

Una alegría vinculante: afectos inesperados en *El sueño de toda célula*

Eliana Hernández Pachón

Cornell University

Resumen

En *El sueño de toda célula* la poeta mexicana Maricela Guerrero (2018) plantea la búsqueda de un lenguaje poético que, sin dejar de reconocer el modelo extractivista que ha causado la crisis ambiental, sea también una forma de cuidado: «¿Imaginamos un río de lobos en las mesetas que cobija riachuelos, arroyos y comunidades de vida comunicándose en una lengua que no sea la lengua del imperio?». En este artículo planteo que en el contexto actual de una crisis ambiental cuya dimensión temporal y espacial desafía el pensamiento humano, como señala Timothy Morton (2013), el texto de Guerrero plantea, desde la poesía, una imaginación ambiental que hace énfasis en la importancia de los vínculos y el parentesco biológico que compartimos con otros seres. Así, frente a la devastación de los territorios a nivel global y la conciencia, en ocasiones paralizante, del cambio climático, el texto se distancia de la literatura distópica para proponer la alegría y la ternura como motores afectivos para una resistencia política.

Palabras clave: afectos - antropoceno - poesía mexicana.

A binding happiness: unexpected effects in *El sueño de toda célula*

Abstract

In *El sueño de toda célula*, Mexican poet Maricela Guerrero (2018) proposes the search of a poetic language, which also implies caring in spite of acknowledging the environmental crisis brought about by extractive industries: “Can we imagine a river of wolves on the plateaus harbouring streams and groups communicating in a language other than that of the empire?” In the current state of environmental affairs, the temporal and spatial dimensions of which challenge human thinking, as pointed out by Timothy Morton (2013), this article proposes that Guerrero’s text expounds an environmental imagination with an emphasis on bonds and kinship shared with other beings. Confronted with global devastation and a paralysing awareness of climate change, this text gets away from dystopian literature and considers happiness and tenderness as affective fuels against politics.

Keywords: affect - Anthropocene - Mexican poetry.

Sigo buscando un caudal y una lengua que acerque y fluya libre: una lengua vernacular que nos comunique y nos vincule con el baldío de al lado.

Maricela GUERRERO

El sueño de toda célula es un poemario de la mexicana Maricela Guerrero (2018) compuesto de cinco secciones: «Maestra Olmedo», «Reino *planta*», «Lobos: lecciones de cuidado», «Reino *lingue*» y «Lecciones». Para su composición, como señala el apartado final de «Lecciones», la autora consultó varias notas periodísticas, así como guías de árboles de la Ciudad de México. El tono del libro transita entre fragmentos más narrativos en los que se omite la versificación, otros en los que el yo poético es reemplazado por un *nosotros* y unos pocos en los que aparece un *yo*. El uso de esta forma plural, un nosotros colectivo, y de fuentes documentales en las que se narran conflictos ambientales¹ hacen que este libro señale una pregunta sobre un *ethos*, particularmente sobre los modos colectivos de habitar el planeta en un presente caracterizado por el despojo y el desastre ambiental.

Esta pregunta se articula a través de una forma experimental, muy diferente a los libros anteriores de Guerrero. En este la autora mezcla fuentes documentales, autoficción y, en ocasiones, un registro científico utilizando recursos tanto de la poesía como de la prosa. Por momentos, su estilo se torna puramente descriptivo, transparente en cuanto permite ver claramente las acciones de los personajes. El poema «Sábila», por ejemplo, muestra el recorrido de una planta de sábila desde que se encuentra en una azotea hasta que alivia una quemadura: «Hace más de ocho años y unos minutos después de que te atendieron en la enfermería, corrimos a casa. Una hoja de sábila, *Aloe barbadensis* Miller, colocada sobre tu herida abierta a la mitad, te quitó el ardor, no hubo pústula ni ampolla» (p. 47).

A mi modo de ver, a lo largo del texto pueden rastrearse dos tensiones: en primer lugar, el texto pregunta por una práctica ecológica que afirme la intimidad de los vínculos que nos unen con otros seres (humanos y no humanos) en medio de la crisis ambiental global que vivimos en el presente. De la mano con Niall Binns (2004), *El sueño de toda célula* reconoce que el «trastorno ecológico» —quizás mejor, el colapso— es también un trastorno lingüístico y literario. Los grandes temas de la poesía, aparentemente atemporales (como el mar, el río, la lluvia, el bosque, la tierra), se están contaminando y agotando. El texto de Guerrero indaga justamente por el propósito y la posibilidad de la poesía al ritmo de una depredación planetaria sin precedentes: «¿Escribimos poemas para preservar la especie?» (p. 69). Como señalaré en la primera sección, el texto resalta el presente como el tiempo de la crisis ecológica y cuestiona la centralidad de lo humano en el antropoceno.

El tiempo en la crisis ecológica

El sueño de toda célula inicia con un recuerdo, el de la maestra Olmedo (que le da nombre a la primera sección), una profesora de Biología. El primer poema, «De la voz», evoca tanto a la voz de la profesora como a la posibilidad de nombrar y ubicar un tiempo idílico en el que el desastre ambiental no era inminente:

La recolección decía con una voz que subía y bajaba del grave al grave al agudo agudísimo: agudeza de botánica de bióloga, oropéndola de la recolección decíamos: anotar el nombre común y la forma de las hojas recordar: yo recuerdo un patio con árboles centrales yo recuerdo un aire fresco: yo recuerdo, decía cuando esto eran milpas, cuando se transitaba en trajineras: las hojas, recuerden no había sustracciones; y recuerdo idílicamente, aunque puede que me falle la memoria (p. 15).

