesariamente la superación revolucionaria de lo humano.

En este sentido, el futuro de la experiencia corporal, de la consciencia y del inconsciente se prestan a grandes debates sobre su expansión y alteración total en el marco post-revolucionario. La transformación de las relaciones de

producción y las fuerzas productivas implica necesariamente la transformación psico-física de nuestras capacidades. Un mundo postcapitalista convivirá con varios tipos de sociedades constituidas por amalgamas de los más diversos seres post o transhumanos. El cuerpo ya no estará sujeto a los imperativos de la producción, sino que ahora estará disponible para el libre juego de todas sus posibilidades creativas desde la expansión sensorial hasta la mismísima inmortalidad. Recién en este momento entenderemos realmente, en toda su profundidad, de qué es capaz un cuerpo, porque cuando los humanos dejen de trabajar, ya no serán más humanos. El significado de humanidad y lo que llamamos su felicidad será muy diferente a cualquier concepto que podamos concebir por ahora. La conciencia será también sujeta a cambios revolucionarios. Nuestra percepción de la realidad y nuestra relación con el inconsciente entrarán en un modo que sólo podemos entender como análogo al trance psicodélico. Como indica Fisher en su ensayo *Comunismo Ácido*:

El rasgo definitivo de la psicodelia es la cuestión de la conciencia y su relación con lo que se experimenta como realidad. Sí se pueden alterar los fundamentos más básicos de nuestra experiencia, como nuestra percepción del espacio y tiempo ¿Acaso eso no significa que las categorías según las cuales vivimos son plásticas, mutables? (Fisher 2021, p. 142).

Si nuestro cuerpo es transformado radicalmente junto con el modo de producción (o mejor aún, si ya ni siquiera existirá un modo de producción en sí) nuestra conciencia del tiempo y del espacio, nuestra noción y experiencia de la realidad mutará. “La repetición monótona del trabajo pesado cedería paso a exploraciones sin rumbo de territorios extraños”

(Fisher 2021, p. 142). Entraríamos en otra modalidad del tiempo. La revolución se convierte así en un estado alterado de conciencia aún más lúcido que nuestra conciencia ordinaria. Nuestra experiencia de la realidad sería análoga a la de un sueño lúcido. Toda la especie y sus acompañantes no-humanos entrarían en un *detournement* evolutivo-psicodélico. Se hace necesaria una teoría de la *dérive* psiconáutica. La construcción de una conciencia post-revolucionaria no implica sólo la transformación de nuestra relación con el tiempo y el espacio, sino también la de nuestra relación con las otras conciencias. Los límites de nuestros cuerpos e identidades serán ampliamente modificados y con ellos la extensión de nuestras conciencias. La comunidad de bienes implicará algún tipo de comunidad de conciencias en donde, como se ve en las teorizaciones de Stapledon, las categorías de lo individual y lo colectivo serán rebasadas. La dificultad de la creación de esta comunidad posthumana radica en que se trata de una tarea en donde debemos producir algo que todavía no existe, pero, fundamentalmente, se trata de crear algo que todavía no podemos saber cómo y qué será realmente. Es la promesa del comunismo ácido de Fisher: “una nueva humanidad como un nuevo ser, un nuevo pensamiento, un nuevo amor” (Fisher 2021, p. 150).

En este carácter posthumano, la revolución parece obtener cierto estatuto de singularidad cuyo único acercamiento posible es mediante una teología negativa. Sin embargo, para no caer en formas trascendentalistas, lo mejor sería pensarla como una experiencia límite, como un estado alterado de conciencia política. En esta experiencia al mismo tiempo al límite y fuera del espacio, tiempo y conciencias ordinarias “la entidad que lo atraviesa no puede ser el sujeto

ordinario de experiencia; debe ser un x anónimo, un ser sin rostro” (Fisher 2021, p. 147): la Otra Humanidad.

No podemos pensar la expansión de la conciencia sin concebir la liberación del inconsciente: por esto nos referimos a la organización de la sociedad a partir del principio del placer (aquí también volvemos a la expansión de los límites corporales). Siguiendo a Marcuse, la liberación de este principio no implicaría la destrucción de cualquier posibilidad de civilización (tal cual imaginan Lovecraft y Labatut), sino la erotización de la totalidad del cuerpo y del tejido social, que daría a luz a un Eros que unifica y trasciende la individualidad yoica. La condición de posibilidad de supervivencia de la humanidad no es la represión sino la liberación del principio del placer, proceso que una vez iniciado promete la redención de cada ser de la naturaleza en un Eros Universal.

