

Religión, cuidados y cambio climático en *La parábola del sembrador* de Octavia Butler: colapso, semilla y oscuridad¹

*

Catalina Forttes Zalaquett
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
catalina.forttes@pucv.cl

Resumen

Este estudio aborda el papel de la religión como fuerza cohesiva y herramienta para el ejercicio del cuidado y “respons-habilidad” (Donna Haraway) dentro del contexto de la crisis climática y el derrumbe social y cultural representado en *La parábola del sembrador* (1993) de Octavia Butler. Se plantea que la novela desarrolla una forma de “teología especulativa” (Nick Eirhear) que se pregunta sobre lo que sería capaz de hacer la religión si en lugar de presentarse como solución, se presentara como una herramienta que permitiera a la conciencia humana vincularse “respons-ablemente” con un mundo que colapsa y enfocarse en la proyección de los ciclos de la vida, por medio de los vínculos entre la oscuridad y la semilla (en lugar de la vida después de la muerte). El presente análisis examina las tradiciones e imaginarios de los cuales se nutre la religión no antropocéntrica que escribe, predica y ritualiza la joven negra que protagoniza la novela; entre ellos, el feminismo negro, la iglesia negra y el afro-futurismo. Interesa también a este estudio explorar, desde una lectura situada y a partir de una traducción al español chileno de la obra de la autora, las razones tras el resurgimiento del interés por la obra de Butler dentro del contexto de la pandemia global del COVID y la amenaza de eventos climáticos extremos transversales a la experiencia humana dentro del Antropoceno.

Palabras clave: cuidado, respons-habilidad, religión, teología negra, feminismo negro, afrofuturismo.

Abstract

This study addresses the role of religion as a cohesive force and tool for the exercise of care and “respons-ability” (Donna Haraway) within the context of the climate crisis and the resulting social and cultural collapse as represented in Octavia Butler’s *The Parable of the Sower* (1993). The argument states that the novel develops

1 Este artículo es resultado parcial del proyecto de investigación Fondecyt Regular N° 1200535 (2020-2023), “Narrar lo indecible: Gótico, *autoficción* y maternidad en la narrativa latinoamericana reciente”, del que soy investigadora responsable.

a form of “speculative theology” (Nick Eirhear) that wonders about what religion would be capable of doing if, instead of presenting itself as a solution, it presented as a tool that allows human consciousness to “respons-ibly” connect with a collapsing world and focus on the projection of life cycles through the connections between darkness and seeds (instead of life after death). The analysis examines the traditions and imaginaries that nourish the non-anthropocentric religion that is written, preached and ritualized by a young, black and female protagonist; among them, black feminism, the black church and Afrofuturism. This study explores, from a situated perspective, and with the help of a local translation of the novel into Chilean Spanish, the resurgence of an interest in Butler’s work within the context of the global COVID pandemic and the threat of extreme climatic events that are common to all human experience within the Anthropocene.

Keywords: care, respos-ability, religion, black theology, black feminism, afrofuturism.

¿Cómo narrar el fin del mundo? En *Capitalist Realism* (2009), Mark Fisher hace alusión a la famosa cita de Fredric Jameson donde plantea que es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo (8). Fisher aplica esta idea en su análisis de la película *Children of Men* (2006) del cineasta mexicano Alfonso Cuarón, en la que la distopía del futuro no es representada como un mundo distinto, sino como la exacerbación del que ya tenemos. La película —una adaptación de la novela *The Children of Men* (1992) de P.D. James— está ambientada en 2021 y su representación de pandemias globales, cuarentenas, guerras civiles, populismos atávicos y crisis migratorias resulta ominosa desde nuestro presente. La posibilidad de ver el momento en que hayamos consumido la última caloría no renovable o que los océanos se traguen las grandes ciudades costeras es terreno fértil para fantasías especulativas. Civilizaciones han muerto antes, ciudades han desaparecido, e historiadores y cronistas han documentado estos procesos. No obstante, no es hasta hoy que el colapso global y el fin de la humanidad son imaginables dentro de un futuro asombrosamente cercano, pues percibimos que está en riesgo la continuidad de la especie humana, al menos, de la forma en que la hemos entendido hasta ahora. Desde luego, la amenaza nuclear de la Guerra Fría también inspiró tales reflexiones y ficciones apocalípticas; sin embargo, el desastre nuclear no contemplaba un quiebre del modelo económico, social, ideológico ni espiritual que ha dominado el Antropoceno, sino una escalada infinita de este que, finalmente, terminaría en el fin de la Historia, prematuramente pronosticada por Francis Fukuyama. Según Paul Reid Bowen, estamos en un momento histórico inédito en que tanto

los teóricos del colapso –quienes enfrentan el fin del Antropoceno como el cierre de otro ciclo histórico– como los discursos apocalípticos –que pronostican el fin del mundo definitivo– concuerdan en que, como mínimo, enfrentamos el fin de un tipo de mundo en el cual se garantizaba “abundante energía, progreso tecnológico, aumento del confort y crecimiento económico” (19).

Este estudio se centra en la visión que ofrece Octavia Butler en *La parábola del sembrador* (1993) sobre el papel de la religión como fuerza cohesiva y herramienta para el ejercicio del cuidado o lo que Donna Haraway en *Seguir con el problema* define como “respons- habilidad” dentro del contexto de la crisis climática y el derrumbe social y cultural del mundo como lo conocimos hacia el final del siglo XX. En la novela se desarrolla una forma de lo que Nick Eirhear ha llamado “teología especulativa” (7), pues se pregunta por lo que la religión sería capaz de hacer si se la presentara no como una solución, sino como un recurso que vinculara la conciencia humana con el colapso y así explorar su respons-habilidad en formas de supervivencia colaborativas. El objetivo de este trabajo es examinar los imaginarios de los cuales se nutre la religión no antropocéntrica que escribe, predica y ritualiza la joven negra que protagoniza la novela de Butler anteriormente señalada. Se argumenta que las formas y las tradiciones del feminismo negro, la iglesia negra y el afrofuturismo, además de los imperativos contextuales de la crisis climática, se cuajan en un credo coherente con el mundo que lo produce. Preocupa también a este análisis entender las razones por las cuales la novela de Butler ha tenido un resurgimiento dentro del contexto de la pandemia mundial del COVID y los eventos climáticos extremos a los que han estado expuestas comunidades, poblaciones e, incluso, naciones enteras. Dentro de este marco, se propone revisar la relevancia del texto de Butler para Latinoamérica considerando que, a pesar de que la novela emerge del contexto cultural y climático californiano, presenta problemas que son transversales a la experiencia humana dentro del Antropoceno.

Octavia Butler es considerada una de las mayores exponentes de la ciencia ficción estadounidense y quizás la primera escritora en ser calificada como afrofuturista.² Sin embargo, es difícil clasificar el texto en el que se concentra este análisis como una novela de ciencia ficción. Prefiero el término ficción especulativa, pues funciona como un paraguas que abarca todo tipo de expresiones literarias en las cuales se construyen mundos posibles, desde la ciencia ficción a las distintas con-

2 Recibió la beca de genio de la fundación MacArthur y el premio PEN West Lifetime Achievement Award por su trayectoria, fue galardonada, además, dos veces con los premios Hugo (el premio literario más importante en ciencia ficción) y los premios Nébulas y probablemente habría seguido cosechando reconocimientos si no hubiese muerto tempranamente a los 53 años, producto de una caída.

figuraciones de lo fantástico. En general, la ciencia ficción se encarga de construir mundos que exacerban tanto las ansiedades como las posibilidades de una época. Abundan así en sus tramas el desarrollo de la cognición humana y de las máquinas a niveles que permiten viajes en el tiempo o interestelares y proyecciones de organización social, energética y reproductiva que comentan nuestras estructuras vigentes. A pesar de que la exploración imaginativa de la ciencia, la conciencia y la tecnología interesan a la ficción especulativa, esta se centra, según D.D. Shade, en la pregunta ¿qué pasaría si? (2), por ejemplo: alteramos la línea del tiempo, nuestros hábitos de consumo no cambian, o viajamos al espacio y en lugar de colonizar nos convertimos en una especie dominada.

Si bien a Octavia Butler nunca le gustaron los encasillamientos, según Shannon Gibney, es necesario situarla en el espacio discursivo de una escritora de ciencia ficción que es además negra y feminista (101). El término afrofuturismo es probablemente el más apropiado para acercarse a la obra de Butler, pues, de acuerdo con Sandra Jackson y Julie Moody-Feeman, además de ser un sub-género de la ciencia ficción, lo abre a los recursos narrativos de lo fantástico y los imaginarios de la experiencia e historia negra: “a literary and cultural aesthetic which encompasses historical fiction, fantasy and myth, magical realism and draws upon non-Western cosmologies to interrogate and critique current conditions of Black and other people of color to examine the past and envision different futures” (3). Los recursos estéticos de *La parábola del sembrador* son los de la ficción especulativa, pero insertar la obra dentro del marco afrofuturismo permite expandir el ¿qué pasaría si? hacia preguntas como: ¿qué pasaría si la visión del futuro se presentara desde la subjetividad de una mujer negra?, ¿de qué maneras determina el pasado de la comunidad negra su proyección hacia el futuro? Y, finalmente, ¿habrá formas de generar nuevas amalgamas de conocimiento, a partir de las tradiciones heredadas, coherentes con el contexto de la crisis climática?