En este fragmento, Guerrero introduce algunos elementos importantes que forman parte de la red semántica que construye el texto. En primer lugar, la idea de «sustracciones», que se repite a lo largo del poemario: «Crear nuevas redes que nos protegieran de las sustracciones» (p. 19), «soñamos con máquinas que sustraen voces y tibiezas» (p. 77). En el verbo *sustraer* Guerrero apunta a la labor imperial de despojar a la población de sus recursos, vista desde la perspectiva nativa. En *sustraer*, a diferencia de *extraer*, el énfasis está puesto

1 El texto menciona la disputa de un manantial en Ayutla Mixe (Oaxaca), la historia de 12 botánicos que en los años cuarenta murieron de hambre para proteger un banco de semillas y frutos durante un ataque a Leningrado y la labor de la activista estadounidense Julia *Butterfly* Hill, quien vivió dos años en un árbol para evitar la tala de árboles por parte de la Pacific Lumber Company.

en lo que falta. En esta línea, el fragmento señala, también, la conciencia de un tiempo antes de la colonización en el que había milpas (cultivos tradicionales mesoamericanos) y se transitaba en trajineras (una referencia al sistema de transporte prehispánico en Tenochtitlán). Al mismo tiempo, la voz poética reconoce este recuerdo como idílico e, incluso, duda de su capacidad de recordar («puede que me falle la memoria»). Por lo tanto, el texto realiza dos gestos: en primer lugar, reconoce el despojo colonial y la manera como instauró una separación entre la (ahora llamada) naturaleza y los seres humanos, al mismo tiempo que llama la atención sobre la dificultad de idealizar la época precolonial. En segundo lugar, el texto señala cómo ese cambio no es el resultado de una característica de la especie humana en sí —como podría leerse en el uso del término *antropoceno*, un período definido por la acción del ser humano como especie—, sino en un modo de relación particular con lo no humano fundamentado en la *sustracción*, que en el contexto latinoamericano puede ubicarse tanto en el período colonial como en el presente.

En ese sentido, el texto coincide en cierta medida con lo que Marisol de la Cadena (2015b) llama lo *antropo-no visto*. En sus palabras:

The world-making process through which heterogeneous worlds that do not make themselves through the division between humans and nonhumans— nor do they necessarily conceive the different entities in their assemblages through such a division— are both obliged into that distinction and *exceed* it [Las cosmovisiones a través de las cuales los mundos heterogéneos que no se entienden a sí mismos por medio de la división entre humanos y no humanos —y que tampoco conciben necesariamente a las diferentes entidades a través de esta división— están sujetas a esta distinción y al mismo tiempo la exceden] (párr. 2).

Para De la Cadena lo que se ha dejado de ver en la teoría del antropoceno, lo no visto, es, por un lado, cómo desde sus inicios el modelo de extracción colonial que ha intentado destruir esos mundos, se ha considerado y se sigue considerando —lo vemos en la implementación de modelos económicos neoliberales a lo largo de Latinoamérica— una fuerza constructiva, y, *al mismo tiempo*, la imposibilidad de que estos mundos se destruyan del todo.² Aquellos «mundos heterogéneos», que son mundos indígenas, pero también campesinos y afroamericanos, siguen siendo sometidos a modelos de progreso colonial y, al mismo tiempo, lo exceden, en cuanto son focos de modos de vida alternativos a este modelo. Como señala el pensador yanomami Davi Kopenawa en *The Falling Sky* (Kopenawa y Albert, 2013), el mundo indígena ha sobrevivido y continúa sobreviviendo, aunque sea con dificultad, a los modelos de extracción colonial y neocolonial.

Traigo el trabajo de De la Cadena porque a mi modo de ver *El sueño de toda célula* se mueve en una tensión similar: entre un tono de denuncia frente a la extracción de recursos y, al mismo tiempo, la afirmación de un afecto que enfatiza la permanencia de la vida y la posibilidad (también la necesidad) de una resistencia política a nivel global. En ese *al mismo tiempo* el texto, como el trabajo de De la Cadena, propone un pensamiento que aborda literariamente el desastre ambiental sin caer en una visión nostálgica o idealizadora del pasado ni tampoco en una postura apocalíptica frente al futuro.

Con este énfasis en el presente, *El sueño de toda célula* sigue el llamado que hace Donna Haraway (2016) a «quedarse con el problema». Para Haraway, frente a la urgencia del cambio climático es tentador imaginar la construcción de un futuro seguro en el que los problemas ambientales desaparecen (p. 8). Quedarse con el problema, sin embargo, «requires learning to be truly present, not as a vanishing pivot between awful or edenic pasts and apocalyptic or salvific futures, but as mortal critters entwined in myriad unfinished configurations of places, times, matters, meanings» [requiere aprender a estar verdaderamente presentes, no como un eje que se esfuma entre pasados horribles o edénicos y futuros apocalípticos o de salvación, sino como bichos mortales entrelazados en miríadas de configuraciones inacabadas de lugares, tiempos, materias, significados]³ (p. 2). Con esta idea de quedarse con el problema, Haraway critica en particular los «futurismos abstractos» (p. 3), con lo que se refiere a, por un lado, una fe ciega en que la tecnología resolverá los excesos del antropoceno/

2 En su más reciente trabajo, *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*, De la Cadena (2015a) explora —a partir de conversaciones con Mariano y Nazario Turpo, pertenecientes a la comunidad runakuna— cómo desde sus maneras de conocimiento, propias del ayllu, los seres humanos y no humanos están inherentemente conectados. La filosofía runakuna enfatiza la existencia de otros mundos, que intentan ser destruidos a favor de la visión de un mundo único (capitalista y occidental). En esta línea, el trabajo del antropólogo colombiano Arturo Escobar (2018) también resalta cómo, en sus palabras, las cosmovisiones y prácticas local worlds —algunas definidas como indígenas— desafían el monopolio de las prácticas modernas que definen y habitan la naturaleza.

3 Traducción de Helen Torres.

capitaloceno y, por otro, a una posición que arguye que ya es demasiado tarde y no tiene sentido intentar recuperar el planeta:

Sometimes scientists and others who think, read, study, agitate and care know too much, and it is too heavy. Or at least we think we know enough to reach the conclusion that life on earth that includes human people in any tolerable way really is over, that the apocalypse really is nigh [A veces los científicos y otras personas que piensan, leen, estudian, agitan y se preocupan saben demasiado, y se les hace demasiado pesado. O, al menos creemos que sabemos lo suficiente como para llegar a la conclusión de que la vida en la tierra que incluye a las personas de una manera tolerable ha llegado realmente a su fin, que realmente se acerca el Apocalipsis] (p. 4).



