

**De cuando en cuando Saturnina:
*Antropología y ciencia ficción***

Domenico Branca

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

Paola Mancosu

UNIVERSITÀ DI CAGLIARI

ABSTRACT

This article analyses from an anthropological and literary interdisciplinary perspective *De cuando en cuando Saturnina. Una historia oral del futuro*, science fiction novel written by Alison Spedding in 2004. In particular, it is demonstrated the presence of an axis that crosses the whole work: the intersection between class, race, and gender. From this articulation, anthropological contents within the novel are analyzed, to reflect – through a critical point of view – on current problems.

Keywords: Anthropological science fiction, Peru and Bolivia, race, class, gender.

Este artículo analiza desde una perspectiva interdisciplinar antropológica y literaria *De cuando en cuando Saturnina. Una historia oral del futuro*, la novela de ciencia ficción escrita por Alison Spedding en 2004. En particular, se demuestra la presencia de un eje, que atraviesa toda la obra: la intersección entre clase, raza y género y, a partir de esta articulación, se analizan contenidos antropológicos presentes en la novela que reenvían a una reflexión, mediante una mirada crítica, sobre problemáticas actuales.

Palabras claves: Ciencia ficción antropológica, Perú y Bolivia, raza, clase, género.

“...ni Dieu, ni César, ni tribun...”
Eugène Pottier, 1871, *L’Internationale*

Introducción: antropología, literatura y ciencia ficción¹

Los vínculos entre antropología y literatura son múltiples y recíprocos. Se trata de una relación que cuenta con una larga tradición, lo demuestra por ejemplo el uso de la literatura como fuente o material de análisis antropológico (Jakobson y Lévi-Strauss, 1970 [1962]; Cirese, 1976 [1955]). Asimismo, *El etnógrafo* de Borges es uno de los muchos ejemplos de cómo la literatura puede alimentarse de temas y contenidos etnográficos (Borges, 1989; Vargas Llosa, 1987). Hay que señalar, además, que a partir de los años 80 la antropología ha sido objeto de una importante reflexión crítica en relación al llamado “giro literario” (Scholte, 1987; Handelman, 1994). La publicación del *Diario* de Malinowski en 1967 (1989), como la edición de las notas de Métraux en 1978 (1981), dan inicio al proceso de autoreflexión acerca de la trascendencia que la escritura tiene en la elaboración de las monografías etnográficas, del que Clifford Geertz representa el iniciador. En 1973, el autor reflexiona sobre la naturaleza interpretativa del escrito antropológico que – justamente por ser escrito – conlleva un acto de ficción y, por ende, un uso de estrategias literarias. Con ficción Geertz se refiere al acto de mediación imprescindible mediante el cual la/el antropóloga/o ensambla – y, en definitiva escribe – los datos recopilados (Geertz, 2003). En 1988, esta reflexión desemboca en *El antropólogo como autor* (1989), que tiene el fin de investigar el contenido literario de clásicos de la etnografía como Malinowski, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss y Benedict (Clua e Iribarren, 2014, pp. 2339). El debate sobre el giro literario en antropología va mucho más allá. Piénsese, por ejemplo, en el libro editado por Clifford y Marcus en 1986 (1991), *Writing Culture* donde, desde una perspectiva posmoderna², se sostiene la imposibilidad de desvincular el texto etnográfico de su naturaleza como producto literario, y por esto evitar las “proyecciones de sus propias etnocategorías” (Spedding, 2011, p. 30), o en la “crítica literaria” que Clifford hace de *L’Afrique fantôme* de Michel Leiris, quien además de ser etnógrafo era también escritor (2001, p. 203-213). Sin embargo, ha sido menos investigado el

¹ Agradecemos a Verena Stolcke por la indispensable valoración crítica de este artículo. Asimismo, agradecemos a l@s revisores anónimos por sus útiles sugerencias y comentarios. No obstante este trabajo sea el resultado de una reflexión común, los párrafos 1, 2, 5 y 6 se deben a Domenico Branca y el 3, 4, 7 y 8 a Paola Mancosu.

² Para una crítica a la tendencia posmoderna en antropología véase la *Presentación* de la compilación editada por Carlos Reynoso, 2008 [1991].

contenido etnográfico presente en obras literarias (Clua e Iribarren, 2014, p. 2340), pese a que esta perspectiva cuenta con una tradición que comienza con los estudios de Fernando Poyatos (1977, 1988), de Joan Frigolé (1995) hasta llegar a los trabajos de Alvarado Borgoño (2011) y a la compilación editada en 2012 por Bensa y Pouillon. Como nota Bortoluzzi (2009), entre los lindes literarios y antropológicos pueden distinguirse dos tendencias, no necesariamente opuestas. Por un lado, los análisis literarios o las miradas antropológicas o etnográficas que se entrecruzan, como es el caso de *Éram quatre* del escritor Lluís Ferran de Pol, analizado por Clua e Iribarren (2014). Por el otro, están los antropólog@s que escriben novelas u otras formas de literatura. Quizás el caso más famoso sea el de José María Arguedas³, aunque puedan aducirse muchos más ejemplos (Sobrero y Testa, 2000).

En efecto, independientemente de la profesión de una/un autora/autor, la novela, “más allá de la historia particular de ficción que narra”, señalan Clua e Iribarren, “es un espejo de los valores culturales, las normas, prácticas y cosmovisiones compartidas por el autor con su público en el momento histórico en que ésta se escribe” (Clua e Iribarren, 2014, p. 2339).

¿Qué ocurre, sin embargo, si la novela es de ciencia ficción?

A esta pregunta se podría contestar, en palabras de Ursula K. Le Guin, que la ciencia ficción es una “inmensa metáfora” (Le Guin, 2012) del mundo contemporáneo, “una llave inglesa alocada, proteica, zurda, que puede prestarse a cualquier capricho del artesano”; recurre mediante múltiples estrategias a la “sátira, extrapolación, predicción, absurdo, exageración, advertencia, mensaje, denuncia, lo que uno guste” (Le Guin, citada en López Pellisa, 2015, p. 181), con el fin de indagar las inquietudes de la sociedad en la actualidad (Molina Gavilán, 2002).

En 1973 Leon Stover ya interrogaba la relación entre antropología y ciencia ficción en un ensayo significativo publicado en *Current Anthropology*, donde razonaba sobre la manera en que la antropología irrumpe en la ciencia ficción como “tema y como punto de vista” (Stover, 1973, p. 471). Asimismo, Collins hace notar que la ciencia ficción aparece en los temas de la crítica antropológica, como en los *curricula* académicos estadounidenses, a finales de los años 50. En 1968, por ejemplo, se registra la primera publicación colectiva – *Apeman, Spaceman* (Stover y Harrison, 1968) – sobre el tema, seguido por el reconocimiento institucional a través de la organización por parte de Harkins y Maruyama de un panel en un congreso de la *American Anthropological Association* en 1970. Años después, Collins vuelve a comentar la complejidad e imbricación

³ Para el caso de Arguedas véase por ejemplo Lienhard (2012) y Montoya (2012).

entre las dos perspectivas, así como el interés creciente que en la actualidad muestra la antropología en la ciencia ficción (Collins, 2003, p. 182).

Margaret Mead, ya en 1978, advertía sobre la necesidad de que la antropología desarrollara una sensibilidad que incluyera no solamente el pasado y el presente sino también el futuro: “Hasta la fecha, la antropología ha contribuido muy poco a la preocupación del hombre por el futuro” (Mead, 1978, p. 3). Cierta ciencia ficción recoge este desafío, como en el caso de la novela que se analizará en este artículo.

*De cuando en cuando Saturnina*⁴ es un ejemplo de cómo la ciencia ficción puede razonar de forma crítica, satírica, paradójica y hasta irónica sobre la contemporaneidad, mediante una mirada distópica del futuro. Es distópica porque el planeta está lejos de haber solucionado las desigualdades de “raza”, clase y de género o el tránsito de las fronteras, no obstante los avances tecnológicos.