Haraway vincula la ciencia ficción (SF) a la fabulación especulativa, el feminismo especulativo y las figuras de cuerdas (utilizadas para narrar) para referirse a las figuraciones que permiten “seguir con el problema”, es decir, mantener la apertura a explorar los problemas asociados a la crisis climática por medio de ejercicios imaginativos que vinculan las artes con la ciencia y la tecnología. La ficción especulativa de Butler imagina un futuro que escabulle la polaridad de lo que Haraway describe como un momento en que las respuestas tecnológicas a la crisis se enfrentan al “cinismo amargo” de quienes la plantean en términos de *game over* (21-23). Propongo, entonces, que Butler en *La parábola del sembrador* hace suya la pregunta ¿qué pasaría si? al imaginarla en relación a una religión que se expresa mediante el

desarrollo de formas de cuidado y respons-habilidad enfocadas en la supervivencia dentro de la ruina.³

Colapso, respons-habilidad y adaptaciones encarnadas

Butler advierte sobre los procesos entrópicos de un mundo que, para los habitantes estadounidenses del final del siglo XX, parecía haber alcanzado el cenit civilizatorio. *La parábola del sembrador* se escribe a comienzos de los noventa y recoge problemas a los que cultural y mediáticamente aún no se les daba la importancia que tendrían después, quizás debido a que los noventa estadounidenses son un período que se caracteriza por el rápido crecimiento económico producto de, entre otras cosas, la incorporación del computador personal y luego el internet a la economía. La novela se publica en 1993 y el mundo que proyecta es el de California en el 2024, un futuro no muy lejano y reconocible que profundiza en problemas que ya eran parte de la experiencia de las últimas décadas del siglo. Si bien *La parábola del sembrador* es una novela de fin de mundo, no se presenta en ella un momento de Armagedón o apocalipsis, sino más bien un momento más avanzado de procesos de deterioro de larga data. Los discursos políticos y espirituales estadounidenses del siglo XX, relacionados con el bienestar y el cuidado personal y comunitario, caducan en un planeta que no puede sostener materialmente nociones de progreso o democracia liberal y, lo que es más importante para esta discusión, el predicamento cristiano de ser una nación, un pueblo o una comunidad elegida y merecedora de la gracia de Dios.

El mundo en el que transcurren los primeros capítulos es el de una comunidad en Robledo, California, cercada por un muro que la aísla de un entorno perpetuamente amenazado por el fuego, la miseria y la violencia de un contexto político social en el que el autoritarismo se aprovecha del derrumbe ocasionado por el cambio climático para obtener no solo votos, sino, también justificar antiguas formas de sometimiento. La campaña presidencial de Christopher Donner, en la novela, resuena premonitoriamente a la campaña del 2016 del expresidente estadounidense Donald Trump, pues además de presentar un discurso populista y autoritario, promete devolver al país a las glorias del siglo XX, mediante la eliminación de derechos sociales y protecciones que considera restrictivas para el crecimiento

3 Donna Haraway marca la palabra “respons-habilidad” (utilizada a lo largo de *Seguir con el problema*) con un guion para enfatizar que el cuidado de lo humano y lo no humano se ejerce por medio de un sentido de “responsabilidad” que se acompaña de una “habilidad” de dar respuesta.

económico, desprotegiendo aún más a una población que no puede apelar ni a la policía ni a los bomberos cuando son víctimas de violencia o fuego intencional. La precariedad de la vida bajo condiciones de escasez de alimento, agua y vivienda, además de las políticas neoliberales de Donner, otorgan a las grandes corporaciones la facultad de reclutar fuerza laboral a cambio de techo y comida, actualizando en el siglo XXI formas de acumulación de capital que remiten al colonialismo y a la esclavitud del siglo XIX. Consecuentemente, las personas más afectadas por estas políticas son aquellas que producto de la segregación racial fueron luego en el siglo XX marginalizadas de las garantías y derechos que las democracias liberales prometían.

La novela se narra en la voz de la protagonista Lauren Oya Olamina, una joven negra de quince años, quien, por respeto a la autoridad de su padre, el pastor Lawrence Olamina, participa activamente de la iglesia y su esfuerzo de sostener formas de sociabilidad que remiten al mundo del siglo XX. El primer gran hito formativo de Lauren será darse cuenta de que el cerco que permite el desarrollo de un cotidiano en el cual existen escuelas, parroquias y ritos comunitarios inevitablemente será vulnerado, y que, por lo tanto, deben prepararse espiritual y funcionalmente para subsistir sin los cercos, los excepcionalismos y los privilegios del siglo anterior. El 21 de julio del 2024, Lauren escribe en su diario: “Hace por lo menos tres años, el Dios de mi padre dejó de ser mi Dios. Su iglesia dejó de ser mi iglesia. Y sin embargo hoy, porque soy cobarde, dejé que me iniciaran en esa iglesia. Dejé que mi padre me bautizara en los tres nombres del Dios que ya no es el mío” (13). Este es el inicio de un camino que se cristalizará una vez que caiga el muro y su padre deje de ser referente de cuidado. Lauren asumirá responsabilidad, primero con ella misma y luego con quienes vaya integrando a una nueva comunidad, mediante la elaboración de un sistema de creencias enfocado en la subsistencia que llama “Semilla Terrestre” (*Earthseed*). Por medio de la escritura de notas, intercaladas en su diario de vida, que luego bautizará como *Semilla Terrestre: el libro de los vivos*, Lauren irá configurando y explorando una teología que sitúa la fuerza todopoderosa del universo en el hecho fenomenológicamente comprobable del cambio constante. En esta nueva concepción, Dios es el cambio en sí mismo, no una figura paterna y menos protectora.

La crítica Shelley Streeby ha calificado a Octavia Butler como una temprana intelectual del cambio climático debido a la forma en que incorpora a su trabajo creativo preocupaciones que en su época aún estaban circunscritos a la discusión científica. La investigadora encuentra en el archivo de notas y manuscritos donados a la Biblioteca Huntington, y clasificados como los *Octavia E. Butler Papers* (*OEB Papers*), sobres rotulados como “El medio ambiente” (*The Environment*), “cien-

cia” (Science) y “Desastre” (Disaster”) que contienen recortes, notas, reflexiones y artículos relacionados con temas y problemas para Butler eran urgentes:⁴ “Butler’s interest in “symbiogenetic imaginations and materialities” makes her a theorist of what Haraway calls a “New, New Synthesis” in “transdisciplinary biology and arts” that moves away from modern science’s rooting in “units and relations, especially competitive relations” to explore Symbiosis and collaborative entanglements” (Haraway *Staying with the Trouble*, 62-63 citado en Streeby 70- 71).

Streeby subraya que Butler se describe a sí misma como una “HistoFuturista” (*HistoFuturist*), es decir, como una: “memory worker and ‘historian who extrapolates from the human past and present as well as the technological past and present” (*OEB Papers 3221*, citado en Streeby 72). Además de estar hiper consciente de que el desastre climático futuro se construye en su presente, según Streeby, Butler hace hincapié en los aspectos políticos y económicos que van dándole forma al colapso climático. Las transformaciones neoliberales de los años ochenta en Estados Unidos y su “utopía derechista” (right wing utopianism) generan “espacios distópicos de desastre, negligencia y miseria cotidiana” (dystopian spaces of disaster, neglect and everyday misery) (74), pues se construyen a partir de lógicas extractivistas que Butler describe como parasitarias y finalmente insanas (71).