Maricela Guerrero en 2021

De esta manera, el poemario de Guerrero se distancia de una amplia literatura medioambiental apocalíptica que, como señala Lawrence Buell (2005), tradicionalmente se ha dedicado a advertir el desastre ecológico con el objetivo de generar acciones para evitarlo (pp. 285, 308). En este texto, a diferencia de los relatos apocalípticos, el desastre ecológico no se presenta en un tiempo futuro o mesiánico: el colapso ecológico ya comenzó y no se manifiesta con situaciones extraordinarias, sino en la adopción de un modo de vida que pasa por cotidiano:

Había una vez un mundo en el que el sueño de las
células solo era devenir células y fluía en lenguas
vernáculos:
después comenzamos una carrera por buscar la
combustión para producir magnitudes en la lengua
del imperio, que la idea del imperio impuso:
y a veces parece que perdimos
que rompimos
aceptamos jaulas, jardines botánicos y zoológicos (Guerrero, 2016, p. 62).

En este fragmento la voz poética resalta, por un lado, cómo el cambio se produce por un modo de producción industrial («producir magnitudes», «una carrera por la combustión»), pero también asociado a una

manera de cohabitar con el mundo no humano desde lógicas imperiales: los jardines botánicos y zoológicos fueron lugares inventados en el siglo XVIII por las potencias imperiales para clasificar y mantener en sus dominios especies, muchas de ellas nativas de sus colonias y trasladadas a las metrópolis. Quiero advertir el desplazamiento que evidencia el texto del tiempo de la extinción y la crisis ambiental (pensados generalmente en el futuro) hacia el presente, e incluso el pasado:

Aquí a 557 kilómetros de distancia al este en dirección hacia el camino mexiquense, siguiendo instrucciones de localizador durante siete horas y treinta y tres minutos sin detenerme podría llegar a un bosque en el que desde 1976 se dejaron de ver lobos, el *Canis lupus baileyi* cuyo peso podría variar de 25 a 47 kilos, casi como mi hijo mayor. Ahora introdujeron compañías constructoras extranjeras que derribarán árboles y traerán progreso, una vida mejor y drenaje y servicios para usted y su familia, ¡deje de pagar renta y hágase de un patrimonio! Dice su oferta donde un hombre blanco abraza a una mujer trigueña y los dos amparan a un niño y una niña muy sonrientes (p. 20).

En esta sección la voz presenta una cercanía tanto temporal como espacial con la extinción: desde el *aquí* donde se sitúa puede llegarse a un bosque donde se dejaron de ver lobos ya hace algunas décadas. La crisis ambiental que produce la extinción de especies está ocurriendo en este *ahora* en forma de un extractivismo que se manifiesta en la introducción de compañías que distraen de sus efectos ambientales valiéndose, justamente, de una idea de futuro que ha sido capturada por la noción de progreso («derribarán árboles y traerán progreso»). El fragmento, cargado de ironía, enfatiza también el uso de una idea de progreso basada en la reproducción de un orden familiar capitalista y heterosexual: la imagen de esa vida mejor es puesta en términos de adquisición («hágase de un patrimonio») y de la reproducción de un orden heteronormativo. En el siguiente fragmento el tiempo presente enfatiza la sensación de urgencia frente a la violencia que sostiene la extracción del mundo no humano, transformado en «recursos»:

Aunque ahora te encuentres
 en la misma ciudad
 a nueve kilómetros y un metro de distancia
 a veinte minutos sin tráfico
 estás más lejos que la
 secuoya que la mujer
 no pudo salvar
 que los bosques que se están talando justo ahora
 o el manantial que resguardaron esta
 tarde las personas armadas (p. 64).

Aquí, de nuevo, la voz poética enfatiza el presente de la crisis ambiental: la deforestación, la violencia por el control y la privatización de los llamados recursos naturales ocurren «justo ahora» y «esta tarde». «La secuoya que la mujer no pudo salvar» hace referencia a la acción de la estadounidense Julia *Butterfly* Hill, que vivió 738 días en una secuoya de más de 1000 años para evitar que la Pacific Lumber Company (Maxxam Corp.) la talara. Adrienne Odasso y Charlotte Du Cann, editoras del proyecto *The Dark Mountain*, llaman a este tipo de relatos post admonitorios («post-cautionary tales»). Según las autoras, el típico relato medioambiental presume que todavía hay tiempo de evitar la catástrofe ambiental y por eso mismo la urgencia de su mensaje se ve disminuida. Los relatos post admonitorios «do not seek to avert crisis, but acknowledge that we are already living through those things and that we are going to have to deal with the consequences» [no buscan evadir la crisis, sino reconocer que ya estamos viviéndola y que tendremos que lidiar con sus consecuencias] (Hine, Hune, Kingsnorth y Odasso, 2014, pp. 2-3). En el poema «Miedo» vemos cómo ese énfasis en el presente pasa también por reconocer las emociones que produce la crisis ambiental (como el terror) y la necesidad de transitarlos colectivamente:

Volvamos al miedo a la sustracción.
 Dicen que si vienen por nosotros no nos daremos cuenta. (...)
 Es como la vez que pensé que ella no volvería.
 Es como el ave que se tuerce la pata mientras vive

una aventura con un niño al lado al que le dicen Carterito
y un anciano, y sus polluelos le graznan a lo lejos.
Es como en todos los lugares donde la minería a
cielo abierto crea páramos desolados (...)
Entiendo que es frío, que aterriza como cuando
estiras la mano y tocas una sustancia viscosa y
sucia en lugar de una mano cálida. Entiendo que
algo hay que hacer en ese hueco. Que quizá valga la
pena transitar por ese miedo juntos: recolectarlo:
tomar muestras del miedo y observarlas. Abrazarlo
hasta que se eche a dormir a nuestro lado y duerma (Guerrero, 2016, pp. 70-71).