Autora de la novela es Alison Spedding (2004), antropóloga y escritora “angloyungueña” (Spedding, 2011, p. 61) que reside y trabaja desde los años 80 en Bolivia. La obra que se analizará a continuación se basa en hechos acaecidos entre 2070 y 2085, aunque se relaten también los eventos históricos precedentes a estas fechas que determinaron la redefinición del mapa geopolítico del planeta. Entre los cambios principales, la constitución del *Qullasuyu Marka*, también llamada la Zona Liberada, “que abarca a la mayor parte de la ex-Bolivia y el antiguo departamento peruano de Puno” (*ivi*, p. v). Sin gobierno central ni ejército, el *Qullasuyu Marka* se constituye como una red de doce *suyus*, gremios y *ayllus*⁵. La estructura remite a la del *Tawantinsuyu*, el imperio incaico formado por regiones o *suyus*. En 2022, la “revolución indianista” determina la desaparición del estado central, la expulsión de los *q’aras*⁶, la eliminación de los medios de comunicación y la sustitución de las leyes escritas por los *quipus*⁷. La proclamación de la Zona Liberada coincide con el cierre de las fronteras, ocurrido en 2025, “tanto por parte de los rebeldes como por parte de los Estados vecinos” (*ibidem*). El establecimiento de un sistema económico autárquico provoca la salida del *Qullasuyu Marka* de los circuitos comerciales internacionales que ruedan alrededor de los Estados Jodidos y de sus aliados, entre los cuales Perú.

⁴ Con esta novela se concluye el ciclo titulado *De cuando en cuando Saturnina. Trilogía de una india rebelde* que comprende: *Manuel y Fortunato. Una picaresca andina* (1997), de ambientación colonial; *El viento de la cordillera. Un thriller de los 80* (2001).

⁵ “Comunidad, grupo étnico local” (Spedding, 2004, p. 322).

⁶ “Persona no-campesina, no-india, de la clase media” (Spedding, 2004, p. 332).

⁷ “Cordel del cual penden muchos otros cordelitos, con nudos que señalan números u otros datos allí registrados; modo prehispánico de llevar contabilidad y registrar otros datos” (Spedding, 2004, p. 332).

Solamente los miembros del Sindicato, instituido en 2038, pueden cruzar libremente las fronteras; se trata de “una organización de profesionales en ingeniería de programas y navegación espacial del *Qullasuyu*” (*ibidem*). Uno de sus miembros es Saturnina Mamani Guarache⁸, protagonista de la novela, conocida también como “la Satuka”, famosa no sólo por ser “una de los navegadores más calificadas del Sistema Solar en temas de inteligencia artificial” (2004, p. 178), sino también por integrar – junto con otras mujeres de *Qullasuyu Marka* y de Perú – el comando anarco-feminista “Flora Tristan”.

El interés de este trabajo no es investigar las motivaciones personales que conducen a un/a antropólogo/a a escribir novelas (Sobrero y Testa, 2000), o arrojar luz sobre las correspondencias directas entre su trabajo etnográfico y su obra literaria. A partir del análisis de los cuatro atentados de Saturnina (Sección Genética, Fobos, *Inti Raymi* y Sacsayhuaman), y mediante un enfoque interdisciplinario entre literatura y antropología, centraremos nuestra atención particularmente en demostrar la presencia de un eje basado en el “trinomio tan hablado entre clase, raza y género” (Stolcke, 2000a, p. 26), eje que conduce a una reflexión sobre problemáticas actuales.

Sobre los términos raza, etnicidad, clase y género

Antes de emprender el análisis de la novela hay que precisar, aunque de forma necesariamente breve, las premisas teóricas en las que se fundamenta el artículo. Partimos del presupuesto de que las nociones de clase, raza y género, como categorías de clasificación social, son “construcciones histórico-sociales” (Stolcke, 2000a, p. 46) que deben considerarse de acuerdo con los contextos de su producción y empleo. Al analizar una novela de ciencia ficción ubicada temporalmente en el futuro, no es automático evitar el riesgo de “presentismo” – “el peligro de proyectar significados presentes sobre fenómenos del pasado” (*ivi*, p. 43) –; por tanto, se hace necesario otorgar las directrices para entender el significado de determinados términos en las distintas épocas, aún más en una novela que relata dinámicas actuales traspuestas en un contexto cronológico futuro, exacerbándolas.

El empleo del término “raza” comienza a ser aplicado y se difunde – en su sentido moderno – en el Nuevo Mundo a partir del siglo XVIII (Stolcke, 2008, p. 40). A partir de este siglo, en Europa los naturalistas comienzan a establecer

⁸ La protagonista de la novela, Saturnina Mamani Guarache, es aymara de los Yungas y, como señala Gutiérrez León (2015, p. 170), “pertenece a una familia tradicionalmente dedicada a la plantación de la hoja de coca”. Se agradece a Anabel por su amabilidad y disponibilidad en compartir la novela que aquí se analiza, además de otros materiales y por supuesto de las fecundas discusiones hechas junt@s.

taxonomías basadas en rasgos fenotípicos convencidos de que la humanidad podía ser dividida “científicamente” en razas discretas y medibles, teniendo su apogeo en el siglo XIX bajo el paradigma evolucionista en las ciencias sociales. Estas taxonomías fueron el “punto de partida de las teorías racistas” (Ventura, 1994, p. 117-118) y de la “noción 'científica' de raza”, que se entiende como un “grupo de personas que comparten rasgos biológicos comunes” (Stolcke, 2000a, p. 43). En Europa como en América, por supuesto exceptuando las especificidades de cada contexto, el desarrollo de las teorías racistas fue instrumental a la racionalización de las desigualdades de clase (*ivi*, p. 45). El “racismo” – “un procedimiento ideológico mediante el cual un orden social desigual es presentado como natural” (*ivi*, p. 47) – cobra su importancia nefasta sobre todo en el período a caballo entre las dos Guerras Mundiales.

En las décadas sucesivas al Segundo Conflicto Mundial, y como medida para “de-biologizar” las discriminaciones racistas, el término “raza” comienza a ser substituido por el de “etnia” y de “grupo étnico” que se entendían más vinculados con la cultura. Sin embargo, como afirma Stolcke, “a pesar de las buenas intenciones” que implica la noción de etnicidad – la cualidad del “ser” étnico – en determinados contextos socio-políticos, igual que la raza, se emplea con un sentido ideológico-político naturalizando las diferencias culturales⁹ dirigidas a mantener la desigualdad de clase.

James Carrier (2015, p. 28) evidencia cómo a partir de los años 50 la noción de clase empleada por la antropología ha ido cambiando, ya que podía suscitar sospechas por su eventual vinculación con la teoría marxista en el período de la Guerra Fría. Sin embargo, su auge ocurrió particularmente en los años 70 con los estudios neo-marxistas (por ejemplo, la escuela de la “Nueva Historia Social”, Kalb, 2015, p. 4; Kalb y Tak, 2005), salvo luego ser abandonado, a partir de los años 80, debido a su asociación demasiado estricta con “la clase obrera fordista, blanca y masculina” (Kalb, 2015, p. 3). Otras causas pueden ser el fin del socialismo real y de la Unión Soviética, el giro culturalista y postmoderno en antropología y en las otras ciencias sociales, tanto que a finales de los 90 y comienzo del 2000 las publicaciones occidentales sobre la clase sólo estaban orientadas a subrayar su desaparición (*ibidem*). Sin embargo, parece que el término clase, como noción analítica, esté regresando con renovado interés en la caja de herramientas de las ciencias sociales y humanas.

Las jerarquías de género, al igual que la “raza”, no reflejan una supuesta naturaleza intrínseca, sino que son construcciones ideológicas socio-culturales, funcionales a hacer coherentes y perpetuar las desigualdades sociales. Las

⁹ Para una discusión sobre los diferentes enfoques y posturas teóricas en los estudios étnicos pueden consultarse entre otr@s Ventura (1994), Seol (2008) y Fabietti (2013).

teóricas feministas han empleado el término género a partir de los años 70 para demostrar que, como dijo Simone de Beauvoir, la “biología no es destino”, es decir que el dimorfismo sexual enjaula los seres humanos en roles establecidos y la condición de “segundo sexo” de la mujer (todavía con Beauvoir) no responde a jerarquías de orden natural e inmutable, sino a construcciones históricas e ideológicas naturalizadas como tales. Del mismo modo, la normativización de la heterosexualidad ha decretado la naturalización de los roles de género, relegando la sexualidad y las opciones sexuales que no encajan en la categoría normativa como derivas no naturales.

Resumiendo,

la homología entre las relaciones entre sexo y género, y raza y etnicidad sí que se da y que además existe un vínculo ideológico-político entre ambas relaciones. Diferencias de sexo no menos que diferencias de raza son construidas ideológicamente como 'hechos' biológicos significativos en la sociedad de clase, naturalizando y reproduciendo así las desigualdades de clase. Es decir, se construyen y legitiman las desigualdades sociales y de género atribuyéndolas a los supuestos 'hechos biológicos' de las diferencias de raza y sexo (Stolcke, 2000a, p. 42).

Las discriminaciones de raza, clase y género no son acumulativas, sino que se alimentan mutuamente, como se tratará de demostrar en el análisis de la novela.