Uno de los aspectos más elocuentes y proféticos de la novela de Butler radica en que representa el colapso climático y social como consecuencia de formas de organización humana que han considerado a los cuerpos subalternos y a la tierra como fuentes inagotables de recursos capitalizables. Tanto Isabelle Stengers y Philippe Pignarre en *Brujería capitalista* (51) como Bruno Latour en *¿Dónde estoy?: una guía para habitar el planeta* (75-85) se detienen en las consecuencias materiales sobre el planeta que el sistema económico neoliberal y extractivista oblitera, para hacer visible la fuerza con la que se imponen sobre los habitantes. A propósito de la pandemia, Latour se refiere a un retorno a la dimensión material y espacial de “la Tierra”, pues hasta antes de la pandemia pareciéramos haber habitado el espacio abstracto y especulativo de la Economía y olvidado nuestra condición de ocupantes de un territorio” (88). Latour entiende el ajuste de cuentas con el mundo material y más que humano como un nuevo contrato de cuidados que la pandemia hizo visible, por lo que cita a Isabelle Stengers para referirse a lo que ella llama “obligaciones”: “cuanto más precisa sea tu descripción” (del territorio), “más te obliga. Aterrizar

4 Los archivos se encuentran en la biblioteca Huntington en San Marino California y fueron organizados por la archivera Natalie Russel para luego ponerlos a disposición de investigadores e investigadoras. Más información sobre acceso al archivo en: <<https://oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/c8hm5br8/admin/#accessrestrict-1.2.2>>

no es volverse local -en el sentido de la métrica usual-, sino” ser “capaz de ponerte en contacto con los seres de los que dependes, por muy lejanos que estén en kilómetros [...] Cuando describes un territorio en el sitio comprendes en tus propias carnes por qué la Economía no podía ser realista y materialista” (91-93). *La parábola del sembrador* es, en esta línea, una exploración “situada y encarnada” de la teorización de Lautour y, agregó, una propuesta para asumir las “obligaciones” de aquello que se hace visible cuando cae el muro y de hacerse responsable de las consecuencias de un proyecto económico y cultural que articuló la experiencia en términos de dominación y extracción de lo humano y lo más que humano.

El colapso climático está íntimamente relacionado con la forma en que la modernidad genera estructuras jerárquicas a partir de aquello que es reconocible como propio y, por lo tanto, humano, y todo aquello que es “otro” a una concepción occidental, masculina, blanca y merecedora de todo lo que califica como “recursos”. El primer otro de esta concepción es la mujer y lo femenino, quien como la noche del proyecto ilustrado e industrial debe ser vaciado de poder y misterio. El cuerpo de Lauren aglutina marcas de otredad que lo ubican al margen de los relatos de héroes y éxito modernas en los que el protagonismo no pertenece a cuerpos cuyas marcas de raza y género los circunscriben a las dimensiones del trabajo y la reproducción. Shannon Gibney establece que, si bien Butler comparte gran parte de las preocupaciones políticas de las escritoras negras de su generación como Alice Walker y Toni Morrison, se distingue de ellas en que no entiende a la raza como clave esencial para la comprensión del individuo y todas las relaciones humanas. En la lectura de Gibney, las divisiones raciales y culturales son síntomas de un “deseo biológico de separación, jerarquía y poder” y una pulsión de dominio, no un “secreto” del “carácter y las relaciones humanas” (103).⁵

Sin embargo, el cuerpo y la experiencia fenomenológica de Lauren presenta una marca aún más “otra” y rebelde ante las lógicas de dominio que caracterizan el proyecto moderno. Lauren es poseedora de lo que llama un “trastorno de hiperempatía” que le “permite participar del dolor y el placer de otra gente” (17), condición que en un mundo saturado de dolor la vuelve excepcionalmente vulnerable. Su madre biológica le hereda el trastorno, pues mientras estaba embarazada fue consumidora de una sustancia que afectó el sistema nervioso tanto de ella como de su hija. La madre muere en el parto y su ausencia funciona en un relato de características

5 Shannon Gibney, en “Science Fiction, feminism and Blackness”, dice que Octavia Butler: “does not view race as the “secret” of human character and relations but rather the human species, our fragmentation, endless will to power, to “dominate” and to control, as the “secret that will ultimately unite or destroy us” (103).

formativas como la convención que moviliza a la protagonista a salir al mundo y buscar su camino. Sin embargo, las adaptaciones que hace una niña sin madre en una novela de formación femenina tradicional no se comparan con los esfuerzos que hace Lauren para ocultar y sobrellevar la “hiperempatía”. La vulnerabilidad gatilla en Lauren el desarrollo consciente de herramientas psíquicas, espirituales y prácticas para la supervivencia y el cuidado de las vulnerabilidades tanto propias como ajenas. La responsabilidad con la que Lauren se vincula a la vida humana y no humana consiste, entonces, en tomar conciencia de la forma en que el sistema nervioso propio se imbrica con todo lo que la rodea, desde el dolor de los perros salvajes que amenazan a las comunidades humanas, hasta los humanos carroñeros que acechan esperando cualquier flaqueza o descuido.

Butler construye, de esta manera, una heroína cuyo cuerpo además de conectarla con los dolores del presente, la une a un legado de violencia y abuso, debido que habita los cuerpos de las sobrevivientes que lograron engendrar y proyectarse hacia el futuro en contextos de esclavitud y segregación. Los cuerpos que históricamente han sido golpeados, exterminados o desplazados, y aun así han sobrevivido, son aquellos con los que debemos conectar y emular al hacernos responsables de otros cuerpos y entidades. El foco en la supervivencia es transversal a la obra de Butler y se evidencia en que la mayoría de sus protagonistas son mujeres negras cuya autonomía y fuerza se ancla en un legado de violencia, dolor y pérdida.

Dana, la protagonista de *Kinred* (1979) -el primer best seller del Butler-, es una mujer negra casada con un hombre blanco que viaja en el tiempo desde la California contemporánea a una plantación en Alabama en el *antebellum* a la guerra civil, donde conoce a sus antepasadas. En la plantación, toma conciencia de la forma en que la esclavitud y la violación forman un linaje compuesto tanto por mujeres negras como hombres blancos y que el legado que le dejaron es el haber logrado sobrevivir. La memoria epigenética de cuerpos enfocados en la supervivencia y por lo tanto capaces de semillar el futuro es -en el universo de Butler- la herencia más importante, por lo tanto, no podemos leer y menos juzgar el pasado (o el futuro) desde la subjetividad liberal, progresista e incluso feminista contemporánea. Eso no significa que en *La parábola del sembrador* Lauren relativice las variables de raza y género; por el contrario, sus complejidades se exacerbaban en un contexto caracterizado por la escasez y la violencia, superando incluso los límites de los discursos liberales estadounidenses. La obra de Butler advierte que las estructuras que cobran fuerza dentro de las ruinas de la modernidad son aquellas que se encuentran

en su origen, como, por ejemplo, la organización colonial y patriarcal de la raza y el género. En la novela, la raza funciona como uno de los indicadores más evidentes de alianza y división por lo que las parejas birraciales son especialmente vulnerables, sin embargo, el contexto de la crisis climática tensiona incluso estos ordenamientos pues, la esclavitud no es exclusiva de personas de color, sino un destino probable para cualquiera que nazca o devenga pobre. Es importante notar que la lucha de Lauren no será por enfrentar los males estructurales de un mundo que colapsa, sino que su energía se dirige a los desafíos cotidianos que determinan la supervivencia. La vida se puede ver amenazada tanto por un corte en la piel que se infecta, como por un incendio forestal y esto obliga a la construcción de un nuevo marco ético y espiritual que se distancie de las ideas modernas de justicia o liberación en pos de lo que Nick Earhart, en su estudio de la novela, llama una “ética pragmática” de características universales, pero no “puras” (9). Uno de los gestos adaptativos más evidentes de la novela es que Lauren decide vestirse de hombre cuando abandona Robledo; además, cuando se encuentra con Zahra, una mujer joven negra, y Harry, un joven blanco (ambos sobrevivientes de la comunidad de Robledo), decide que viajarán como una pareja negra y su amigo blanco para no llamar la atención sobre sí mismos. La dirección norte de su viaje también es una decisión pragmática, pues si bien no conocen las condiciones de Oregón, o incluso Canadá, huyen del fuego y de los males del mundo que conocen.

Leer *La parábola del sembrador* ahora y en el sur

En el año 2020, *La parábola del sembrador* se ubicó en la lista de los libros más vendidos del diario estadounidense *New York Times* y, en el 2021, fue elegida por los lectores como el texto más importante de ciencia ficción en los últimos 125 años. Estos hitos ocurren en medio de una pandemia, fuegos e inundaciones que en el norte global dejaron de ser las imágenes trágicas de la pobreza en geografías distantes, para convertirse en realidades contingentes a nivel global que, si bien golpean de forma diferente a los países ricos y a los más pobres, han contribuido a generar cierta alarma con respecto a la crisis climática. Toda la obra de Octavia Butler ha encontrado nuevos lectores y lectoras en el siglo XXI, sin embargo, la serie de las parábolas –*La parábola del sembrador* (1993) y *La parábola de los talentos* (1998)– ha ge-

nerado un interés especial, en gran parte, por su cercanía temporal al presente, pero también debido a que permite explorar ansiedades asociadas al colapso que aún nos parecen nuevas, aunque tengan un sonido familiar. En este marco, Butler advierte sobre fantasmas conocidos como el racismo y la esclavitud, el fundamentalismo religioso, el populismo y todas las sombras que ocultó el proyecto moderno, proponiendo, por medio del viaje formativo de una joven negra, un sistema de creencias que, si bien se nutre de referentes espirituales y culturales occidentales, propone una forma encarnada y pragmática de navegar el colapso.