Aquí, llama la atención que el tratamiento científico (recolectar, tomar muestras del miedo), desafectado, se convierte en estrategia para transitar esta emoción, para permanecer en ella sin que haya que «resolverla». En *Disaffected*, Xine Yao (2021) explora la estrategia de insensibilizar (*unfeeling*) —en la que incluye la apropiación de sentimientos negativos o de lo que no es reconocido en sí como sentimiento, o la misma ausencia de sentimientos— como una forma de desobediencia frente a la universalidad de un sentimentalismo blanco que mantiene estructuras de dominación (la culpa blanca, por ejemplo, haría parte de este sentimentalismo blanco). Yao señala, también, que, mientras que la subjetividad blanca es construida en el siglo XIX como lógica y práctica, son los cuerpos racializados y determinados por su género los que son leídos, solamente, a través de su capacidad de ser afectados: «Affectability defines raciality: the “transparent I” has the agency to know and affect, while the “affectable I” is the susceptible, the “scientific construction of non-European minds”» [La capacidad de ser afectado define la racialidad: el «yo transparente» tiene la agencia para conocer y afectar a otros, mientras que el «yo afectable» es el susceptible, la «construcción científica de lo no europeo»] (p. 4). En este caso, la voz poética está reconociendo la existencia de un sentimiento negativo, el miedo, y proponiendo un tratamiento no necesariamente desafectado, sino distanciado como una manera de transitar —y no evadir— ese miedo. En el verbo *transitar* hay un énfasis en el recorrido, y el lugar al que lleva ese tránsito se encuentra suspendido: no hay, como señalaba Haraway, futurismos abstractos que sean visiones escapistas, pero sí un llamado a que el miedo (que como miedo al Otro puede ser fácilmente parte de un sentimentalismo blanco y racista) no paralice ni amedrente.

Como relato post admonitorio *El sueño de toda célula* denuncia la violencia de la extracción colonial actual, enfatiza la cercanía temporal y espacial con la extinción. Así como esta estrategia pone en primer plano su urgencia, el texto ubica la crisis ecológica en el presente y propone un distanciamiento frente a los sentimientos paralizantes que genera la crisis ambiental. Frente a la pregunta sobre cómo pensar (en un ahora devastado por el cambio climático) en un futuro fuera de los marcos heteronormativos y capitalistas que proponen los relatos de progreso, *El sueño de toda célula* responde, en primer lugar, haciendo una crítica al lugar desde el que los seres humanos nos situamos como especie.

Parentescos interespecie

El sueño de toda célula, además de reconocer que la extinción de especies, la deforestación de bosques y la contaminación a escala masiva ocurren ahora, cuestiona la centralidad de la especie humana —el antropoceno— proponiendo un parentesco interespecie del que participan las plantas. Como señala Dale Jamieson (2014), aunque el término *antropoceno* designa un período en el que la acción de los seres humanos ha cobrado un efecto destructivo sobre los ecosistemas del planeta, irónicamente, en el centro del antropoceno se encuentra una sensación generalizada de pérdida de la posibilidad de agencia humana (p. 15). En este sentido, la autora señala la necesidad de una ética para el antropoceno: «Whether we embrace the Anthropocene or want to exit from it, we need to develop ways of life that will allow humanity to flourish in this period» [Ya sea que queramos aferrarnos al antropoceno o salir de él, necesitamos desarrollar nuevas formas de vida que permitan a la humanidad aflorar en este período] (Heise, 2022, p. 16). El texto de Guerrero, a mi modo de ver, se inscribe en esa búsqueda de una ética cuestionando la centralidad que se le ha dado a lo humano —en la cita anterior, por ejemplo, es la humanidad lo que debe florecer—, así como el especismo en que se basa el dominio de este sobre el mundo no humano. En el siguiente fragmento, se cuestiona la centralidad (y también la sensación de soledad) de lo humano en los relatos antropocéntricos:

Y los pulmones y el baldío de al lado habitan:
 aire compartido:
 células soñando con células
 mórulas
 sábila
 yerbabuena
 olmo
 arce abeto
 lobo
 no estamos solos:
 Estamos
 aquí (Guerrero, 2016, p. 23).

En este fragmento del poema «Introducciones» se presenta la idea de un «aire compartido», que recuerda el pensamiento de Emanuele Coccia en *La vida de las plantas* (2017), donde propone que todos los seres, incluidos los humanos, se encuentran en un estado de inmersión atmosférica, posibilitado por miles de años de respiración vegetal. La atmósfera, como espacio de fluidez donde todo se combina con todo y nada existe sin implicarse con el resto, le permite pensar a Coccia la vida en la tierra como un estado de intercambios recíprocos. A este soplo,⁴ como lo llama el autor, apunta el poema, que a través de los dos puntos que se repiten en los primeros versos señala, desde la puntuación, cómo lo uno (las células, las plantas) está contenido en lo otro. A través de este recurso, y de la alusión al aire compartido, Guerrero cuestiona la idea de que los seres humanos se encuentran separados del resto, aislados: en los pulmones y en el baldío de al lado habita el mismo aire, que es, además, posibilitado por las plantas.

Hay algo que requerimos conocer. Hay algo que es
 preciso comprender y amar. Hay algo ajeno que
 debe ser soltado.
 Soltemos lobos.
 Soltemos la idea de que estamos solos (p. 68).

Lo ajeno que debe ser soltado es justamente el pensamiento especista, que sitúa ontológicamente al ser humano en el centro del cosmos. El texto propone pensar la existencia de un parentesco interespecie, en el que participan activamente las plantas, resaltando constantemente lo que se comparte: «También nos dijo [la maestra Olmedo] que un árbol no es individuo sino que junto con otros forman una red» (p. 17). El pensamiento ecológico del texto va en esa dirección: así como resalta la urgencia de quedarse con el problema, elude la noción especista de salvar el planeta y se concentra no en la identidad —que se entiende en términos de Coccia como una mixtura—, sino en el vínculo: ¿cómo vincularnos con los otros seres? Con frecuencia se enfatiza en el texto el vínculo con «el baldío de al lado»: «Sigo buscando una lengua que acerque y fluya libre: una lengua vernacular que nos comunique y nos vincule con el baldío de al lado» (p. 42). O: «A veces parece posible / Tejer una red: les hablo de las plantas que crecen en el baldío de al lado» (p. 59). En el siguiente fragmento, Guerrero presenta un entramado ecosistémico, es decir, de seres *en relación*, y la manera como la disminución de unos afecta todo el ecosistema del bosque:

Reintrodujeron lobos en un bosque.
 Catorce, los echaron a correr por la reserva.
 Todo comenzó con los lobos cazando ciervos, dice
 el documental.
 Redujeron la población de ciervos y las plantas crecieron de nuevo.