“Cruzábamos la frontera de noche”: la Sección Genética y Fobos

En *De cuando en cuando Saturnina* (Spedding, 2004) el capítulo *Trabajando para Inkaclean* describe el primer atentado realizado en Lima por Saturnina Mamani Guarache, alrededor de 2070. Al proclamar el *Qullasuyu Marka*, que cierra sus confines impidiendo el libre tránsito de personas y capitales, el Perú, su país vecino, construye después de un tiempo una valla electrificada que corre desde el norte, en Tambopata, hasta el sur, en Moquegua. Perú, aliado con los Estados Jodidos, justifica el cierre de las fronteras con un discurso que contrapone a un mundo libre, civil y democrático – el suyo – un mundo bárbaro, salvaje y racista – la ex-Bolivia –. Sin embargo, pese a las pretensiones de impermeabilización de los confines, estos son sistemáticamente cruzados por las personas, como lo demuestran los flujos clandestinos de contrabando o la misma Saturnina.

Si en la Sierra de Cusco o Arequipa pasa desapercibida y no le hacen falta documentos de identidad, en Lima su condición de “serrana” representa un problema serio. Esto se debe a que en la capital las personas procedentes de la

zona andina han sido expulsadas en su mayoría. Las personas que quedan han logrado algún puesto de trabajo en la base de la producción. Para acceder a las oficinas de la Sección Genética sin llamar la atención, Saturnina consigue ser contratada como trabajadora de limpieza en sus oficinas, procurándose además la identidad falsa de Eleuteria Quispe Suyco. En efecto, Saturnina es la *hacker* especialista del Comando Flora Tristan en robar identidades; es la *onlinecamayoq*¹⁰ del Comando. El objetivo de su acción es la Sección Genética del Ministerio de Asuntos Indígenas del estado peruano, “por ser la sección más facha” (Spedding, 2004, p. 18), ministerio rebautizado por la Satuka como “de Turismo y Folkloricultura” (*ivi*, p. 16). La función de este ministerio es la de determinar el porcentaje de sangre “indígena” de una persona, “100% – o 85%, o 50%” – mediante el análisis de criterios como “nombres de tatarabuelos, pruebas de cromosomas, color de la piel, análisis del pelo...”. Sin embargo, no se limita a eso: “también hacían lo que llamaban investigación: adaptación a la altura, potencial reproductivo, agresión y [sic] hipoglicemia, niveles de inteligencia analítica” (*ivi*, p. 18). Estos datos son funcionales al Apoyo Económico del Ministerio de Asuntos Indígenas para “certificar” quienes pueden trabajar como “indígenas”.

En el relato, se ofrecen dos ejemplos de la función del análisis genético con la que el Ministerio ejerce su control social, ambos ocurridos en Lima. En el primero Saturnina asiste a la conversación entre una pareja “blanca” de clase alta y una mujer pidiendo limosnas “vestida de bayeta, con una desas¹¹ monteras que parecen un plato con un mantel encima”, que dice: “Yo indígena de Quispicanchis, mamita, papito, una colaboración mamita” (*ivi*, p. 17). Cuando la pareja la desprecia por su condición de limosnera “india”, la mujer, Bernardina Quispe Catacora, demuestra su “indigeneidad” con una credencial que certifica su ser “natural de Ocongate, certificada 100% sangre indígena” (*ivi*, p. 17-18), con regular “patente de pedir limosna” con “tarjeta electrónica de crédito” (*ibidem*). El segundo ejemplo de la instrumentalidad con que se emplean los datos de la Sección Genética se concreta en el ámbito turístico:

Igual había que vestirse de bayeta, *muqu q'ara*¹², pasear con llamas o trabajar con *chakitaqllas*¹³, tejiendo *awayus*¹⁴, nimporta que estaban barbechando en julio, mientras miraban los turistas. Apenas se iban en su helicóptero o wagoneta

¹⁰ El término une la palabra inglesa *online* (en línea) con la quechua *camayoq* (oficial inca encargado de cuidar algo) y hace referencia al *quipucamayok*, el que transmitía informaciones a través de los *quipus*.

¹¹ La novela reproduce un lenguaje hablado, yuxtaposición entre aymara, español e inglés.

¹² “Los que usan pantalones cortos de bayeta, sólo hasta la rodilla, como en el traje tradicional heredado del siglo XVIII en los Andes” (Spedding, 2004, p. 330).

¹³ “Arado de pie, de origen prehispánico” (Spedding, 2004, p. 323).

¹⁴ Es un tejido de color usado para cargar o como manta.

electrónica podían volver a vestir *bodysuits* y prender su TV cable, hasta que llegaba el siguiente grupo de visitas (*ivi*, p. 18).

El capítulo termina con un ataque cyber-terrorista de Saturnina que *hackea* el sistema informático de la Sección, destruyendo todo su archivo.

El siguiente atentado es también un *cyber* ataque. Las Naciones Unidas han votado una resolución para asignar el planeta Marte al “Pueblo Negro Panafricanista [...] en compensación por la esclavitud y lo que habían hecho a África con el colonialismo”. Sin embargo, “otros decían que Marte era más o menos igual a lo que quedaba de África después de colonialismo, puro desierto rojo y rocas” (*ivi*, p. 9). En uno de sus contratos como navegadora espacial, Satuka lleva a l@s “colonistas” a su nuevo planeta; los viajes son amenazados por los continuos ataques de los blancos supremacistas, “los fóbicos”. Así los describe la autora: “pues, es que son Ku Klux Klan, unos blancos racistas del sur de los Estados Jodidos, que en doscientos años no han podido olvidar que perdieron la guerra sobre la esclavitud” (*ibidem*). En 2079, con el fin de neutralizar a los racistas, Satuka decide reprogramar un misil fóbico con inteligencia artificial para que se volviera “contra sus propios dueños” (*ivi*, p. 162), “en defensa de los oprimidos y discriminados. For the niggers of the world. Y *niggers off-world* también, che”, afirma la protagonist (*ivi*, p. 161).

¿Quién es el alienígena?

El relato conduce al lector/a a reflexionar sobre las retóricas de los estados-nación, y a la manera en que éstos se presentan frente a sus ciudadanas y ciudadanos. En la narración se arroja luz sobre cómo el estado-nación peruano construye – dentro de la novela – la idea de sí mismo en cuanto democrático, integrador y armónico, mediante la demonización de su otro, el *Qullasuyu Marka*, representado como diametralmente opuesto y pensado más allá de los confines de la cultura. El estado determina su otro en sentido negativo: no democrático, no humano, no civil. En la novela, la necesidad del Perú de cerrar las fronteras se justifica por tanto como medida de protección hacia la eventual penetración de esta alteridad (en particular, la gente de la Sierra) supuestamente salvaje. En realidad, el *Qullasuyu Marka* representa un peligro, una alternativa al modelo económico-político neoliberal del estado peruano y de sus aliados, los Estados Jodidos. La autarquía y la ausencia de un poder central en la Zona Liberada – concretado mediante la unión de *ayllus*, de sindicatos y corporaciones no jerárquicas, al menos en lo teórico – constituirían una amenaza al mantenimiento de la hegemonía económica y política en el Perú.

En un reciente artículo sobre teoría del estado, María Clemencia Ramírez (2015) hace notar cómo las élites colombianas construyen la imagen de la región periférica del Putumayo en términos de negación y de ausencia del Estado, con la finalidad de justificar la protección y el control estatal sobre la zona y sus recursos. Un mecanismo parecido se refleja en la novela no sólo con respecto a los habitantes de la Zona, sino también a las y los propios ciudadanos/as, o supuestamente tales, de la zona andina de Perú. “Serrano” es un término que por sí indicaría alguien que vive en la sierra, pero en el Perú ha ido adquiriendo matices negativos cómo ha mostrado Méndez, en su imbricación con una acepción discriminatoria de tipo racial. En el relato se reproduce la dicotomía entre costa y sierra. Antinomia que es propia de las relaciones históricas que caracterizan el contexto peruano donde la costa es vista como espacio sociológico (en realidad, también étnico) “blanco” y centro del poder del país. Por el contrario, la sierra es la “mancha india” (Spedding, 2004, p. 167) habitada por “serranos” incapaces de formar parte de la modernidad.