En el 2019 se publica, en ediciones Overol, la primera traducción local al castellano de *La parábola del sembrador*. Destaca el uso del español chileno en la traducción de Virginia Gutiérrez, decisión editorial que, más allá de su eficacia literaria, invita a una lectura de los temas de la novela situada desde la experiencia chilena.⁶ El interés por Octavia Butler en la Latinoamérica hispanohablante y, en especial, en el Cono sur, también se manifiesta en la traducción a cargo de Arrate Hidalgo que hace la editorial argentina Consonni de *Hija de sangre y otros relatos* en el 2022. *Hija de sangre* (*Bloodchild*) fue originalmente publicada en 1995, antes de *La parábola de los talentos*, además de ser la única colección de cuentos de Butler concentra muchos de los temas desarrollados en el extenso corpus de novelas de la escritora. La traducción al español de *La parábola del sembrador* e *Hija de sangre* evidencia la resonancia a nivel local de temas asociados a la raza, el género, las figuraciones del poder, la crisis climática, espiritual y política y, por supuesto, el viaje interestelar como parte del futuro. Sin embargo, se nota ya en el título de la edición de Consonni algunas de las dificultades de traducir el lenguaje de Butler, pues el título en inglés “Bloodchild” adquiere, en el español, una marca de género que no existe en el idioma original. Es más, la neutralidad de género de la palabra en inglés permite a la autora iniciar una cadena de inversiones que describe la vida en un planeta que resistió la invasión humana (probablemente después del colapso de la Tierra) y que además conserva a la especie en reducciones para utilizar los cuerpos de los hombres como incubadoras de las hembras de la especie dominante. El contraste entre el título “hija de sangre” con la trama del cuento que abre la colección, evidencia de esta manera, la profundidad de la asociación de lo femenino con los trabajos reproductivos y de cuidado de las culturas hispanohablantes.

6 Quisiera constatar que, en mi experiencia lectora, el uso reiterado de palabras del español chileno tuvo el efecto de alejar el texto, en lugar de hacerlo más íntimo. El uso de palabras como “pololo” o garabatos propios del español chileno contribuye a la apropiación de la voz narrativa de la obra y al vaciamiento de su especificidad cultural.

La traducción, tanto de *La parábola del sembrador* como de *Hija de sangre*, también da cuenta de la relevancia que se le está dando a géneros hasta ahora considerados de “nicho” por el mundo editorial. Propongo que géneros como la ciencia ficción y el gótico han encontrado un espacio dentro de la imaginación, así como también la circulación editorial en Latinoamérica, debido a que ofrecen marcos estéticos para procesar asuntos que han cobrado urgencia (como la crisis climática) o renovado su vigencia al ofrecer imaginarios que permiten la representación y evaluación del potencial (creativo y destructivo) de la crisis social, política y económica. Consecuentemente, orientaré la discusión en torno a la religión en *La parábola del sembrador* hacia universos referenciales anclados tanto en la tradición occidental como hacia aquellos que se nutren de la experiencia y el acervo local.

El mundo de la novela es el de un planeta recalentado, en el que las estaciones del año han desaparecido y, en su lugar, se ha instalado una sequía permanente que produce y agrava incendios arrasadores. Si bien el fuego pareciera ser casi siempre provocado, ya sea por actividad humana, ladrones o grupos de consumidores de una droga llamada Pyro que produce excitación sexual al mirar el fuego, la ausencia de agua y la presencia del viento que resulta de la erosión, lo vuelven omnipresente. Butler, en una entrevista que da a Terry Gross en 1993 (rescatada y publicada el 14 de diciembre del 2022), dice que muchos le preguntaron si es que la presencia del fuego en California hacía referencia a las protestas y los incendios que gatillaron el asesinato de Rodney King en Los Ángeles, pero, en realidad, la manipulación del fuego es para ella más una forma atávica de ejercer poder, en especial para quienes no lo tienen.

El fuego es para Butler una expresión del “poder de los sin poder” (“power of the powerless”) (*Fresh Air*), por lo que las protestas y los incendios acompañados de saqueos que estallaron en 1992, cuando Butler terminaba el primer borrador de la novela (que llevaba casi cuatro años de investigación), solo confirmaron sus nociones sobre las formas en que nuestra cultura se relaciona con el fuego. En la novela, el fuego es casi siempre intencional (*arson*) y consume en la misma llama tanto la energía nihilista de los Pyros, que han renunciado al futuro, como al ladrón oportunista que quema casas, barrios o predios para generar caos y, de paso, hacer a las personas y a las comunidades vulnerables al saqueo. Una lectura situada en el año de la traducción de Overol –2019– inevitablemente vincula el fuego intencional con la quema de emblemas del poder tanto en espacios públicos como privados

durante lo que se llamó el “estallido social chileno”, momento en que posiblemente el fuego también actuó como expresión del “poder de los sin-poder”.⁷

También podemos leer la presencia ubicua del fuego, en la novela, como un elemento que une pasado y futuro, pues su dominio posibilitó el salto evolutivo de la humanidad. El fuego se ha representado como aliado a la evolución humana y a la civilización, pues liberó por medio de la cocción la caloría que nos moviliza, permitió el control sobre el espacio dedicado a la agricultura y proporcionó cobijo de la amenaza salvaje. Sin embargo, en el presente de la novela, el fuego arrasa con todo lo construido por el ser humano y vuelve su existencia vulnerable. El historiador del fuego Stephen Pyne ha llamado esta dimensión del Antropoceno como “Pyroceno”, ya que argumenta que no hay, necesariamente, más fuego que antes, sino que el problema es que los fuegos que evidenciamos hoy corresponden a lo que llama un “unhinged pyrogeography” (10), debido a su impredecibilidad y a su inaudito poder de devastación. El problema, según Pyne, es que además de que la temperatura del planeta ha subido, el fuego ha sido cercado y eliminado de ecosistemas de los cuales históricamente ha sido parte. El resultado de la eliminación de la quema cíclica y la quema cultural de las agriculturas preindustriales es la acumulación históricamente excepcional de biomasa que, cuando entra en contacto con el fuego, se quema como un polvorín. Los fuegos del colapso climático son, en consecuencia, más destructivos y casi imposibles de contener. Si bien el fuego de la novela es el californiano, este es fácilmente reconocible en otras geografías, incluyendo las latinoamericanas donde el crecimiento de ciudades y faenas extractivistas han eliminado el fuego cíclico y transformado a parques protegidos, bosques y arboledas en amenazas para la vida contemporánea. La falta de agua producto del acopio y apropiación por parte de capitales extractivistas agravan la situación, por lo que el mundo de la escasez hídrica donde el acceso al agua es una frontera entre la vida y la muerte, representado en la novela de Butler, es ominosamente cercano a la experiencia chilena.

El contexto de la novela es el de un momento en que se ha acelerado lo que Rob Nixon ha descrito como “violencia lenta”; es decir, los efectos que prácticas ex-

7 Se ha denominado “estallido social chileno” o “revuelta social chilena” a una serie de manifestaciones sociales que se dieron a lo largo de todo Chile, entre el 18 de octubre y aproximadamente mediados de marzo del 2020, cuando se imponen las cuarentenas por la pandemia de COVID. El detonante de dicho “estallido” fue el alza en el precio del transporte público en Santiago; sin embargo, la fuerza de la expresión popular hizo visible la desigualdad estructural de la sociedad chilena que los gobiernos desde la vuelta a la democracia (1990) no habían logrado superar. La protesta denunció, sin levantar liderazgos específicos o filiaciones partidarias, las enormes diferencias de calidad de vida y el acceso a derechos y oportunidades de la sociedad chilena.

tractivas tienen sobre territorios y comunidades que experimentan las consecuencias, biológicas, económicas, políticas y sociales de vivir vinculados a operaciones extractivas de gran escala que destruyen las formas orgánicas de supervivencia y sustentabilidad. Este tipo de operaciones son, según Nixon, hasta ahora poco visibles a la opinión pública del mundo industrializado y a los consumidores de los recursos extraídos, porque el tipo de violencia que ejercen no escandaliza la sensibilidad occidental al no presentar enfrentamientos cruentos, represiones violentas o genocidios (2). En la novela, los habitantes de California se han convertido en refugiados climáticos, muchos de los cuales, para evitar los rigores de la intemperie, se emplean en grandes corporaciones a cambio de techo y comida. El hecho de que en la California de la novela el trabajo haya dejado de ser garantía de supervivencia y la esclavitud por contrato (*indentured serfdom*) se haya generalizado, hace alusión a un modelo capitalista que retorna a un momento de acumulación primaria, pues vuelve a depender directamente del trabajo de cuerpos privados de humanidad.