4 En la concepción metafísica de Coccia la existencia se basa en la «mixtura», es decir, en la contaminación incesante y perpetua entre las diferentes sustancias. Se está siempre en inmersión, interactuando con otros en la atmósfera. Su filosofía rechaza una perspectiva geocéntrica moderna que concibe a la Tierra como lo que contiene todo, olvidando su condición astrológica y de interacción permanente con el Sol. Para Coccia, justamente las plantas expresan lo que implica estar en el mundo: un estar en la atmósfera y en interacción con el cosmos.

Llegaron insectos y florecieron nuevamente plantas
y brotes de árboles (p. 114).

Además de resaltar que el bosque, como todo ecosistema, depende de la relación entre distintos seres, el texto también destaca cómo lo que compartimos con otros seres, esa red de parentesco interespecie, también puede entenderse en términos biológicos: el material genético de cada ser proviene de otro, las células heredan los genes de sus antecesores. Si bien, como señala Elizabeth Grosz (2011), se ha privilegiado una lectura progresista de la teoría evolutiva de Darwin, hay en esta un pensamiento profundamente vinculante: todas las especies y formas de vida provienen de otras formas de vida. En el poema «Planteos» la voz poética señala: «El reino fungi y las bacterias en una posibilidad de salida subida entrada cambio y transformación: azar: células que provienen de otras células y biomoléculas que devinieron: mata de otra mata» (p. 99).



En este punto el texto introduce una característica importante de estos parentescos interespecie que va muy de la mano con lecturas feministas de Darwin: su carácter azaroso. En la lectura de la teoría de Darwin, según Grosz, se ha enfatizado poco una idea que ella llama «peligrosa»: el carácter azaroso de la evolución. El proceso evolutivo que Darwin llamó *El origen de las especies* no sigue un camino lineal, determinado, y mucho menos se dirige hacia un estado de progreso: los diseños supuestamente perfectos de la naturaleza son el producto más bien de la casualidad, dependen de variaciones individuales y de que tales condiciones sean adecuadas en momentos que son también accidentales e impredecibles (por ejemplo, un cambio en el clima). El «peligro» de esta idea radica en darse cuenta de que, evolutivamente, los humanos no son los seres más desarrollados, sino que sus características genéticas —al igual que las de otras especies— son producto del azar. La idea es peligrosa en cuanto, de nuevo, cuestiona el centralismo del humano en los relatos antropocéntricos. El texto de Guerrero enfatiza justamente el carácter fortuito y al mismo tiempo vinculante de este proceso: evolutivamente los seres humanos estamos emparentados genéticamente con seres muy disímiles. Esta noción abre el concepto de parentesco hacia otras especies (el parentesco, como la idea heteronormativa de familia, tiende a crear un *nosotros* delimitado y un *otros*, que separa a lo diferente) y cuestiona el excepcionalismo del ser humano sobre el que se asienta el discurso antropocéntrico: «Una célula viene de otra célula desde el principio de las células» (p. 31).

De esta manera, en el texto de Guerrero puede leerse un uso de conocimientos provenientes de la biología —el hecho de que evolutivamente el ser humano comparte ancestros con los demás seres es un punto más en los diversos tramos que toma la evolución— para resaltar una noción de parentesco descentrada: un vínculo con otros seres fuera de las concepciones temporales occidentales que han situado en el centro de la Tierra

al ser humano y, como señala Coccia, a la Tierra en el centro del universo. En este punto quisiera profundizar en el carácter afectivo de estos vínculos, que, a mi modo de ver, en *El sueño de toda célula* están atravesados por dos afectos con los que pocas veces se asocian las respuestas al desastre ambiental: la ternura y la alegría.

Una alegría vinculante

Alentar es otra forma de resistir.

Maricela GUERRERO

Al contrario de textos que abordan la crisis ambiental desde la distopía, en *El sueño de toda célula* se desenvuelve una afectividad que, habiendo reconocido su urgencia, busca alentar: dar aliento y respiro. No en vano unas de las palabras que más se repiten en el texto son: *recuperación, respiración y aliento*. Además de remitir a una necesidad vital que posibilitan las plantas, este alentar tiene que ver justamente con lo que señalaba Haraway (2016): el cinismo especista que puede resultar de conocer a cabalidad las dimensiones de la crisis ecológica. En este punto, *El sueño de toda célula* elige tomar una distancia frente a la afectividad negativa y propone un afecto que pocas veces se relaciona con una respuesta al antropoceno: la alegría.

Desde las teorías sobre los afectos, provenientes en su mayoría de la academia estadounidense,⁵ sobresale la exploración de una afectividad negativa: por ejemplo, *The Queer Art of Failure*, de Jack Halberstam; *The Promise of Happiness*, de Sara Ahmed; *No Future*, de Lee Edelman, y *Cruel Optimism*, de Lauren Berlant. Se trata de una tradición que, como señala Sarah Chinn (2012), se dedica a reconocer y valorar, dentro de los estudios *queer*, las experiencias más complejas de retrocesos, autocrítica y tristeza que se amalgaman en los afectos más públicos de orgullo, éxito y triunfo (p. 125). Sin dejar de reconocer la importancia de una afectividad negativa y su base en una crítica a lo que Lisa Duggan (2003) llama la *homonormatividad*, en sus palabras: «A politics that does not contest dominant heteronormative assumptions and institutions, but upholds and sustains them, while promising the possibility of a demobilized gay constituency and a privatized, depoliticized gay culture anchored in domesticity and consumption» [Una política que no desafíe los presupuestos e instituciones heteronormativas, sino que los defienda y propague, a la vez de alentar la posibilidad de una construcción gay liberada y una cultura gay despolitizada, privatizada y anclada en el consumo y el espacio doméstico] (p. 50), en esta sección propongo pensar a partir de *El sueño de toda célula* la posibilidad de la alegría como un afecto que no carece de complejidad y que constituye una estrategia poderosa para la movilización política.