Vale la pena dedicar a este tema algún espacio por las implicaciones importantes que conlleva desde un punto de vista tanto histórico como analítico. En línea con Cecilia Méndez (2011), la asociación entre “indio” y “serrano” no remonta a época colonial así como no viene de la Colonia el sentido despectivo de “serrano”. Hay evidencias de que este término se conecta con el de “indio” ya a finales del siglo XVIII, aunque asume un matiz despectivo sobre todo durante los siglos XIX y XX. A su significado negativo contribuyen factores diversos, como la construcción del espacio geográfico nacional a través de atlas y textos escolares y el arrinconamiento y singularización de los “indios” – que deviene el prototipo del “indio” – en la Sierra, a su vez también singularizada. “Serrano” por tanto deviene sinónimo de “indio” y en ciertas regiones como Lima adquiere un significado despectivo, sentido que se mantiene, aunque con cambios, hasta la actualidad. Lo que se describe en la novela, la voluntad de echar a tod@s l@s serran@s de Lima, retoma parte de la historia peruana por lo menos a partir de los años 50 del siglo XX. En esta década, estaba todavía vigente el sistema de las grandes haciendas, y la ciudadanía era un derecho para tod@s sólo nominalmente. Los gobiernos se dividían, citando a Nugent (2015), entre las fantasías modernizadoras y el miedo a la contaminación “chola” y “serrana” de la representación “blanca” de Lima (Degregori, Blondet y Lynch, 1986). Fue en esa década que las migraciones de las zonas rurales y periféricas se hicieron masivas, obligando los gobiernos a tomar medidas en contra de la “invasión”, a través de proyectos modernizadores, por un lado, y de programas *ad hoc* para “canalizar” (Métraux, 1956, p. 391) las migraciones desde zonas superpobladas como el Altiplano hacia regiones supuestamente despobladas o, por decirlo con Ramírez (2015), de “ausencia”. En el sur de Perú, en el departamento de Puno,

“serrano” es una categoría empleada cuando se describen las discriminaciones a las que se encontrarían sujetos l@s provincian@s en Lima– nótese que a este propósito hay toda una casuística acerca de los términos, y una necesidad de contextualizarlos –. Por tanto, retomando el nivel narrativo, la novela re-anuda unos hilos de la historia, proyectándola e imaginándola en un futuro en que los miedos y las fantasías de “el estado” recobran vigor.

En el relato, todas estas lógicas re-definen el espacio urbano y simbólico de Lima y no es difícil ver referencias a ciertas dinámicas y fenómenos actuales. Piénsese en la delimitación de barrios de clase medio-alta y alta cercados y controlados por serenos, también descritos en la novela (*ivi*, p. 17), un tipo de paisaje urbano que caracteriza ciertas zonas de la Lima actual, así como de otras grandes ciudades latinoamericanas. Se trata de fronteras internas a los centros, que marcan, desde una perspectiva de clase, inclusión/exclusión física, simbólica y social. Asimismo, el cierre de las fronteras estatales es una metáfora, ni demasiado velada, de los mecanismos de perpetuación que los estados-nación modernos erigen para regular el tránsito de las personas, trazar sus confines físicos y políticos, determinar el “pueblo” y, consecuentemente, excluir la otredad (Stolcke, 2000b [1997]). Como se ha visto más arriba, la ciencia ficción tiene la capacidad de hacer ejercicios de futurología, que a veces parecen acercarse sorprendentemente a la realidad; la valla electrificada que corre desde Tambopata hasta Moquegua, descrita en *De cuando en cuando Saturnina*, hace pensar en la propuesta del actual Presidente de los Estados Unidos Donald Trump de erigir (en realidad, potenciar) un muro que divida EEUU de México, o en la construcción de barreras que impidan el movimiento de los seres humanos, como medida para – teóricamente – contrarrestar los flujos migratorios, en la Europa actual (Stolcke, 1995).

La ciencia ficción recurre al “silogismo” según el cual “1) el extraterrestre es un extranjero, 2) el extraterrestre es un monstruo, 3) el extranjero es un monstruo” (López Pellisa, 2015, p. 193). De acuerdo con Slusser y Rabkin (1987: vii), “el alienígena es la creación de una necesidad – la necesidad humana de designar algo que está genuinamente fuera de ésta – algo que es realmente no-humano”. En *De cuando en cuando Saturnina* no hay extraterrestres. La otredad es el habitante de *Qullasuyu Marka* que vive fuera del sistema capitalista global. Para la clase alta blanca limeña, el alienígena es la limosnera 'india' de la calle o, para l@s blanc@s supremacistas de la luna Fobos, l@s negr@s en la colonia de Marte.

Genética, capitalismo e indigeneidad

En el primer episodio de cyber terrorismo, Saturnina destruye el archivo de la Sección Genética, en teoría, capaz de determinar la “indigeneidad” en la sangre de un individuo. A través de pruebas “científicas”, la Sección intentaba medir el porcentaje de “originalidad” de un ser humano, otorgándole el derecho de trabajar en cuanto “indígena”.

A través de este episodio, que puede parecer entre los más fantasiosos del libro, Alison Spedding reflexiona sobre una temática que interesa la antropología desde hace por lo menos finales de los años 60 del siglo pasado, es decir, la etnicidad. Como ha sido mostrado por distintos autores y autoras, es sin embargo a partir de la década de los 80 que el *revival étnico* (Smith 1984 [1981]) se convierte en un tema de actualidad a nivel global, quizás como respuesta al miedo de un mundo cada vez más interconectado, dominado por el capital, y que llevaría en poco tiempo a la homogeneización económica y cultural, a nivel global, y a la uniformización nacional a nivel local. Sin embargo, si por una parte la etnicidad habría surgido como salvaguardia de tradiciones culturales locales, por la otra – como ha destacado entre otros Fabietti (2013 [1995]) – la etnicidad va adquiriendo nuevas formas, siendo paulatinamente fagocitada dentro del sistema capitalista global y, en ciertos casos, también de las retóricas estatal-nacionales. En este sentido, la etnicización – en el relato – aparece completamente controlada y regulada por el estado, además de ser insertada dentro del circuito económico capitalista, al transformar la condición de “indígena” – determinada previamente por la institución estatal – en un trabajo asalariado.

En los ejemplos citados, Spedding exaspera el uso de la etnicidad como medio para adquirir beneficios, sea económicos sea políticos. En el tránsito de la ficción del relato a la actualidad, la autora propone una reflexión también evidenciada por la antropología y los estudios étnicos, en específico las posturas llamadas instrumentalistas, que evidencian cómo la etnicidad puede ser empleada por las y los actores sociales como herramienta estratégica para adquirir derechos y/o privilegios económicos y políticos.

En este proceso John y Jean Comaroff han mostrado cómo el test del ADN sea actualmente utilizado en los Estados Unidos para demostrar la pertenencia a una determinada comunidad étnica y cultural. Las razones pueden ser múltiples; por ejemplo, la simple curiosidad de conocer los orígenes de los propios ancestros; o más concretamente, acceder a determinados programas económicos destinados sólo a quienes pueden demostrar su “ser originari@”. No es casual que existen empresas que, bajo pago, ofrecen mediante el test del ADN la reconstrucción genealógica de la ascendencia. Los nombres, aunque puedan parecer de ciencia ficción, son reales; Comaroff y Comaroff (2011 [2009], p. 70) citan por ejemplo la DNA Tribes y la Ethnoancestry. Según Fabietti, sin embargo, sus pruebas se basan en un muestreo que tiene en cuenta sólo un reducido

número de factores dirigidos a corroborar la hipótesis de quien paga (Fabietti 2013 [1995]: 162). Esta unión de genética y etnicidad ha sido definida por el antropólogo como “genética” (*ivi*, p. 163), medio eficaz para ampliar “las potencialidades económicas de la etnicidad” (*ivi*, p. 164); la extensión del sistema capitalista global ha ido involucrando lo étnico, creando un “negocio de la etnicidad” o un “verdadero etno-business” (Fabietti 2003 [1995]: 161, 171). “En un mundo en que la «cultura tradicional» puede ser enajenada bajo varias formas [...] no impresiona que sean sobre todo los etnicizados de un tiempo a proponerse en el mercado como comerciantes de su propia cultura”, afirma Fabietti (*ivi*, p. 164).

Al regresar a la novela, el caso de los “indígenas” que escenifican su cultura “tradicional” delante de los turistas, y que vuelven a meterse su ropa “civil” cuando se van, representaría un ejemplo de conversión de lo étnico en *brand*, por tanto una crítica de la autora hacia la folklorización y mercantilización de la cultura¹⁵.

Panem et circenses en los Andes

Folklorización y comercialización de la cultura están entre los motivos de los últimos dos ataques de Satuka, en cuanto objetivos que encarnan la transformación de ciertas tradiciones, el uso instrumental de un “pasado social” (Wallerstein, 1987) canibalizado por la retórica del estado-nación y sus intereses económicos. No es un caso que el blanco del atentado sea el *Inti Raymi*¹⁶ celebrado en 2080 en Sacsayhuaman, por ser simbólica y físicamente el evento más turístico del Perú, en el que el estado interviene de forma masiva, a nivel económico y organizacional. El Comando Flora Tristan, integrado además por mujeres del Cusco, Arequipa y Apurímac, dice que “el turismo era el único motivo para que Lima quisiera mantener la Mancha India dentro del país” (Spedding, 2004, p. 167).