La representación de la comunidad cercada de Robledo y el espacio público como amenaza tienen ribetes de profecía cumplida para quienes vivimos las cuarentenas establecidas para controlar el impacto de la pandemia global del COVID. En los primeros meses del año 2020, transitaban por las calles solo los que hacen trabajos llamados “esenciales”, los más pobres que viven de aquello que reúnen en el día y quienes ya vivían en la calle. Es más, el espacio público como territorio peligroso es una ansiedad que no desapareció con las vacunas, sino que se exacerbó dentro de muchas de las ciudades latinoamericanas, en donde la crisis económica que siguió a la peor parte de la pandemia profundizó o aceleró procesos de deterioro o transformación ya en curso. En este contexto, la figura del caminante que protagoniza los capítulos centrales de la novela evoca los imaginarios de una contingencia subcontinental en la cual los migrantes de a pie se han transformado en una de las manifestaciones más evidentes de colapso económico y político.

La huida bíblica de los israelitas de Egipto y la gran migración de exesclavos hacia el norte de Estados Unidos son evidentemente referentes del éxodo de migrantes que en la novela caminan hacia el norte por carreteras en desuso; sin embargo, para quienes leen desde Latinoamérica, la imagen del migrante de a pie no es la de un pasado que se manifiesta en el futuro, sino una figuración del presente. Lauren, Zahra y Harry se unen al flujo de personas que caminan asustados y a la defensiva con mochilas, empujando carros y arrastrando niños por el que —en algún momento del siglo XX— fue uno de los estados más ricos de Estados Unidos. En la novela de Butler les ha tocado el turno a los habitantes de los suburbios californianos abandonar comunidades precariamente aisladas de la devastación y la violencia para convertirse en los cuerpos deshumanizados que se parecen a los que

protagonizan tanto las series de zombis (como *The Walking Dead*, desarrollada por AMC), como también los noticieros que muestran caravanas de refugiados cruzando la selva del Darién en Panamá, los desiertos de Sonora y Arizona o los puentes de Texas o Guatemala. La figura del caminante, en Butler, no camina para pensar o reflexionar como el héroe modernista, sino que, como dice Lauren: “Caminar duele. Nunca había caminado lo suficiente para aprender eso antes, pero ahora lo sé” (16) y lo hace para seguir viviendo sin la certeza de un destino o un futuro.

Además, la novela subraya la permeabilidad de los cercos, las fronteras y las murallas, pues aún militarizadas se configuran como soluciones precarias para problemas que las exceden. El cerco tiene, en la novela, como única función, la de comprar tiempo. En una primera instancia, le permite a Lauren prepararse para el mundo exterior y, en segunda, al final de la novela –cuando la incipiente comunidad formada por Lauren logra asentarse en un terreno aislado y privado–, enraizarse en la Tierra con el fin de aglutinar fuerzas para dar el salto que significa dejar de ser seres terrestres y convertirse en migrantes en el espacio (paso que da Lauren y su comunidad en *La parábola de los talentos*). El cerco tradicionalmente ha marcado la tierra domesticada, agrícola o la propiedad privada al desplazar las dimensiones impredecibles, salvajes y amenazantes de la naturaleza; sin embargo, de la misma forma en que Lauren se da cuenta que no puede detener los cambios que se avecinan, ni entender, predecir o controlar el mundo en el que vive sus años formativos, el cerco entre lo humano y lo no humano, lo terrestre y lo interestelar está destinado a derrumbarse, por lo que lo responsable es aceptar el cambio y entregarse a la incertidumbre: “Semilla Terrestre/ Puesta en suelo nuevo/Primero debe percibir/ Que no sabe nada” (16).

Juntar las historias de los muertos en una nueva religión: saco, semilla y oscuridad

En esta sección leo el proceso de preparación y despliegue de Semilla Terrestre como la figuración de una “historia de Gaia” o una “geohistoria”, según la definición que recoge Donna Haraway de Bruno Latour en *Seguir con el problema*. Propongo que la novela de Butler es una novela “confinada a la Tierra” –en la línea en que Haraway lee a Latour– para dar cuenta de textos que “rehúyen de los dudosos placeres de las tramas trascendentes de la modernidad y la división purificadora de sociedad y naturaleza” (74). *La parábola del sembrador* es una novela de la tierra que, al igual que las parábolas bíblicas, cuenta una historia terrenal de significancia

divina.⁸ El texto de Butler parte de la “Parábola del sembrador” de los evangelios sinópticos, pero en lugar de enfocarse en la eficacia de la palabra de Dios, que como semilla es diseminada en distintos tipos de terreno que incidirán en su germinación, vida o muerte, la novela releva los vínculos, como diría Haraway, “simpoiéticos” entre los tres agentes que alegoriza la parábola. Es decir, tierra, humano y semilla forman parte de “sistemas producidos de manera colectiva que no tienen límites espaciales o temporales autodefinidos” (63). La lección espiritual de la parábola apropiada por Butler sería, siguiendo a Haraway, que “la información y el control se distribuyen entre los componentes” (63), propiciando de esta forma sistemas “evolutivos” que “tienen potencial para cambio sorprendentes” (63). De esta forma, Lauren genera una “teología especulativa” (Eirheart) que se hace responsable al ser capaz de ver y contar historias en que el cambio deviene de la potencialidad agencial de todos los elementos convocados (tierra, humano y semilla).⁹

Como hija de un pastor bautista, Lauren sabe que la religión es una herramienta, una forma de convocar potencialidades y que la forma de Dios está íntimamente imbricada a la comunidad que lo produce. Leo, por lo tanto, la preparación y la educación de Lauren como una toma de conciencia de que su deber es hacer acopio aquellos elementos de las tradiciones y los imaginarios a los que tiene acceso que puedan servir como construcción de una espiritualidad que sea coherente con su contexto. Si bien Lauren se construye como una figura mesiánica, su mensaje no se centra en su persona o su carisma, sino que se construye como archivo y repositorio de palabras que hiladas cuentan una “geohistoria” de y para los “condenados a la Tierra”. El libro que escribe Lauren recoge así, de forma indiscriminada, elementos de diversas tradiciones que puedan servir para desdibujar a un Dios que se honra por medio del hacer: “La creencia/Inicia y guía la acción□ /o no hace nada” (56). Informan así su archivo todos los libros que encontró en la biblioteca de sus padres y las casas del barrio, desde enciclopedias y manuales de supervivencia hasta

8 Utilizo la palabra tierra con minúscula para referirme a las fuerzas transformadoras y creativas de la materialidad encargada de descomponer y hacer germinar la vida. Argumento que la novela de Butler al igual que la parábola bíblica baja la mirada de la “Tierra” (a la que refiere Latour) a la “tierra”, para poner el foco en aquello en la fuerza transformadora de la tierra, una materialidad en cambio constante.

9 La crítica Jane Bennett en *Vibrant Matter* (2010) da cuenta de una potencialidad agencial al eliminar la distinción entre objeto y sujeto, consecuentemente, deshace la diferencia entre lo inerte y lo vivo, pues todo podría estarlo si pensamos lo vivo como aquello que puede actuar; es decir, cualquier materialidad podría, dependiendo de sus vínculos con lo que la rodea, “animarse” y ser capaz de “actuar y producir efectos dramáticos o sutiles” (6).

textos de diversas tradiciones relacionados con el acceso al agua, la albañilería y el cultivo de hortalizas y plantas medicinales. Libros valiosos son, por ejemplo, el que decide prestarle a su amiga Joanne para que aprenda sobre saberes ancestrales asociados a las plantas que crecen en la costa oeste de Estados Unidos. Lauren insta a Joanne a leer de forma omnívora y así prepararse para lo inevitable: “Todo tipo de información de supervivencia de enciclopedias, biografías, cualquier cosa que te ayude a aprender a vivir de la tierra y a defendernos. Puede que hasta algo de ficción sirva” (70).

Propongo que tanto el texto que escribe Lauren como su cuerpo y conciencia son tanto el recipiente como el alquimista que combina y altera las proporciones de elementos ya existentes para generar nuevas formas de nombrar a Dios. Donna Haraway cita a la escritora de ficción especulativa Úrsula K. le Guin para describir la importancia de los sacos, morrales o bolsos (generalmente invisibles en los relatos de héroes) en que viajeros transportan sus herramientas, ya que son fundamentales para “mantener la continuidad de la historia” (183). Los recursos de los personajes deben ser recolectados y transportados en recipientes, sacos o bolsos para poder ser utilizados y esto es algo de lo que se da cuenta Lauren Olamina aún antes de enfrentar los desafíos del mundo al otro lado del cerco. Lauren prepara un costal de supervivencia, en el cual el libro que escribe actúa como un saco adentro de otro saco, en el que comparte espacio con una serie de otros elementos juntados con el propósito de sostener y continuar la vida y, por lo tanto, también el relato:

Finalmente armé una pequeña mochila de supervivencia, una para agarrar y correr [...] empaqué fósforos, un cambio de ropa completo, incluyendo zapatos [...] una peineta, jabón, cepillo de dientes y pasta de dientes, tampones, confort, vendas, alfileres, aguja e hilo, alcohol, aspirinas, un par de cucharas y tenedores, un abrelatas, mi cortaplumas, paquetes de harina de bellota, fruta seca, nueces asadas y semillas comestibles, leche en polvo, un poco de azúcar y sal, mis notas de supervivencia, varias bolsas plásticas [...] muchas semillas para plantar, mi diario de vida, mi cuaderno de Semilla Terrestre, y varios trozos grandes de tela (93-94).