En *El sueño de toda célula*, a mi modo de ver, se ensaya una afectividad afirmativa en cuanto responde a la necesidad de afirmar la persistencia de una lucha política por asegurar la continuidad de la vida. Este énfasis afirmativo hace parte de lo que Carolyn Fornoff (s. f.) llama una «estética subjuntiva» en la literatura mexicana contemporánea, es decir, un desplazamiento del modo indicativo (principalmente de denuncia) sobre los efectos de la crisis ambiental hacia un modo subjuntivo, en el que se trabaja con lo incierto, lo posible y lo deseable. Aunque en el caso de la obra de Guerrero conviven los dos modos,⁶ en efecto, el texto enfatiza la búsqueda de otros lenguajes (ese «hablar en árbol») que den cuenta de otros modos de relación posibles con el mundo humano y no humano.

Antes de explorar el carácter de la alegría vinculante que *El sueño de toda célula* propone, vale la pena presentar la manera como este afecto se ha abordado desde los estudios *queer*. En *The Promise of Happiness*, Sara Ahmed (2010b) argumenta que la felicidad, como valor incuestionable al que todos deberíamos aspirar, se constituye como un propósito que, adhiriéndose a ciertos objetos que los hacen deseables, dirige nuestra conducta. Continuando su trabajo en *The Cultural Politics of Emotion*,⁷ Ahmed (2015) argumenta que la felicidad

5 Si bien me refiero aquí a un canon de teoría propuesto desde los Estados Unidos, hay que resaltar que autores como Juana María Rodríguez y José Muñoz trabajan en oposición a la vertiente antisocial de la teoría *queer*—fundada por Edelman y que propone un rechazo de lo *queer* a lo social y a la misma idea de futuro— y buscan pensar futuros utópicos *queer*. Sara Ahmed, por su parte, hace crítica fuera de la academia estadounidense.

6 Ya he mencionado cómo, a lo largo del poemario, se nombra la extracción colonial que se da en la actualidad, pero también se resaltan distintas acciones que se oponen a este modo de extracción tanto heroicas (como la protesta de Julia Hill o la de los botánicos rusos que hicieron una huelga de hambre para proteger el mayor banco de frutos y semillas del mundo durante la época de Stalin) como anónimas: «He visto personas amarrarse a un árbol para que no lo tiren / hemos visto personas defender un río» (Guerrero, 2018, p. 86).

7 Para Ahmed, las emociones no residen en los sujetos, y luego se desplazan hacia ciertos objetos. Al contrario: las emociones circulan entre cuerpos, se pegan a unos y se alejan de otros. «Emotions shape the very surfaces of bodies, which take shape

orientada hacia el futuro (es decir, en su manifestación como promesa) carga de valor los objetos que se asocian a ella y hace que nos dirijamos hacia ellos. Asimismo, la dificultad de separar («feelings are sticky» [los sentimientos pegajosos], dice Ahmed) lo feliz de lo bueno hace que resulte difícil separar también «images of the good life from the historic privileging of heterosexual conduct, as expressed in romantic love and coupledness, as well as in the idealization of domestic privacy» [imágenes de una buena vida del privilegio histórico que se le ha dado a la heterosexualidad, como se expresa en la idea del amor romántico y la vida en pareja, así como en la idealización de la intimidad doméstica] (2015, p. 90). La vida *queer*, al no perseguir los objetos asociados a la felicidad (el matrimonio, los hijos), es construida, según la autora, como una vida infeliz.

El texto de Ahmed reconoce el poder afectivo de la felicidad, la manera como moviliza conductas y deseos, y argumenta la necesidad de reclamar el derecho a la infelicidad. La autora apunta a la libertad de ser infeliz que, en sus palabras, no es solo la libertad de expresar sentimientos negativos, sino «a freedom to be affected by what is unhappy, and to live a life that might affect others unhappily» [La libertad de ser afectado por lo que no es feliz, y de vivir una vida que pueda hacer a otros infelices] (2015, p. 195). Ahmed se refiere aquí a la libertad de ser movilizade por la infelicidad de quienes no pueden seguir el mandato de la felicidad, y a la libertad de vivir una vida cuir que puede causar, por ejemplo, infelicidad en familias heteronormativas. La figura del cuir feliz, para Ahmed, constituye una forma estratégica de vivir en un mundo que, aunque haya habido progresos, sigue siendo para muchos invivible, pero no constituye un modo de vida revolucionario.

¿Es posible pensar otro modo de la felicidad, distinto al conformismo alegre que denuncia Ahmed? A mi modo de ver *El sueño de toda célula* despliega y defiende otro tipo de alegría, una que se sitúa no en un optimismo ingenuo frente al futuro (o los logros políticos del pasado), sino en el presente, una alegría que propone ir más allá de la mera supervivencia, a través del vínculo con otros seres. El texto señala un sentimiento parecido no al cuir feliz, sino a la sensación de ser felizmente cuir:

Amarnos en presencia y alegría como
la gota que derrama el vaso, amarnos
ahora anémonas imantadas (...)
Amarnos malvas volcadas en caricia
en alegría en prístinas piedras al fondo
del claro del río (Guerrero, 2018, pp. 104-105).

En este fragmento la voz convoca la alegría del amor lésbico («amarnos en alegría») y presenta este amor en tiempo presente a través de imágenes del mundo no humano: las amantes son «anémonas imantadas» y «volcadas en piedras al fondo del río». En la imagen el amor lésbico se encuentra entrelazado al mundo no humano (las anémonas y las piedras). Hay una alegría que se produce en el encuentro de ese deseo, pero también en la existencia y el florecimiento del mundo no humano: las malvas que se acarician y la posibilidad de ver las piedras al fondo del río.