La autora hace una etnografía de ciencia ficción al reconstruir las distintas dinámicas que caracterizan el evento. En primer lugar, subraya el papel del estado en cuanto institución que se apropia, impulsa y, finalmente, controla la celebración. Desde las intervenciones arquitectónicas como la reforma al estilo

¹⁵ A este respecto, véase el concepto de 'andinismo' elaborado por Starn (1992) que retoma, aplicándola a los Andes, la noción de 'orientalismo' de Said. Véase también Macusaya, 2014, p. 19.

¹⁶ “Fiesta incaica del sol, celebrado en el solsticio de invierno en junio; a partir del siglo XX, se volvió a celebrar una versión moderna de esta fiesta en el Cusco, principalmente como un espectáculo turístico” (Spedding, 2004, p. 327).

colonial de los edificios, hasta las medidas sociales, por ejemplo, el veto de limosnear durante el *Inti Raymi*, la obligación de contratar solamente a personal de servicio certificado como indígena (albañiles, barrenderas, cocineras); y en lo cultural, la inscripción al llamado “Programa de Color Local”, es decir la posibilidad de trabajar como “indígenas” vistiendo trajes “típicos” y pasear llamas para el goce de los turistas. En segundo lugar, describe la puesta en escena del ritual, denunciando cómo lo que se espectaculariza como tradición viva no es en realidad más que una mera actuación con fines comerciales; esto se desprende del episodio en que en la fiesta de los habitantes del Cusco – el Cusco de la novela –, las fogatas de San Juan son el único momento no organizado por institución alguna y que no sea producto para turistas.

La participación en el evento implica comprar uno de los paquetes en venta, más o menos caros en base a los productos de los que se quiere gozar. El más completo, el “Paquete Estelar 'Sol de Oro' *Inti Raymi* 2080” permite el acceso a todos los eventos (*ivi*, p. 171). “La puesta en escena”, sugiere la autora, “parecía más inspirada en los circos romanos” que en los ritos andinos¹⁷ (*ivi*, p. 169).

El Comando Flora Tristan, por ser Sacsayhuaman el centro de la celebración, lo hace explotar.

La celebración del *Inti Raymi* descrita por Spedding hace pensar, aunque de manera crítica y a veces hasta paródica, en una serie de representaciones “históricas” actuales en el Perú, por ejemplo, en la escenificación de la salida del lago Titicaca de la pareja mítica Manco Cápac y Mama Ocllo, que se celebra en Puno cada 6 de noviembre – fecha considerada como la de la fundación de la ciudad¹⁸ – o en el *Inti Raymi* puesto en escena el 24 de junio¹⁹.

Esencialismo ¿estratégico para quiénes?²⁰

Los ejemplos descritos en la novela parecen sugerir el riesgo de una posible esencialización cultural, recortada y reconstruida para el uso y consumo

¹⁷ Las varias instituciones involucradas (la Alcaldía, la Prefectura, la Región Autónoma Inca) habían preparado programas interactivos e impresos de actividades como conciertos de todos estilos, desde música andina hasta rock latino, ballets folklóricos en locales auspiciados por Cervecería Cusqueña, festivales gastronómicos como “La mesa del inca”, la “Feria de Literatura Multimediática”, un centro naturista con sahumeros, todos a corolario del ritual que consistía en la llegada de Túpac Amaru, personificado por un actor de novelas y por Miss Perú 2080, que actuaba como Micaela Bastidas (Spedding, 2004, p. 169, 134).

¹⁸ Véase por ejemplo el artículo de *El Correo*, <http://diariocorreo.pe/edicion/puno/asi-se-vivio-la-leyenda-de-manco-capac-y-mama-oclo-en-puno-fotos-709313/>, consultado el 8/02/17.

¹⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=4OShU3lQaGs>, consultado el 8/02/17.

²⁰ Se ha tomado el título de este apartado de una ponencia de Spedding, 2009. Véase también Spedding, 2011, pp. 100 y ss.

de visitantes extranjeros y nacionales; en definitiva, de una apropiación superficial de las tradiciones locales. En un ensayo teórico titulado *Descolonización*, Spedding advierte sobre los riesgos actuales del ecologismo clisé “indigenista”, sosteniendo que su crítica no es *a priori* – ya que ella misma, afirma ser sensible a los principios ecologistas – sino que reflexiona críticamente sobre ciertos discursos, académicos, políticos y sociales, que se apropian del ecologismo de manera superficial, dibujando a los “pueblos indígenas” en comunión total con la naturaleza (Spedding, 2011, p. 35). Por tanto, puede pensarse que la crítica a ciertas escenificaciones artísticas, como las citadas antes, sugiere los riesgos de representaciones idealizadas. En un artículo sucesivo a la publicación de la novela, Spedding (2009) argumenta de forma clara que, a partir del nuevo milenio, en Bolivia el debate político sobre el mestizaje ha dejado el paso a un discurso eminentemente centrado en lo indígena. Para la autora, la retórica esencialista de cierta parte de la intelectualidad indígena encubriría de forma instrumental el discurso de clase que, como evidencia ella misma – “ha entrado en crisis a finales del siglo XX” (Spedding, 2009, p. 515).

La hipótesis de Spedding es que la perspectiva de clase no forma parte del discurso político “de los dirigentes, activistas e intelectuales que se reclaman indígenas” ya que no es funcional a su discurso político porque los alejaría de sus representad@s; al contrario, el discurso étnico funcionaría como común denominador entre l@s líderes y la base. Todavía siguiendo a la autora,

machucar en la tez morena como identificador de ser indígena, permite apuntar a una característica compartida entre un intelectual urbano y un campesino rural, mientras libera al autor de tener que debatir qué tiene en común un funcionario público o un catedrático con un pastor de llamas o un albañil en tanto 'aymaras' o 'quechuas' (Spedding, 2009, p. 517).

De acuerdo con la escritora, sin embargo, no se puede generalizar de forma arbitraria. Ciertos discursos instrumentales sobre lo indígena deben ser ubicados contextualmente con respecto a las razones que los motivan, al perfil sociológico de quienes los manejan, a las cuestiones económicas y/o jurídicas que los fundamentan, sin olvidar, claro está, las autoadscripciones personales que pueden estar desvinculadas – y a menudo lo son – de cualquier interés económico-político (*ivi*, p. 522). En suma, y parafraseando a Verena Stolcke, l@s indígenas no nacen sino que se hacen (Stolcke 2008).

Spedding, retomando una idea elaborada por Spivak (1997 [1985]), se pregunta a quiénes y con qué fines pueden ser útiles estrategias de carácter esencialista. La autora lo explica de la forma siguiente, con una buena dosis de ironía:

Los nuevos discursos indigenistas frecuentemente expresan un esencialismo, donde la reciprocidad, la espiritualidad, el 'mandar obedeciendo' y otros elementos del pensamiento y cultura indígena son asumidos a priori en cualquier espacio o tiempo (que, además, son un 'espaciotiempo' único y circular, a diferencia del tiempo occidental lineal y separado del espacio) y opuestos en un dualismo maniqueo a sus equivalentes occidentales, concebidos de manera igualmente esencialista y ahistórica (*ivi*, p. 517).

Este discurso, continúa la autora, conllevaría a la transformación del "indio" real en "indio" hiperreal (Ramos 1994, Canessa, 2006). La abstracción del "indio" ideal es fruto de un proceso de burocratización: "Los indios así creados son como clones hechos a imagen de lo que a los blancos les gustaría ser" (Ramos, 1994, p. 163). A este propósito Spedding se pregunta para quiénes es funcional un esencialismo estratégico. Si en el caso de las primeras teorizaciones feministas éste discurso era funcional a reivindicar y adquirir derechos básicos para todas las mujeres, como poder votar, en el caso de los movimientos indigenistas sería necesario preguntarse si el esencialismo es indispensable para obtener reconocimientos universales. Es decir, si en contextos políticos específicos puede resultar útil esgrimir un discurso indigenista esencialista, por ejemplo en enfrentamientos concretos con el Estado, por el contrario resultaría estéril e instrumental – si no una discriminación positiva – su universalización *a priori*. De esto se desprende, además, una advertencia teórica y metodológica: la necesidad de un "contextualismo radical", como dijo Grossberg en relación con el método de Stuart Hall (Grossberg, 2006, p. 63).