El libro *Semilla Terrestre: el libro de los vivos* aglutina de forma indistinta retazos de sentido del mundo de los muertos (y/o los padres que ya no están) y los enlaza en una serie de meditaciones sobre la relación de lo vivo con lo divino. El gesto carroñero de ir incorporando historias y tradiciones se encuentra incluso en el título del texto de Lauren, pues hace alusión al libro funerario *Bardo Thödol* que en Occidente se conoce como el *Libro tibetano de la vida y de la muerte*. Si bien el libro de Lauren

se centra en la vida, la referencia al *Bardo Thödol* da cuenta de las formas en que la vida espejea la muerte y orienta la proyección de la conciencia hacia el espacio liminal entre la vida y la muerte como preparación para la eventual disolución del individuo. Semilla Terrestre no ofrece salvación después de la muerte, sin embargo, ofrece una forma de vivir que incorpora la muerte como una dimensión inevitable del cambio, el único fenómeno sobre el cual se tiene certeza. Otra de las tradiciones que recoge la profeta de Semilla Terrestre son las tradiciones no cristianas y animistas que aúnan en lo femenino el origen y el final. La asociación de la tierra con lo femenino, la fecundidad, el vientre oscuro desde el cual nace la vida y vuelve la muerte es una forma antigua de otredad. Sin embargo, en un mundo en el cual colapsan las formas masculinas de dominio, la vuelta a la materia, a la madre, la indefinición y la oscuridad se presentan como el camino de una nueva religión que antes de proyectarse hacia el universo debe enraizarse en la Tierra. Bruno Latour explora esta idea en “Tierra” un nombre femenino, “Universo” un nombre masculino”, al distinguir entre dos tipos de individuos:

[...] los que han nacido, que necesitan cuidados, que tienen predecesores y sucesores, es decir los terrestres, y los que sueñan que los han traído cigüeñas o han salido de una col; en todo caso han salido ya acabados del Universo y no desean otra cosa más que volver a él. Estos últimos, todavía hace poco, se reservaban el privilegio de llamarse “los humanos”. Pero hoy han acusado un golpe que les ha desorientado: ¡Gaia y lo femenino están relacionados! (52).

En la misma línea, pero bajando aún más la mairada, Donna Haraway se refiere a la conexión de Lauren con la tierra (ahora con minúsculas) al dar cuenta del origen africano y sincrético de su segundo nombre “Oya”, el cual remite a la “Santería del Nuevo Mundo y a los cultos católicos de la Virgen María” (184) que recogen la figura de “Yorùbá Òyá, madre de nueve [...] la Orisha del río Níger, con sus nueve afluentes, sus nueve tentáculos sujetando lo vivo y lo muerto” (184). Haraway inserta, de esta manera, a Lauren Oya Olamina de un Partenón de madres “chthónicas” capaces de unir vida y muerte en un abrazo tentacular.¹⁰ La semilla que en la mano o en la bolsa es pura potencialidad necesita imbricarse con la digestión y la transformación de la tierra que en su oscuridad infunde vida.

Semilla Terrestre es una religión no humana que invoca a un Dios que no nos ama porque no es una entidad, sino un proceso o una combinación de procesos. Tampoco es una conciencia, por lo tanto, es indiferente a lo que ocurre en la Tierra

10 Haraway define chthonios a partir de su significado griego como: “de, en o bajo la tierra y los mares” (92).

o cualquier otro lugar. “Dios es cambio” y algunos de los rostros de este Dios son la evolución biológica, la teoría del caos, la teoría de la relatividad, el principio de incertidumbre y, por supuesto, el tropo de la ciencia ficción distópica: la segunda ley de la termodinámica. El filósofo Eugene Thacker en *En el polvo de este planeta* establece que en la oscuridad convergen las experiencias de lo sublime y el horror porque ambas se relacionan con un mundo que –como el Dios de Semilla Terrestre– está más allá de nosotros y existe “a pesar de nosotros”. Siguiendo a Thacker, el Dios de Lauren nos “invita a pensar el dilema metafísico de una nada que es a su vez algo” (28), pero que está más allá o fuera de la percepción y/o comprensión humana.¹¹ La oscuridad que caracteriza los espacios de origen y final emerge de “el mundo sin nosotros” en contraste con “el mundo para nosotros” filtrado por la subjetividad antropocéntrica. “El mundo sin nosotros” es un universo “espectral y especulativo” que ocupa “una zona nebulosa que es impersonal y al mismo tiempo terrorífica” (15), pues tanto la cultura como la ciencia reconocen su presencia sin poder incorporarla. Sin embargo, para Thacker hay dos formas que logran acercar la conciencia humana a la oscuridad: por un lado, los géneros del terror sobrenatural y la ciencia-ficción y, por otro lado, el misticismo. En el corazón de toda creencia mística hay un secreto que no se puede representar y que, como la noche oscura del alma de San Juan de la Cruz, se refiere a la dimensión inefable de lo divino. El genio de Semilla Terrestre está en que acerca la conciencia a la fuga constante de lo más que humano y lo divino por medio de la recolección y resignificación de las formas tradicionales que nos han servido para vincularnos con lo que no comprendemos. Esta es la razón por la cual Semilla Terrestre desarrolla una ritualidad en la que sus seguidores deberán aprender a orar, a marcar las etapas y a despedir a sus muertos.

Una de las tradiciones que influyen tanto las acciones como la imaginación de Lauren es su conocimiento íntimo de la Biblia y el haber sido testigo de la forma en que el pastor de una comunidad se construye como figura de cuidado. Clarence Tweedy inserta la formación de Semilla Terrestre dentro de la tradición de la teología negra que ha enfrentado la adversidad y el legado de la esclavitud en Estados Unidos por medio de un llamado a la responsabilidad cívica y el activismo (1-2). Tweedy cita al teólogo negro James Cone quien argumenta que la teología está

11 Thacker revisa diversas tradiciones de conocimiento desde el misticismo del siglo XVI y el ocultismo renacentista hasta el pensamiento ateológico de Geroges Bataille, pasando por la filosofía pesimista, para especular sobre futuros más allá de lo humano y reflexionar sobre la oscuridad y la forma en la que la hemos representado en Occidente. La oscuridad en el pensamiento de Thacker da cuenta de aquello que está más allá de nuestros sentidos, así como nuestra capacidad racional, por lo tanto, nos excede temporal y espacialmente.

íntimamente vinculada al contexto de quienes la viven, por lo que en el caso de comunidades negras, el racismo y la exclusión son elementos que definen la comprensión de la Biblia y, en especial, aspectos como la liberación de los oprimidos: Cone en *A Black Theology of Liberation* dice: “I am convinced that the patterns of meaning centered in the idea of black theology are by no means restricted to the American scene, for blackness symbolizes oppression and liberation in any society” (5). Si bien la función sociopolítica de la teología negra ha ofrecido un camino hacia la obtención de poder individual, comunitario y nacional dentro de un contexto racista y clasista, para Lauren es evidente que el contexto ha cambiado de forma tan radical que supera las posibilidades discursivas y de responsabilidad de la tradición a la que adhiere el Reverendo Olamina.¹² Lauren reflexiona que el Dios de su padre no tiene respuestas ante los miles de pobres que matan los huracanes, las enfermedades, los incendios o el hambre. Además, el predicamento de su Dios únicamente funciona tras el cerco que aísla su comunidad de los destituidos. El Dios del padre solo es coherente con la promesa de encontrar un lugar dentro de la clase media de un sistema liberal y democrático que a Lauren le consta no volverá: “¿Cómo va a comportarse con nosotros Dios –el Dios de mi padre– cuando seamos pobres?” (22). La caducidad del Dios de la comunidad de Robledo se hace evidente mediante el desgaste y eventual caída del cerco y el imperativo de sobrevivir en un contexto determinado por la crisis climática en el cual la redención de los males sociales anteriores al colapso tiene que ser reemplazada por la adaptación y la supervivencia.

El rol social del pastor en comunidades como la de Robledo es exacerbado por la lejanía de cualquier otra figura de autoridad que pueda tener un impacto positivo en la vida, en especial, el Estado y sus instituciones. Butler dice, en una entrevista, que cuando imaginó el papel del Estado en la novela, exacerbó aquello que hacía bien y aquello que hacía mal en los noventa (*Fresh Air*). Es por esta razón que el Estado, aún en el colapso, sigue cobrando impuestos eficientemente, así como protegiendo a las grandes corporaciones, en tanto que los desprotegidos (los de entonces y los del presente de la distopía climática) ya están muertos. Lauren predica el sermón el domingo, el día en que su padre no vuelve de su trabajo y se hace responsable de ser la orientadora y, a la vez, semilla de un mensaje que lleve a otros espacios el linaje de hombres y mujeres que sortearon la adversidad de la esclavitud, la segregación y que llegaron al momento del colapso sin soltar a los suyos.