El afecto de la alegría juega aquí un papel similar al que Ahmed (2010a) atribuye a la felicidad: «Happiness thus puts us into intimate contact with things» [La felicidad nos pone, así, en contacto íntimo con las cosas] (p. 31). En su teoría los afectos nos movilizan hacia ciertos objetos y nos alejan de otros; en el caso de la felicidad, esta nos acerca a los objetos: aquellos que nos dan placer, señala la autora, «take up residence within our bodily horizon» [se instalan en el horizonte de nuestro cuerpo] (p. 32), es decir, los mantenemos cerca del cuerpo. A lo largo del texto, la alegría se presenta como el afecto que nos permite mantener cerca y estrechar los vínculos con el mundo no humano:

Un lenguaje que sea comunicación y alimento: que al decirte almena, te guíe y te aleteen las pestañas, que al pronunciar claramente aquí estamos, nos rodee un halo de dulzura y alegría que nos una por diversas vías: canales de comunicación que vibren y nos acerquen: células, alvéolos: mata de otra mata y alegría (Guerrero, 2018, p. 53).

through the repetition of actions over time, as well as through orientations towards and away from others» [Las emociones dan forma a la superficie de los cuerpos, quienes toman forma con la repetición de acciones a lo largo del tiempo, así como con la orientación hacia y fuera de los otros] (2015, p. 4).

Aquí, la voz poética propone la búsqueda de un lenguaje que convoque una alegría capaz de unir, que cree parentescos raros basados en la comunicación y el alimento. En este sentido, a menudo el texto traza una similitud entre el vínculo afectivo (y por momentos también erótico) y el vínculo ecológico:

Hay ronroneos, bufidos que claman:
 Llueve más de lo que esperábamos y la tierra ruge:
 un acto de restauración:
 soñamos devenir y clorofila:
 recuperación:
 aliento:
 lluvia
 sobre las plantas y los árboles en el baldío de al
 lado:
 sonoridades
 que resuenan al día
 en que nos conocimos
 y a devenir amantes
 redes
 y miradas de reconciliación (p. 83).

En este poema, «Sonoridades», el ronroneo, el bufido y el rugido se entremezclan: es la tierra la que ruge, pero también las amantes: hay un yo plural que sueña y ronronea. Así como estas palabras apuntan a la sensualidad del encuentro, y a una «reconciliación», en el poema sobresalen palabras como *restauración* y *recuperación*, que pueden entenderse tanto en términos amorosos (una restauración del vínculo entre las amantes) como ecológicos. En el poema, al devenir amantes le sigue el devenir redes. En este fragmento leo un comentario a una idea de lo cuir que se limita al ámbito doméstico, privado, del encuentro de los cuerpos. La aliteración de la *r* acerca el ronroneo a la recuperación: con esto me parece que el texto apunta a pensar la restauración ecológica y la creación de redes de sostenimiento como una de práctica que no se encuentra desvinculada de lo cuir. Si bien se suele pensar lo cuir en términos de una identidad individual, la manera como se presenta en *El sueño de toda célula* permite pensarlo como vinculado a luchas colectivas y «actos de restauración» para el florecimiento, también, del mundo no humano.

En el siguiente poema, «¿Cómo en una lengua precisa, anémona?», que hace parte de la última sección del libro, «Reino *linguae*», se entremezclan también sonidos y fluidos del cuerpo con procesos que tienen que ver con un intercambio con el medio ambiente, como la combustión o la fluidez del agua en las montañas:

Soñaríamos fonemas que devienen
 precisos e impermanentes márgenes
 de holgura y placidez, extensiones
 inmensas de un presente bullendo en
 la hermosa combustión de inspirar
 oxígeno y expirar dióxido de carbono
 y otros gases: reburbujeo de calidez y
 luz, aromas, balbuceos, quejidos, babas,
 mocos, fluidos estruendosos, amorosos
 gemidos que quedan balbuciendo una
 inhalación tras otra y dan paso a
 nuevas y redondas maneras de
 compartir espacio, ocupar tus
 honduras y las mías como el agua que
 fluye en las montañas: claro río (pp. 104-105).

En este poema la supervivencia (y el florecimiento) del cuerpo y el amor cuir, su posibilidad, se entrelaza con la del mundo no humano («ocupar tus honduras y las mías como el agua que fluye en las montañas»). Se trata de una visión del cuerpo, de sus honduras y sus fluidos, que va más allá del límite especista humano. En

ese sueño que propone la voz poética se piensa una palabra que sea extensión de la respiración, ya no como inspiración individual de la poeta, sino en términos ecológicos, es decir, en relación con otros seres: la combustión de «inspirar oxígeno y expirar dióxido de carbono y otros gases».

En este dar paso a «nuevas maneras de compartir espacio» leo justamente la búsqueda de ese modo subjuntivo, posible: en este caso, una política de los cuerpos en la que el placer se entrelaza con la conciencia de habitar un mundo compartido con otros seres, y en el que la alegría de este placer no niega ni tampoco reemplaza la acción política. En *El sueño de toda célula* hay una propuesta de una afectividad cuir que se distancia del énfasis en la negatividad de la teoría de los afectos y de una reivindicación de la infelicidad como estrategia política. A lo que este texto apunta, a mi modo de ver, es a pensar la alegría como un afecto que puede estar en sintonía con la supervivencia y el florecimiento del mundo no humano, es decir, que se articule con una crítica a los modos de explotación del capitalismo. En la sección «Lobos: lecciones de cuidado» se introducen varios fragmentos en los que a la alegría y el goce los acompañan el cobijo y la alimentación:

Células con vocación de alegría y respiraciones y
azar bullen, reverberan. (...) ¿de qué manera anémona, lobo y cobijo
resisten y alimentan? (p. 111).

Una lengua
en la que hablarte
y cobijarte sea vibrante y tierno, anémona (p. 114).