Otro caso de esencialismo clisé sería el llamado *chachawarmi*, la supuesta complementariedad²¹ e igualdad de género propia de las culturas indígenas andinas y amazónicas. El término, en lengua aymara, es la unión entre las palabras 'varón' (*chacha*) y 'mujer' (*warmi*); siguiendo al grupo feminista boliviano *Mujeres creando comunidad*, no es casual que en este binomio antes se menciona el hombre y después la mujer (Paredes, 2008, p. 29), ya que las relaciones de género están lejos de ser complementarias, igualitarias y armónicas. En la novela, su uso demagógico se resume en las palabras de Satuka: "Nos cagamos en esas babeadas de *chachawarmi*, qué hay de la complementariedad si al final los

²¹ Sobre este tema Spedding (con Arnold), en relación a la escasa participación de las mujeres en el discurso político, y al uso instrumental de la complementariedad de género idealizada en la Bolivia contemporánea, afirma que "muchas de las demandas actuales están enmarcadas todavía en términos de una nostalgia de parte de los intelectuales urbanos por los idealizados modelos rurales de *chachawarmi* y de la reciprocidad andina o 'sistema comunal', que derivan su inspiración a menudo de estos textos antropológicos de afuera, de los años 70 y 80, sin reconsiderar su aplicación en la actualidad [...]. En la práctica, la institución *chachawarmi* funciona en los sindicatos rurales sólo en casos aislados" (Arnold y Spedding, 2005, p. 160).

hombres siguen copando los puestos directivos” (Spedding, 2004, p. 101). Esta interpretación se alinea con el relato de la abuela materna de Saturnina – o mejor dicho, su espíritu²² –, Alcira Mamani Guarache quien, narrando sobre la guerrilla de independencia en la que participó alrededor de 2022 cuestionaba el uso demagógico del *chachawarmi* por parte de los de la Brigada Felipe Quispe, con la que ella había combatido. La abuela denunciaba que pese a emplear la retórica de la igualdad basada en la dualidad andina entre hombre y mujer, en la práctica las tropas rebeldes reproducían las jerarquías de género. Ejemplo de esto son los problemas que se había buscado Alcira, al cuestionar que todos los *p’iqi* – en aymara significa “cabeza”, por extensión, aquí se refiere a “jefe” – eran hombres. Esto se justificaba con una serie de estereotipos - funcionales a mantener el poder masculino – acerca de la supuesta naturaleza de la mujer, no apta para mandar y moralmente débil.

El *Qullasuyu Marka* no se representa como un sistema idealizado e idílico, exente de desigualdades y violencia. Pese a la superación del estado-nación moderno, la sociedad sin estado del *Qullasuyu Marka* continúa recreando – por cierto, de formas distintas – las jerarquías sociales de clase y de género. De clase, porque hay una élite de *amawt’as* que tiene “cierto control social institucionalizado” (ivi, p. 125) que llega a los diferentes ámbitos de la vida social a través de varios dispositivos, coercitivos y no; de género, porque los que todavía ejercen el poder son hombres, mientras que a las mujeres se les atribuyen cargos absolutamente menores.

Empero, *De cuando en cuando Saturnina* hace exactamente lo contrario: todos los personajes con agencia política son mujeres, empezando por Fortunata, la compañera de Saturnina, la abuela Alcira, luchadora durante la independencia del *Qullasuyu Marka*, Saturnina misma, o las camaradas que integran los comandos feministas en el Bajo Perú. Es una historia de mujeres que, además, recupera la obra y la lucha de otras mujeres. En este sentido, el Comando que integra Saturnina es el “Flora Tristan” (1803-1844), pensadora e intelectual franco-peruana del siglo XIX, considerada entre las fundadoras del feminismo moderno; la Red de Capacitación Femenina “Clorinda Matto de Turner” – la que luego vendrá a ser el “Flora Tristan” – es así llamada en honor de Clorinda Matto de Turner (1852-1909), escritora que fue una de las fundadoras del género

²² Como aclaran en el “Manuel para la usuaria” l@s editor@s ficticios, “el texto que sigue consiste, entonces, de una serie de relatos y/o conversaciones, más que entrevistas propiamente dichas, conformando en total treinta y cuatro capítulos de extensión variable. Fueron realizadas con diferentes personas en diferentes ocasiones. Por tanto, no conforman un sólo relato lineal, y es posible leerlos en diferentes órdenes, a parte del orden narrativo general escogido por los recopiladores” (Spedding, 2004, p. vii). Burdette señala que la estructura narrativa abre múltiples órdenes de lectura que reenvían a una “lógica de la memoria” y “se conecta con el modelo de la rayuela de Cortázar” (Burdette, 2011, p. 119).

indigenista; se nombra también a Domitila de Chungara, porque en una conversación entre Satuka y Fortunata en ocasión de una ceremonia en la que se proyecta un documental sobre la historia pre-revolucionaria del *Qullasuyu Marka*, Saturnina menciona a Domitila, y Fortunata le pregunta quién fuera. Domitila Barrios de Chungara (1937-2012) fue una lideresa de la lucha obrera y minera durante las dictaduras en Bolivia de Barrientos y Banzer. En cada una de las novelas que conforman la trilogía, Saturnina lucha respectivamente contra el “clero, la policía y los *amawt’as*”. Como señala Gutiérrez León,

los tres rivales de Satuka comparten algunos atributos: son instituciones que ostentan autoridad y generalmente tienden a rebasar sus atribuciones, acuden a la violencia cuando la necesitan para alcanzar sus objetivos; y algo que es muy importante en estas novelas, son organismos tradicionalmente masculinos” (Gutiérrez León, 2015, pp. 172-173).

En 2081, Satuka es protagonista de otro atentado, esta vez de la destrucción del templo inca de la Coricancha, en el Cusco, recién reconstruido por el estado con finalidades todavía turísticas y de divulgación de la historia incaica, o como explica Satuka “un verdadero tributo en acción a la profunda espiritualidad originaria, etcétera, etcétera” (*ivi*, p. 197). Por este atentado, Saturnina es encarcelada por las fuerzas de seguridad peruanas, y en la entrevista que le logran hacer algunos periodistas, explica las motivaciones que condujeron a sus atentados:

Periodista: “¿Vd es la jefa del Comando Flora Tristan?”

Satuka: “No tenemos jefas, somos anarquistas”

P: “¿Vds son dirigidos desde la ex-Bolivia?”

S: “Bolivia dejó de existir hace sesenta años. Yo soy de *Qullasuyu Marka*. Y no me ha mandado nadie, he venido por mi propia voluntad”

P: “¿Vd es la navegadora que destrozó Fobos?”

S: “También. Me cago en el racismo en todas partes”

P: “¿Cómo justifica Vd el venir a un país ajeno, masacrar a sus ciudadanos y destrozarse sus monumentos históricos?”

S: “Lo hice en nombre de las limosneras que se sientan en las sombras desos edificios coloniales”

P: “¡La Coricancha no es un edificio colonial!”

S: “¡Sí lo es! Los incas eran unos imperialistas de mierda también” (*ivi*, p. 209).

Además de esta conversación contundente, cuando otra periodista de un canal cristiano le pregunta si estaba arrepentida de sus acciones, Saturnina

contesta gritando: “¡No! [...] ¡Lo que no ha podido el terremoto hemos podido nosotras! ¡Somos más que Dios!” (*ivi*, p. 210).

Conclusiones

Los mundos representados en *De cuando en cuando Saturnina* van más allá de lo ficcional. La ciencia ficción antropológica es una lente para reflexionar sobre dinámicas sociales actuales. De este modo, la mirada interdisciplinaria resulta ser una herramienta que permite indagar los significados múltiples de la novela en su imbricación entre lo antropológico y lo literario. La obra proyecta en un momento temporal futuro problemáticas y temas del presente. No se trata sin embargo de un proyecto de teorización utópica, sino que el medio literario desentraña, en alguna medida exacerbándolas, las contradicciones sociales del mundo contemporáneo. La retórica del estado-nación o su intento de control de la otredad a través del cierre de las fronteras y de la medición “científica” del porcentaje de sangre indígena fundamentan su ideología en la naturalización de “raza” y de género para garantizar la perpetuación de las desigualdades implícitas en la sociedad de clase²³.