12 El nombre del padre, el Reverendo Lawrence Olamina, hace referencia a una generación de estadounidenses afrodescendientes que en los años sesenta y dentro del marco de la lucha por los derechos civiles adopta nombres de origen africano.

Quisiera como último punto –con relación a la herencia bíblica– recalcar que Lauren como articuladora y predicadora de nuevo credo, subvierte la tradición que la inspira. Resalto que la iglesia bautista negra de finales del siglo XX y sus grandes referentes para el movimiento de derechos civiles estadounidenses como Martin Luther King, no permite a las mujeres ordenarse como pastoras, por lo que para la joven es un credo que prescribe incluso antes de que caiga el cerco de su comunidad. Sin embargo, y a pesar de su caducidad el antecedente de la iglesia negra es quizás el referente más evidente y de mayor profundidad histórica para la articulación de Semilla Terrestre. Los vínculos entre espiritualidad, comunidad y raza se remontan al “gran despertar” religioso estadounidense de finales del siglo XVIII, cuando gran parte de la población esclava se convirtió a las iglesias bautistas y metodistas, pues estas ofrecían espacios de injerencia comunitaria en los que esclavos pudieron incluso desempeñarse como predicadores. Estas iglesias fueron fundamentales para la organización de discursos abolicionistas y fueron también funcionales para la ejecución de redes de colaboración secretas dedicadas a la liberación de esclavos como el “underground railroad”. Además, en las plantaciones de los estados del sur de Estados Unidos se dieron formas eclécticas de manifestaciones religiosas que fundieron creencias y prácticas del cristianismo evangélico con dimensiones espirituales y formas de ritualidad de origen africano, configurando hibridaciones que nutren hasta el día de hoy los imaginarios de lo que comúnmente se entiende por “iglesia negra”. Como fenómeno estadounidense las formas de la iglesia evangélica se irán transformando por medio de lo que se ha llamado el “segundo, tercer y cuarto gran despertar”, por ser momentos en que los movimientos espirituales de la iglesia evangélica se revitalizan al incorporar nuevos miembros y ajustan sus supuestos teológicos al devenir cultural, económico e ideológico estadounidense. Es relevante a la discusión rescatar que la iglesia evangélica norteamericana, en el siglo XX, se va a adaptar a hitos como la gran depresión, las guerras mundiales y las lógicas de la guerra fría debido a que una de sus características más relevantes es su funcionalidad a la consolidación ideológica del capitalismo estadounidense que encuentra en la unión soviética y el comunismo el enemigo para el cristianismo. Sin embargo, a pesar de su coherencia ideológica con el devenir estadounidense del siglo pasado, según Andrew Rollins, la iglesia negra –en especial la bautista– también va a alimentar las luchas por los derechos civiles al promover un discurso de acenso fuertemente anclado en la superación de la adversidad y la responsabilidad de las generaciones siguientes con los esfuerzos de las anteriores (137). Hay, de esta manera, un camino de liberación que se expresa en el ejercicio retórico de la jeremía, en la cual se da cuenta de la urgencia del cambio social y la promesa de gracia divina para todos quienes no se alejan del camino.

La interpretación de la Biblia ha sido múltiple dentro de la tradición norteamericana y ha generado discursos tanto de resistencia como de complicidad con el statu quo, sin embargo, destaco para esta discusión la influencia que el llamado “evangelio de la prosperidad” tiene sobre la representación de la caducidad de la religión en la novela. El evangelio de la prosperidad se levanta en Estados Unidos como una práctica espiritual que propone que los cristianos son merecedores de bienestar espiritual y material, en tanto que estas dimensiones son inseparables. La promoción de esta teología contempla el empoderamiento personal mediante una visión positiva del individuo que, en su semejanza a Dios, tiene la posibilidad de crear o incluso dominar el mundo que lo rodea. Esta forma de cristianismo emerge de una convergencia de secciones pentecostales y carismáticas de la iglesia evangélica y se fusiona con técnicas psicológicas como, por ejemplo, la visualización y el pensamiento positivo. Estas técnicas serán diseminadas y mercantilizadas tanto en las dimensiones religiosas como seculares de la cultura estadounidense y permearán por ejemplo los géneros como la autoayuda y las manifestaciones de los años ochenta en adelante de la mercantilización de la diversidad de espiritualidades aglutinadas bajo el paraguas de la llamada “nueva era”.¹³ La riqueza es (dentro del evangelio de la prosperidad) interpretada como una señal de bendición, pero, a diferencia del calvinismo fundacional estadounidense, puede ser adquirida mediante el libre albedrío. Consecuentemente, la obtención de riqueza depende de la decisión personal de alinearse a una ley espiritual que promueve, según Jonathan Walton en *Watch This! The Ethics and Aesthetics of Black Televangelism*, la autoafirmación y la superación de los determinismos sociales o raciales. Walton se enfoca en el poder convocante de los tele-evangelistas negros para ejemplificar la coherencia del “evangelio de la prosperidad” con la implementación de políticas neoliberales en Estados Unidos, a partir del mandato de Ronald Reagan y su complicidad en la fosilización de condiciones estructurales de discriminación y racismo. Para Walton

13 Grace Davie en *The Sociology of Religion: a critical agenda*, describe “la nueva era” o “las espiritualidades del yo”, a partir del trabajo de Peter Heelas, como una búsqueda espiritual contracultural que emerge en los años sesenta en relación a una crisis de la autoridad y sus instituciones. Sin embargo, en los años ochenta, las diversas formas de espiritualidad que en occidente se clasifican como “nueva era”, al igual que otros aspectos de la cultura van a ser transformados por lo que Davie describe como “soft production capitalism”, el cual pone las llamadas “habilidades blandas” al servicio de la productividad (169) y devenir en lo que Heelas llama “seminar spirituality”. El resultado es la proliferación de prácticas espirituales que incorporan disciplinas de la psicología y la gestión empresarial para generar versiones supuestamente mejoradas de uno mismo. Los años noventa (la década en que se escribe *La parábola del sembrador*) presentan una nueva transformación cuando los movimientos y espiritualidades asociados a la “nueva era” se vuelven más visibles y se reorientan hacia la búsqueda del bienestar y la sanación de condiciones físicas o psicológicas (168-169).

estas formas de religiosidad: “obscure reality, flatten internal contradictions, and ignore constructive alternatives for attaining desired spiritual and sociopolitical ends” (14) e incluso refuerzan “the very social systems that they believe themselves to be dismantling” (17). Sin embargo, dentro del marco de esta discusión el impacto más destructivo de este tipo de creencias radica en el supuesto de que el ser humano es merecedor de los recursos de la Tierra y que la manifestación de la comodidad y el privilegio de los llamados a estas formas de espiritualidad no tienen consecuencias sociales y materiales. Todos los iconos de consumo del pasado –iglesias, gasolineras y luces eléctricas– pueden (a partir de la representación del colapso en la novela) ser leídos como la constante invocación de un rito de muerte moderno que obliteró el hecho de que todo lo que consumimos necesariamente muere. Se podría inferir que invocamos, sin descanso, durante todo el siglo XX el mundo que proyecta Butler. La religión de Lauren es –en contraste con la iglesia bautista y las derivaciones del “evangelio de la prosperidad”– una espiritualidad para la escasez y la pobreza que, si bien recoge al individuo, lo hace para otorgarle la tarea de moldear a un Dios que es simultáneamente materialidad y cambio.

El mensaje de Lauren no ofrece “tramas trascendentales” (Latour) e imbrica la supervivencia con la materialidad de la tierra. Eso dicho, es importante notar que el enraizamiento en la tierra de Semilla Terrestre no es sinónimo de estabilidad, sino que promueve la adaptación a cambios que tienen por objetivo reproducir semillas que luego puedan encontrar nuevas oscuridades. Para Lauren el destino de toda semilla es viajar, ojalá lejos del origen. El día 26 de abril de 2025, Lauren registra que ha encontrado el nombre a su sistema de creencias mientras desmaleza el patio de su casa, aún en la comunidad cercada:

Bueno, hoy encontré el nombre, lo encontré cuando estaba sacando la maleza del huerto de atrás y pensando en cómo las plantas esparcen su propia semilla por el aire, a través de animales, por el agua, lejos de sus plantas progenitoras. No tienen para nada la capacidad de viajar por sus propias facultades, y sin embargo viajan. [...]

Semilla Terrestre

Yo soy Semilla Terrestre. Cualquiera puede serlo. Creo que algún día seremos muchos. Y creo que tendremos que sembrarnos a nosotros mismos muy, muy lejos de este lugar agonizante (90-91).

El primer paso para la supervivencia de Semilla Terrestre es reconocer por medio de una práctica nueva, y a la vez antigua, que los seres humanos son seres

de la Tierra y que abandonar el planeta depende de nuestra capacidad para transformarnos.