En el primer fragmento se plantea, además de la vocación de alegría, la pregunta sobre cómo el cobijo —podría decirse, asimismo, el cuidado— es también una forma de resistencia política, una forma que alimenta y procura la subsistencia de otros. A lo largo del texto la voz poética se embarca en la búsqueda de esa lengua, como forma de decir y también como sentido del gusto, del goce, que sea «vibrante y tierno». La ternura es otro afecto que atraviesa el texto y que, a mi modo de ver, enfatiza la existencia de un vínculo más allá de la posesión (se da, es decir, se tiene amor o placer, pero se *es* tierno-con alguien). En su ensayo *The Tender Narrator* Olga Tokarczuk (2019) explora la ternura como un afecto que excede a la empatía, y le permite a la escritora personificar, darle existencia y voz a lo que no es propio:

Tenderness is spontaneous and disinterested; it goes far beyond empathetic fellow feeling. Instead it is the conscious, though perhaps slightly melancholy, common sharing of fate. Tenderness is deep emotional concern about another being, its fragility, its unique nature, and its lack of immunity to suffering and the effects of time. Tenderness perceives the bonds that connect us, the similarities and sameness between us. It is a way of looking that shows the world as being alive, living, interconnected, cooperating with, and codependent on itself. (...) It appears wherever we take a close and careful look at another being, at something that is not our «self» [La ternura es espontánea y desinteresada, va mucho más allá de un sentimiento de empatía hacia otros. Es, en cambio, la conciencia, quizás ligeramente melancólica, de compartir un destino común. La ternura es una profunda y emotiva preocupación por otro ser, por su fragilidad, por su naturaleza única y su falta de inmunidad al sufrimiento y a los efectos del tiempo. La ternura percibe los lazos que nos unen, las similitudes y semejanzas entre nosotros. Es una forma de mirar que muestra al mundo como un ente vivo, interconectado, que coopera y codependiente entre sí. Aparece allí donde miramos de cerca y detenidamente a otro ser, a algo que no es nuestro yo] (secc. 7).

Para Tokarczuk la ternura es esta atención a lo otro, que puede ser tanto una experiencia humana no vivida como también una entidad no humana, y que posibilita la ficción en cuanto le permite la creación de voces narrativas («It is thanks to tenderness that the teapot starts to talk» [Es gracias a la ternura que una tetera puede hablar]) (secc. 7). Lo tierno crea un horizonte común, un espacio para enfatizar las similitudes sobre las diferencias. El texto de Guerrero no solo busca un lenguaje que sea tierno, sino que ese «aligerar la lengua del imperio y sacudirla» es posible a través de lo tierno: en el libro la ternura está puesta en marcha para enfatizar aún más la fragilidad de la especie humana, y su interconexión, como señala Tokarczuk, con otros seres:

¿Escribimos poemas para preservar la especie?
Escribimos poemas y trazamos rutas para

transmitir una información que muestre cómo
seguir la vocación de alegría:
luciérnagas
bacterias luminosas (Guerrero, 2018, p. 69).

En *El sueño de toda célula* la escritura se presenta como un mecanismo para seguir la vocación de la alegría, es decir, para pensar modos de vida posibles más allá de la mera supervivencia de la especie humana: se plantea como la manera de transmitir un goce que produce felicidad en cuanto vincula. Así, frente al carácter inasible de la crisis ambiental contemporánea, y las lecturas más apocalípticas o cínicas, la poesía de Guerrero invita a seguir una alegría que no es el goce consumista del capitalismo, sino eso que ilumina de una manera minúscula (la luciérnaga, una bacteria luminosa) y que nos vincula con el mundo que compartimos con otras especies.

Así, en el texto de Guerrero, la alegría se instituye como el afecto subyacente; un afecto que atrae y moviliza la acción política frente a la devastación ambiental. El texto enfrenta la extracción neoliberal sin caer en una lectura catastrofista, proponiendo la alegría y la ternura como posibilidades afectivas que, frente a la devastación ambiental y las lógicas de extracción, pueden movilizar políticamente. En ese sentido, desde el afecto busca desactivar discursos paralizantes anteponiendo el goce donde lo esperable es el miedo y resaltando la importancia de que tal movilización se piense no desde la centralidad de lo humano, sino vinculada con otros seres.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, S. (2010a). Happy Objects. En M. Gregg y G. Seigworth (Eds.), *The Affect Theory Reader* (pp. 29-51). Durham, NC: Duke University Press.
- Ahmed, S. (2010b). *The Promise of Happiness*. Durham, NC: Duke University Press.
- Ahmed, S. (2015). *The Cultural Politics of Emotion* (Second ed.). Londres: Routledge.
- Binns, N. (2004). *¿Callejón sin salida?: La crisis ecológica en la poesía hispánica*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Buell, L. (2005). *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Chinn, S. (2012). Queer Feelings/Feeling Queer: A Conversation with Heather Love about Politics, Teaching, and the «Dark, Tender Thrills» of Affect. *Transformations: The Journal of Inclusive Scholarship and Pedagogy*, 22(2), 124-131.
- Coccia, E. (2017). *La vida de las plantas: Una metafísica de la mixtura*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- De la Cadena, M. (2015a). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham, NC: Duke University Press.
- De la Cadena, M. (2015b). Uncommoning nature. *e-flux Journal, 56th Venice Biennale*. Recuperado de supercommunity.e-flux.com/texts/uncommoning-nature/.
- Duggan, L. (2003). *The Twilight of Equality?: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press.
- Escobar, A. (2018). *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Fornoff, C. (s. f.). *Autorshop in the Anthropocene: Veronica Gerber Bicecci's Ecological Rewriting*. Rhodes Rawlings Auditorium, Ithaca: Cornell University.
- Grosz, E. (2011). *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*. Durham: Duke University Press.
- Guerrero, M. (2018). *El sueño de toda célula* (Primera edición). Ciudad de México: Antílope.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, NC: Duke University Press.
- Heise, U. (2016). *Imagining Extinction. The Cultural Meanings of Endangered Species*. Chicago: University of Chicago Press.
- Heise, U., Christensen, J. y Niemann, M. (Eds.). (2017). *The Routledge Companion to the Environmental Humanities*. Londres: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Hine, D., Hunt, N., Kingsnorth, P. y Odasso, A. (Eds.). (2014). *Dark Mountain* (issue 5). Oxford: The Dark Mountain Project.

- Jamieson, D. (2014). *Reason in a Dark Time: Why the Struggle against Climate Change Failed and What It Means for Our Future*. Oxford: Oxford University Press.
- Kopenawa, D. y Albert, B. (2013). *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Morton, T. (2013). *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Tokarczuk, O. (2019). *The Tender Narrator*. Recuperado de <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/2018/tokarczuk/lecture/>
- Yao, X. (2021). *Disaffected: The Cultural Politics of Unfeeling in Nineteenth -Century America*. Durham: Duke University Press.