Es así que un marxismo posthumanista corre el verdadero inicio de la historia humana hacia adelante. Si Marx consideraba que las fases previas al capital constituían una prehistoria de este, nuestra posición implica que el verdadero suceso histórico sólo puede ocurrir en las postrimerías del proceso revolucionario. Los verdaderos problemas de la humanidad ampliada se encuentran después de asegurar su supervivencia en el vecindario estelar. La revolución desde una perspectiva posthumanista implica, en un primer momento, vencer en la lucha de clases para, luego, poder concentrarse en el enemigo mayor de toda la vida: la entropía. Una civilización basada en una sociedad de clases tarde o temprano sucumbirá a las mareas del tiempo termodinámico.

La hiperstición aparece entonces como el dispositivo narrativo necesario para recuperar el deseo revolucionario por la otredad radical. Como en la ciencia ficción revolucionaria analizada por Stites, el futuro sólo puede ser

concebido como una negación absoluta del presente. No se trata ya de proyectar mejoras o reformas sobre lo existente, sino de afirmar su completo agotamiento, su inasumible continuidad. El porvenir deseable sólo puede surgir como oposición activa al ahora, como inversión total de sus lógicas. La hiperstición, al operar sobre el tiempo, permite activar ficciones con efecto de realidad, producir anticipaciones que desgarran el presente desde su imposibilidad. El marxismo posthumanista no puede limitarse a una crítica de lo real: debe volverse fábrica de futuros. Futuros que no extiendan la miseria de lo humano, sino que la atraviesen hasta hacerla irreconocible.

Recuperar el deseo por la otredad es, en este sentido, recuperar la posibilidad de una política del imposible. La revolución no será la gestión racional del mundo tal como lo conocemos, sino su mutación integral. El pasaje al Inframundo, el Eros Universal, la deriva psiconáutica, no son metáforas: son nombres provisionales de una experiencia aún innombrable, de una transformación tan profunda que vuelve obsoletas nuestras categorías actuales de realidad, cuerpo y conciencia. La revolución no es un acontecimiento histórico dentro de la humanidad, sino el inicio de la verdadera historia. El marxismo posthumanista no mira al pasado en busca de purezas perdidas, sino que orienta su deseo hacia aquello que todavía no existe. Y sin embargo, desde esa imposibilidad futura, algo ya nos llama.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor. & BENJAMIN, Walter. **Correspondencia (1928-1940)**. Madrid: Trotta, 1998, pág. 137.
- BAUDRILLARD, Jean. **Simulacra and simulation**. United States: The University of Michigan Press, 1994, pág. 122.
- BAUDRILLARD, Jean. **El intercambio simbólico y la muerte**. Caracas: Monte Ávila Editores, 1980, pág. 9.
- CCRU. **Hiperstición**. Segovia: Materia Oscura, 2021, págs. 27, 28, 29 y 154.
- FISHER, Mark. *Comunismo ácido*. En: **K-punk: Volumen 3**. Buenos Aires: Caja Negra, 2021, págs. 142, 147 y 150.
- FISHER, Mark. **Los fantasmas de mi vida: Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos**. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2018.
- FISHER, Mark. **Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?**. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2016.
- GITTLITZ, A. M. **I Want to Believe: Posadism, UFOs and Apocalypse Communism**. Londres: Pluto Press, 2020, págs. 201 y 215.
- IRELAND, Amy. **Filosofía-Ficción: Inteligencia artificial, tecnología oculta y el fin de la humanidad**. España: Holobionte Ediciones, 2022, págs. 67 y 134.
- JAMESON, Fredric. **Arqueologías del futuro: El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción**. Madrid: Akal, 2009, pág. 152.
- JAMESON, Fredric. *La ciudad futura*. **New Left Review**, 21, 2003, 91-106, pág. 103.
- LABATUT, Benjamin. **La piedra de la locura**. Barcelona: Anagrama, 2021, pág. 10.
- LAND, Nick. **Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007**. Londres: Urbanomic/Sequence Press, 2011.
- LEVENDA, Peter. **The Dark Lord: H. P. Lovecraft, Kenneth Grant, and the Typhonian Tradition in Magic**. United States: Ibis Press, 2013, pág. 153.

- LOVECRAFT, Howard Phillips. **Cuentos completos Vol. II.** Buenos Aires: Del fondo, 2019, pág. 478.
- LOVECRAFT, Howard Phillips. **Cuentos completos Vol. III.** Buenos Aires: Del fondo, 2019, págs. 195 y 470.
- MARCUSE, Herbert. **Eros y civilización: Una investigación filosófica sobre Freud.** Barcelona: Ariel, 1983, pág. 75.
- MIR. **Rivista di ufologia radicale.** Roma: Libreria Italia — URSS, 1998, pág. 4.
- NIEVA, Michel. **Ciencia ficción capitalista: Cómo los multimillonarios nos salvarán del fin del mundo.** Barcelona: Anagrama, 2024.
- STITES, Richard. **Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution.** Londres: Oxford University Press, 1989, págs. 173 y 189.