Satuka integra el Comando “Flora Tristan” que, entre sus objetivos principales, tiene el de destruir cualquier forma de dominación “imperialista” y “patriarcal” (*ivi*, pp. 101-102). Las jerarquías de género se denuncian no por separado, sino en su interseccionalidad, históricamente problematizada, entre género, “raza” y clase (Stolcke, 2004a). Intersección que analíticamente se puede desprender de distintos episodios, como por ejemplo, cuando Saturnina reivindica los atentados “en nombre de las limosneras” o cuando matiza críticamente la elección del primer presidente “negro” en los Estados Jodidos. Con respecto al primer caso, las limosneras de la que habla Spedding son sujetos – y sujetadas – caracterizados por ser triplemente explotadas: en cuanto mujeres, en cuanto mujeres indígenas, y en cuanto mujeres indígenas económicamente explotadas (Stolcke, 2004b, p. 93). En relación con el segundo ejemplo, la autora se refiere a que, si bien ha sido elegido como presidente de los Estados Jodidos a un afroamericano – con buena dosis de predicción, pues Barack Obama lo fue en 2009 – todavía queda muy lejana la posibilidad de que se elija a un *native american*, y todavía mucho más a una nativa americana (*ivi*, p. 9). En definitiva, las discriminaciones sociales se justifican y atribuyen a “supuestos 'hechos biológicos' de las desigualdades de raza y de sexo”, narradas como naturales y ahistóricas; exclusiones sociales que constituyen las desigualdades de clase (Stolcke, 2000a, pp. 42). Se trata de diferencias basadas en la clase y en la desigual

²³ A este respecto, véase el artículo de Marisol de la Cadena titulado *Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco* (1991).

posibilidad de acceso a los recursos materiales y simbólicos. “Raza” y género se articulan de este modo en una condición que es considerada como inmutable e inalterable y dentro del orden natural de las cosas. Es así que podría interpretarse la crítica de Satuka al patriarcalismo e imperialismo incaico, como el cuestionamiento de la élite masculina de los *amawt’as* en la sociedad post-revolucionaria sin estado del *Qullasuyu Marka*.

La novela ofrece un sinnúmero de temas literarios y elementos de reflexión antropológica que quedan por profundizar, como por ejemplo, el estudio de la representación del *Qullasuyu Marka* y de los estados-nación descritos en la novela; el análisis lingüístico del discurso en aymara-spanglish en el que está escrita la obra; la profundización de las corrientes feministas y la representación de la mujer; la representación del tiempo y de la Historia; la manera en que la etnografía profesional de la autora se refleja en las páginas del relato o las reflexiones sobre la antropología andinista que comparecen en la novela.

La perspectiva multidisciplinar permite abrir nuevas rutas de investigación e interpretación en el análisis de la multiplicidad de temáticas presentes en *De cuando en cuando Saturnina* de Alison Spedding.

Bibliografía

- ALVARADO BORGONO, Miguel. *La antropología literaria. Aportes para la generación de un lenguaje intercultural*. Santiago, Editorial Cuartopropio, 2011.
- ARNOLD, Denise – Alison SPEDDING. *Mujeres en los movimientos sociales en Bolivia 2000-2003*. La Paz, CIDEM / ILCA, 2005.
- BENSA, Alban – François POUILLON (eds.). *Terrains d’écrivains. Littérature et ethnographie*. Toulouse-Marseille, Éditions Anacharchis, 2012.
- BORGES, Jorge Luis. “El etnógrafo” in BORGES, Jorge Luis. *Obras Completas II*. Buenos Aires, Emecé, 1989 [1969] (pp. 367-368).
- BORTOLUZZI, Manfredi. “La struttura del desiderio. Note su antropologia e letteratura”. (*con*)textos. *Revista d’antropologia i investigació social*, n. 3, 2009 (pp. 19-38).
- BURDETTE, Hannah A. “Futurismo arcaizante: descolonización y anarcofeminismo en *De cuando en cuando Saturnina*”. *Revista de Estudios Bolivianos*, v. 18, 2011 (pp. 115-133).
- CANESSA, Andrew. *Minas, mote y muñecas: identidades e indigeneidades en Larecaja*. La Paz, Mama Huaco, 2006.
- CARRIER, James G. “The Concept of Class” in CARRIER, James G. – Don KALB (eds.). *Anthropologies of Class. Power, Practice, and Inequality*. Cambridge,

- Cambridge University Press, 2015 (pp. 28-40).
- CIRESE, Alberto Mario. "Verga e il mondo popolare: un procedimento stilistico nei «Malavoglia»" in CIRESE, Alberto Mario. *Intellettuuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*. Torino, Einaudi, 1976 [1955] (pp. 3-32).
- CLIFFORD, James. "Cuéntame tu viaje: Michel Leiris" in CLIFFORD, James. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Trad. REYNOSO, Carlos. Barcelona, Gedisa Editorial, 2001 (ed. or. "Tell About your Trip: Michel Leiris" in *The Predicament of Culture*. Harvard, Harvard University Press, 1988).
- CLIFFORD, James, MARCUS, George E. (eds.). *Retóricas de la antropología*. Trad. MORENO-RUÍZ, José Luis. Madrid, Júcar Universidad, 1991 (ed. or. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press, 1986).
- CLUA I FAINÉ, Montserrat – Teresa IRIBARREN. "Antropología y literatura: el exilio catalán en México" in *Periferias, fronteras y diálogos. Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (Tarragona, 2-5 de septiembre de 2014)*. Tarragona, Universitat Rovira i Virgili, 2014 (pp. 2338-2361).
- COLLINS, Samuel Gerald. "Sail On! Sail On!: Anthropology, Science Ficción, and the Enticing Future". *Science Fiction Studies*, v. 30, n. 2, 2003 (pp. 180-198).
- COMAROFF, John – Jean COMAROFF. *Etnicidad S.A.* Trad. FIRSZMAN, Carolina y Elena MARENGO. Buenos Aires/Madrid, Katz Editores, 2011 (ed. or. *Ethnicity, Inc.* Chicago, University of Chicago Press, 2009).
- DEGREGORI, Carlos Iván – Cecilia BLONDET – Nicolás LYNCH. *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1986.
- DE LA CADENA, Marisol. "Las mujeres son más indias': etnicidad y género en una comunidad del Cusco". *Revista Andina* v. 9, n. 1, 1991 (pp. 7-29).
- FABIETTI, Ugo E. M. *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*. Roma, Carocci Editore, 2013 [1995].
- FRIGOLÉ, Joan. *Un etnólogo en el teatro. Ensayo antropológico sobre Federico García Lorca*. Barcelona, Muchni, 1995.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Trad. BIXIO, Alberto L. Barcelona, Gedisa Editorial, 2003 (ed. or. *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books, 1973).
- GEERTZ, Clifford. *El antropólogo como autor*. Trad. CARDÍN, Alberto. Barcelona, Paidós, 1989 (ed. or. *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford, Stanford University Press, 1988).
- GROSSBERG, Lawrence. "Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la

- práctica del contextualismo". *Tabula Rasa*, n. 5, 2006 (pp. 45-65).
- GUTIÉRREZ LEÓN, Anabel. "De cuando en cuando Saturnina. Trilogía de una india rebelde de Alison Spedding. Mitología y subversión en los Andes" in USANDIZAGA, Helena – Beatriz FERRÚS (eds.). *Fragmentos de un nuevo pasado. Inventario de mitos prehispánicos en la literatura latinoamericana actual*. Oxford, Peter Lang, 2015 (pp. 149-177).
- HANDELMAN, Don. "Critiques of Anthropology: Literary Turns, Slippery Bands". *Poetics Today*, v. 15, n. 3, 1994 (pp. 341-381).
- JAKOBSON, Roman – Claude LÉVI-STRAUSS. "Los «gatos» de Charles Baudelaire" in SAZBÓN, José (ed.). *Estructuralismo y literatura*. Trad. CASTORINA, José A. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1970 (pp. 9-34) (ed. or. "«Les chats» de Charles Baudelaire". *L'Homme*, t. II, n. 1, 1962, pp. 11-34).
- KALB, Don. "Introduction: Class and the New Anthropological Holism" in CARRIER, James G. – Don KALB (eds.). *Anthropologies of Class. Power, Practice, and Inequality*. Cambridge, Cambridge University Press, 2015 (pp. 1-27).
- KALB, Don – Herman TAK (eds.). *Critical Junctions: Anthropology and History beyond the Cultural Turn*. New York, Berghahn Books, 2005.
- LE GUIN K., Ursula. "La ciencia ficción es una gran metáfora de la vida" [entrevista de ANTÓN, Jacinto]. *El País Semanal*, 28 de octubre de 2012.
- LIENHARD, Martin. "José María Arguedas: una mirada antropológica" in ARGUEDAS, José María, *Obras Completas, tomo VI*. Lima: Editorial Horizonte, 2012 (pp. 25-60).
- LÓPEZ PELLISA, Teresa. "Incas y extraterrestres en la ciencia ficción peruana contemporánea: José B. Adolph y Daniel Salvo" in USANDIZAGA, Helena – Beatriz FERRÚS (eds.). *Fragmentos de un nuevo pasado. Inventario de mitos prehispánicos en la literatura latinoamericana actual*. Oxford, Peter Lang, 2015 (pp. 181-204).
- MACUSAYA CRUZ, Carlos. *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga*. La Paz, Minka, 2014.
- MALINOWSKI, Bronisław. *Diario de campo en Melanesia*. Trad. CARDÍN, Alberto. Madrid, Júcar Universidad, 1989 (ed. or. *A Diary in the Strict sense of the Term*. London, Routledge and Kegan Paul Ltd, 1967).
- MEAD, Margaret. "The Contribution of Anthropology to the Science of the Future" in MARUYAMA, Magoroh (ed.). *Cultures of the Future*. The Hague, De Gruyter, 1978 (pp. 3-6).
- MÉNDEZ, Cecilia. "De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI). *Historica*, v. XXXV, n. 1, 2011 (pp. 53-102).
- MÉTRAUX, Alfred. "Las migraciones internas de los indios aymara en el Perú contemporáneo" in *Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio*. México: Dirección General de Publicaciones, 1956 (pp. 391-