Lauren encontrará y se enamorará de Taylor Franklin Bankole en el camino, un hombre mayor que en su vida anterior al colapso practicaba medicina. Bankole, además, le ofrece a Lauren y a la comunidad la posibilidad de asentarse en unas tierras que compró en el siglo XX cuando aún existía la noción de hacer inversiones inmobiliarias en el noreste de California. La comunidad que fundan Lauren y Bankole está compuesta por un puñado de personas de razas, herencias, edades y experiencias diversas (desde la esclavitud doméstica o corporativa a la violación, el hambre y la soledad), sin embargo, todo el grupo comparte la condición de sobreviviente que ha logrado, al menos hasta ese momento, adaptarse a los cambios. El que Lauren, Bankole y la comunidad se asienten en un territorio hacia el final de la novela adapta la imagen bíblica del arca Noé para ubicar en Semilla Terrestre, Lauren y su saco de supervivencia la posibilidad de resistir la adversidad, conservar y proyectar la vida.¹⁴

La contribución de Lauren como profeta de un nuevo credo es cuidar y sembrar semillas que puedan dar el salto hacia un lugar que aún hacia el final de la novela (2027) se encuentra fuera del alcance humano: “El destino de Semilla Terrestre / Es echar raíces entre las estrellas” (99). Leo la metáfora terrestre de un “enraizamiento” entre las estrellas como confirmación de que aún no es imposible imaginar una proyección de la especie humana que no esté determinada por su contexto material terrestre.

Una ritualidad carroñera y una pedagogía para la ruina

Como se ha discutido arriba, Lauren escribe a partir de la Biblia, la iglesia negra y diversas tradiciones recopiladas de forma carroñera una teología que, anclada en la oscuridad de la tierra, nutra una semilla capaz de volar lejos de su origen, ojalá hacia el espacio interestelar. La comunidad que funda en las tierras de Bankole reformula la herencia calvinista que proyectó sobre las costas (de lo que hoy es llamado Massachusetts) la visión de una “ciudad en la colina”, en la que su excepcionalísimo actuaría como un “faro de esperanza” para el mundo. La comunidad se construye sobre las ruinas de esa ciudad y de la cultura occidental y reconoce en lo divino la fuerza para el desarrollo de un potencial adaptativo que proyecte

14 Lauren será madre en *La parábola de los talentos*, la siguiente novela de la serie; allí la narradora será principalmente la hija, la siguiente joven negra de un linaje de sobrevivientes.

la vida en el tiempo e incluso hacia el espacio. Se podría comparar las cualidades que Lauren desea desarrollar en su comunidad con las de los hongos *matsutake* que, como plantea Anna Tsing, son capaces de sobrevivir y prosperar en la ruina y que, para hacer esto, deben metabolizar lo que heredan (36). Así como los hongos brotan de redes profundas de micelio que se nutre de la descomposición de la materia, la comunidad emerge de la recolección y digestión indiscriminada de los libros, tradiciones y herencias de los muertos. La labor de Lauren será otorgarle a su comunidad un espacio para el rito, la oración y así ayudarle a digerir la devastación y direccionar su energía. La novela cierra con un rito funerario en el cual la comunidad honra a sus muertos. Los miembros recurren a “palabras de la Biblia [...] recuerdos, citas, pensamientos, canciones” (365), retazos de sentido que permiten conectar y a la vez soltar. Lauren planta una bellota por cada familiar fallecido y deciden llamar a la comunidad bellota (*Acorn*). El rito crea un espacio fundacional al enterrar, aunque sea simbólicamente, a sus muertos y conecta de esta manera el pasado con el futuro por medio de la tierra y su materialidad transformadora. Semilla Terrestre existe gracias y a pesar de los muertos, y sobre ellos germinará la bellota que en esta nueva comunidad enraizada adquiere carácter sagrado.¹⁵ Lauren diseña un ritual de muerte que escenifica la interdependencia entre lo vivo y lo muerto (todo lo que vive consume los recursos de otra cosa) y la supervivencia es el ciclo de la vida en sí. La prédica de Lauren, al igual que las religiones de los muertos de las que se nutre, incluye una dimensión pedagógica en la que el ritual enseña formas de pensar, sentir y significar la experiencia. La escena funeraria del final de la novela es, por lo tanto, parte de una pedagogía del cuidado y responsabilidad en que el arte y la palabra estilizada de los libros y las tradiciones ayudan a honrar a un Dios que está en todo lo que cambia. Recorro, a modo de cierre, a las palabras de Lawrence Olamina sobre la labor pedagógica y su relación con el cuidado:

–Si puedes pensar en formas de entretenerlos y enseñarles al mismo tiempo, vas a darles tu información. Y todo sin que nadie mire hacia abajo.

–Hacia abajo...?

–Al abismo, hija (77-78).

15 Dentro de la tradición pagana Celta, la bellota es un símbolo de potencia capaz de dar origen al árbol que para los Druidas alberga la fuerza de los dioses.

Obras citadas

- Bennet, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke UP, 2010.
- Bowen, Paul Reid. “Contesting Capitalist Sorcery: ‘Peak Everything’ as Apocalyptic”. *Skepsi* Vol.6 (2014-15) *Apocalypse & Ghosts*: 22-33.
- Butler, Octavia. *La parábola del sembrador*. Trad. Virginia Gutiérrez. Ediciones Overol, 2019.
- The Parable of the Sower*. Grand central Publishing, 2019.
- Bloodchild and Other Stories*. Seven Stories Press, 2005.
- Hija de Sangre y otros relatos*. Trad. Arrate Hidalgo. Consonni, 2020.
- Kindered*. Beacon Press, 2003.
- “Pioneering writer Octavia Butler on writing Black people and women into sci-fi”. *Fresh Air*, December 14, 2022, <<https://www.npr.org/2022/12/14/1142768079/pioneering-writer-octavia-butler-on-writing-black-people-and-women-into-sci-fi>>. Visitada 31diciembre, 2022.
- Octavia E. Butler Papers*. Biblioteca Huntington, San Marino, California.
- Cone, James H. *A Black Theology of Liberation*. Orbis Books, 2003.
- Children of Men*. Alfonso Cuarón. Strike Entertainment, 2006.
- Davie, Grace. *Sociology of Religion: a critical agenda*. SAGE, 2013.
- Eirhear, Nick. ““When Apparent Stability Disintegrates”; Speculative Theology in Octavia Butler’s Parable Series”. *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*. 00.0 (2020): 1-21.
- Fisher, Mark. *Capitalist Realism*. Verso, 2009.
- Gibney, Shannon. “Science Fiction, Feminism and Blackness: The Multifaceted Import of Octavia Butler’s Work” en *The Black Imagination: Science Fiction Futurism and the Speculative*. Peter Lang, 2011.
- Haraway, Donna. *Seguir con el problema: generar parentesco en el Cthbuluceno*. Trad. Helen Torres. Consonni, 2019.
- . *Staying with the Trouble: Making Kin in the Cthbulucene*. Duke University Press, 2016.

- Jackson, Sandra y Julie Moody-Feeman. "The Black Imagination and the Genres: Science Fiction, Futurism and the Speculative" en *The Black Imagination: Science Fiction Futurism and the Speculative*. Peter Lang, 2011.
- Latour, Bruno. *¿Dónde estoy?: una guía para habitar el planeta*. Taurus, 2021.
- Nixon, Rob. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Harvard University Press, 2011.
- Pyne, Stephen. *The Pyrocene: How we Created an Age of Fire, and What Happens Next*. University of California University Press.
- Shade, D.D. *What is Speculative Fiction?* Lost Books Archives, 2009.
- Rollins, Andrew. "Afrofuturism and Our Old Ship of Zion: The Black Church in Post-Modernity" en *Afrofuturism 2.0: The Rise of Astro-Blackness*. Lexington Books, 2016.
- Karma-glin-pa. *The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation through Hearing in the Bardo*. Shambhala, 1992.
- Streeby, Shelley. *Imagining the Future of Climate Change. World-Making through Science Fiction and Activism*. University of California, 2018.
- Stengers, Isabelle & Philippe Pignarre. *Brujería Capitalista*. Hekt, 2017.
- Thacker, Eugene. *En el polvo de este planeta [El horror de la filosofía Vol.1]*. Trad. Hugo Castignani. Materia Oscura Editorial, 2015.
- Tweedy, Clarence W. "The Anointed: Countering Dystopia with Faith in Octavia Butler's Parable of the Sower and Parable of Talents". *Americana: The Journal of American Popular Culture* 13 (2014). https://americanpopularculture.com/journal/articles/spring_2014/tweedy.htm
- The Walking Dead*. AMC, 2010-2021
- Tsing, Anna. *The Mushroom at the End of the World*. Princeton University Press, 2015.
- Walton, Jonathan L. *Watch This! The Ethics and Aesthetics of Black Televangelism*. New York University Press, 2009.