- 408).
- MÉTRAUX, Alfred. *Itinerari: Sudamerica, Haiti, Dahomey*. Trad. GARAVINI, Daniela. Torino, Bollati Boringhieri, 1981 (ed. or. *Itinéraires I (1935-1953): Carnets de notes et journals de voyage*. Compilation, introduction et notes par D'ANS, André Marcel. Paris, Payot, 1978).
- MOLINA-GAVILÁN, Yolanda. *Ciencia ficción en español: una mitología moderna ante el cambio*. Lewiston/Lampeter, Edwin Melles Press, 2002.
- MONTOYA, Rodrigo. "Aproximaciones a la Obra Antropológica de José María Arguedas" in ARGUEDAS, José María, *Obras Completas, tomo VI*. Lima: Editorial Horizonte, 2012 (pp. 61-99).
- NUGENT, David. "Appearances to the Contrary: Fantasy, Fear, and Displacement in Twentieth-Century Peruvian State Formation" in KRUPA, Christopher y NUGENT, David (eds.). *State Theory and Andean Politics. New Approaches to the Studies of Rule*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015 (pp. 186-209).
- PAREDES, Julieta. *Hilando fino (desde el feminismo comunitario)*. La Paz, CEDEC, 2008.
- POYATOS, Fernando. "Forms and Functions of Nonverbal Communication in the Novel: A New Perspective of the Author-Character-Reader Relationship". *Semiotica*, v. 21, n. 3/4, 1977 (pp. 295-337).
- POYATOS, Fernando (ed.). *Literary anthropology: a new interdisciplinary approach to people, signs and literature*. Amsterdam, John Benjamins Publishing, 1988.
- RAMÍREZ, María Clemencia. "The Idea of the State in Colombia: An Analysis from the Periphery" in KRUPA, Christopher y NUGENT, David (eds.). *State Theory and Andean Politics. New Approaches to the Studies of Rule*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015 (pp. 35-55).
- RAMOS, Alcida Rita. "The Hyperreal Indian". *Critique of Anthropology*, v. 14, n. 2, 1994 (pp. 153-171).
- REYNOSO, Carlos. "Presentación" in *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Edición y traducción de REYNOSO, Carlos. Barcelona, Gedisa, 2008 [1991] (pp. 11-60).
- SCHOLTE, Bob. "The Literary Turn in Contemporary Anthropology". *Critique of Anthropology*, v. 7, n. 1, 1987 (pp. 33-47).
- SEOL, Byung-Soo. "A Critical Review of Approaches to Ethnicity". *International Area Review*, v. 11, n. 2, 2008 (pp. 333-364).
- SLUSSER, George E., RABKIN, Eric S. "Introduction: The Anthropology of the Alien" in SLUSSER, George E. y RABKIN, Eric S. (eds.). *Alien. The Anthropology of Science Fiction*. Carbondale/Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1987 (pp. vii-xxi).
- SMITH, Anthony D. *Il revival etnico*. Trad PAINI, Anna. Bologna, Il Mulino, 1984

- (ed. or. *The Ethnic Revival in the Modern World*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981).
- SOBRERO, Alberto – Eugenio TESTA. “Perché gli antropologi scrivono romanzi?”. *Il Gallo Silvestre*, v. 13, 2000 (pp. 164-179).
- SPEEDING, Alison. *Manuel y Fortunato. Una picaresca andina*. La Paz, Aruwiwiri, 1997.
- SPEEDING, Alison. *El viento de la cordillera. Un thriller de los 80*. La Paz, Editorial Mama Huaco, 2001.
- SPEEDING, Alison. *De cuando en cuando Saturnina. Saturnina from time to time: una historia oral del futuro*. La Paz, Editorial Mama Huaco, 2004.
- SPEEDING, Alison. “Esencialismo ¿estratégico para quiénes?”. In *Repensando el mestizaje. Anales del XXIII Reunión Anual de Etnología*. La Paz, Museo Nacional de Etnología y Folklore, 2009 (pp. 503-523).
- SPEEDING, Alison. *Descolonización. Crítica y problematización a partir del contexto boliviano*. La Paz, ISEAT, 2011.
- SPEEDING, Alison. “Datos deprimentes, miradas deficientes: la situación laboral de las mujeres en Bolivia”. *Estudios Bolivianos*, v. 21, 2014 (pp. 125-164).
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. “Deconstruyendo la historiografía” in RIVERA CUSICANQUI, Silvia y BARRAGÁN, Roxana (eds.). *Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz, Historias/SEPHIS/Atuwiwiri, 1997 [1985] (pp. 247-278).
- STARN, Orin. “Antropología andina, 'andinismo' y Sendero Luminoso”. *Allpanchis*, v. 39, 1992 (pp. 15-71).
- STOLCKE, Verena. “Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe”. *Current Anthropology*, v. 36, n. 1, Special Issue: *Ethnographic Authority and Cultural Explanation*, 1995 (pp. 1-24).
- STOLCKE, Verena. “¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?”. *Política y Cultura*, n. 14, 2000a (pp. 25-60).
- STOLCKE, Verena. “La «naturaleza» de la nacionalidad”. *Desarrollo Económico*, v. 40, n. 157, 2000b (pp. 23-40) (ed. or. “The «Nature» of Nationality” in BADER, Veit (ed.). *Citizenship and Exclusion*. London, Macmillan, 1997, pp. 61-80).
- STOLCKE, Verena. “¿Qué tiene que ver el género con el parentesco?”. *Cadernos de Pesquisa*, v. 44, n. 151, 2004a (pp. 176-189).
- STOLCKE, Verena. “La mujer es puro cuento. La cultura del género”. *Estudios Feministas*, v. 12, n. 2, 2004b (pp. 77-105).
- STOLCKE, Verena. “Los mestizos no nacen, se hacen” in STOLCKE, Verena – Alex COELLO DE LA ROSA (eds.). *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2008 (pp. 14-51).
- STOVER, Leon E. “Anthropology and Science Fiction”. *Current Anthropology*, v. 14,

n. 4, 1973 (pp. 471-474).

STOVER, Leon E., HARRISON, Harry (eds.). *Apeman, Spaceman: Anthropological Science Fiction*. New York, Doubleday, 1968.

VARGAS LLOSA, Mario. *El hablador*. Barcelona, Seix Barral, 1987.

VENTURA I OLLER, Montserrat. "Etnicitat i racisme". *Revista d'Etnologia de Catalunya*, v. 5, 1994 (pp. 116-133).

WALLERSTEIN, Immanuel. "The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity". *Sociological Forum*, v. 2, n. 2, 1987 (pp. 373-388).

Domenico Branca ha conseguido su doctorado en Antropología Social y Cultural en la Universitat Autònoma de Barcelona. Ha realizado trabajo de campo en Cerdeña, Irlanda del Norte y Perú. Sus líneas de investigación se centran en el estudio de las identidades étnicas y nacionales – en particular en la región aymara del Perú. Ha publicado diversos artículos en revistas científicas. Su último libro se titula "Identidad aymara en el Perú. Nación, vivencia y narración" (Lima, Editorial Horizonte, 2017).

Contacto: domenicoبرانکا@gmail.com

Paola Mancosu es doctora en Filología Hispánica por la Universidad de Barcelona (España) y actualmente es investigadora en Lenguas y Literaturas Hispanoamericanas en la Universidad de Cagliari (Italia). Sus principales líneas de investigación se centran en la literatura colonial y peruana del siglo XX, con particular interés hacia el área andina. Entre sus libros más recientes se hallan *Petrarca en la América virreinal (siglos XVI-XVII)* (2014) y la edición crítica de *Khirkhilas de la sirena* de Gamaliel Churata (2017).

Contacto: pamancosu@gmail.com

Recibido: 20/02/2017

Aceptado: 29/11/2017