

# LA FRONTERA VISTA DESDE LA FRACTURA DEL SUJETO: TEMPORALIDAD Y MITO EN *IRIS* (2014), DE EDMUNDO PAZ SOLDÁN<sup>1</sup>

*The Frontier seen from the Fracture of the Subject: Temporality and Myth in Iris (2014), by Edmundo Paz Soldán*

FRANCISCO DAVID GARCÍA MARTÍN  
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA  
FDGARCIA@USAL.ES  
ORCID: 0000-0002-0216-5066

DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/mitologias.1105>  
vol. 31 | diciembre 2024 | 115-125

Recibido: 23/07/2024 | Aceptado: 13/11/2024 | Publicado: 31/12/2024

## Resumen

El estudio del mito tiene, dentro del marco que ofrece la ciencia ficción, un papel de gran importancia para poder comprender las narrativas con las que una determinada comunidad procura re-construir y representar su papel en el mundo. A través del estudio de la novela *Iris* (2014), del escritor boliviano Edmundo Paz Soldán, intentaremos poner de relieve el papel que tiene la temporalidad dentro de las interrelaciones entre narrativa y mito que se construyen a lo largo de la novela, como vertebradoras de un presente intemporal capaz de imponerse sobre el individuo.

## Palabras clave

*Iris*, Edmundo Paz Soldán, ciencia ficción, temporalidad, mito.

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido cofinanciado por la Consejería de Educación de la Junta de Castilla y León y por el Fondo Social Europeo.

## Abstract

The study of myth has, within the framework offered by science fiction, a role of great importance in order to understand the narratives with which a given community seeks to re-construct and represent its role in the world. Through the study of the novel *Iris* (2014), by the Bolivian writer Edmundo Paz Soldán, we will try to highlight the role of temporality in the interrelations between narrative and myth that are constructed throughout the novel, as the backbone of a timeless present capable of imposing itself on the individual.

## Keywords

*Iris*, Edmundo Paz Soldán, Science Fiction, Temporality, Myth

Ante la realidad que enfrentamos en la actualidad —con un cambio cada vez más grande dentro de los sistemas productivos, una desconexión cada vez mayor entre el individuo y la comunidad, así como una globalización que refuerza la interconexión mundial al tiempo que niega la particularidad—, el género de la ciencia ficción se nos muestra como un instrumento de gran valor para representar unas sociedades multiformes y complejas cuya comprensión parece escapárenos de entre los dedos. En palabras del investigador Erik S. Rabkin: “La ciencia ficción es, con toda naturalidad, el sistema cultural más influyente en una época como la nuestra, en la que el cambio tecnológico dominante provoca constantemente esperanza, miedo, culpa y gloria”<sup>2</sup> (2004: 462).

La diégesis distópica presente en *Iris* (2014), del escritor boliviano Edmundo Paz Soldán, nos ofrece una interesante combinación: la intermedialidad y el hibridismo propios del género se entremezclan con la crítica social dentro del marco ofrecido por el ciberpunk. Como hemos tenido la ocasión de apuntar en anteriores ocasiones (García Martín, 2021, 2022), la capacidad de este universo ficcional para representar nuestro presente sirve como instrumento para que el lector se cuestione una realidad actual cada vez más multiforme y compleja. A través de la historia de una serie de personajes, Paz Soldán dibuja un mundo demacrado y lúgubre, en el cual el individuo ha perdido casi todo el valor que tenía, y debe enfrentarse incluso a la desaparición de su esencia autónoma. La historia narra las vicisitudes de una isla ficticia llamada Iris —situada, probablemente, dentro de nuestro planeta Tierra— que fue contaminada y medio destruida décadas antes debido al uso de armas nucleares, en el marco de la guerra entre varias superpotencias. En el presente diegético, Iris se encuentra dominada por SaintRei, una macro-corporación privada que ha recibido el territorio de parte de la potencia colonial, Munro, bajo el compromiso de respetar los derechos humanos y salvaguardar las culturas y tradiciones autóctonas. El hecho de que solo en este territorio pueda ser extraído un mineral de gran valor económico, nos retrotrae a la época de la colonización española sobre territorios como Bolivia, en un juego de trampantojos dentro del cual SaintRei violará todos y cada uno de los derechos humanos al convertir al individuo en un instrumento más de la producción, al tiempo que una rebelión nativa amenaza con acabar con su poder omnímodo. Nuestro objetivo es estudiar, dentro de este marco ficcional, cómo los procesos de la temporalidad que en él se despliegan nos pueden ayudar a entender el papel del mito dentro de la narración de nuestra propia realidad.

---

<sup>2</sup> La traducción es del autor de este trabajo.

## El individuo puesto en cuestión: La realidad fracturada entre la materialidad y el mito

Los mitos forman parte de nuestra construcción social como seres humanos. Se trata de narraciones vivas, sometidas a un constante cambio que, al igual que sucede con la historia de Penélope, no pueden evitar una variación que resulta intrínseca a su naturaleza. En este trueque, así como en las constantes hibridaciones que sufren, se encuentra, precisamente, la potencialidad de su mensaje, capaz de enhebrarse a través de los siglos y de los medios de transmisión del conocimiento de tal manera que sea posible comprender la profundidad teleológica de nuestras sociedades:

Los mitos se tejen y se destejen, como cuenta la leyenda que hacía Penélope. Durante los veinte años que pasó esperando el regreso de Ulises, el palacio de Ítaca se llenó de pretendientes que querían declarar muerto al rey ausente y ocupar su lecho. Ella les prometió que escogería marido cuando terminase un sudario para su anciano suegro Laertes. Durante tres años, tejía el sudario durante el día y, astutamente, lo destejía por la noche. Sentada en el telar, movía la lanzadera y trenzaba un engaño salvador que cada mañana volvía a empezar. (Vallejo, 2019: 175)

Los mitos han sido, desde que el ser humano existe, vehículo de cultura y de pensamiento. La escritura no nos ha ofrecido más que la perpetuación de una tradición oral que ya se había desarrollado milenios antes de que se inventara el soporte físico. El mito surge, por lo tanto, de una oralidad poderosa y abarcadora, capaz de tejer nuestra historia comunitaria a través de sonidos primigenios, con lo cual contribuye a dar un sentido a nuestra existencia. La reconstrucción que resulta connatural a estos procesos parte, por lo tanto, de una reelaboración del recuerdo que no puede ser más que rehabilitado cada vez que es puesto de manifiesto. Vehículo de cultura, al mismo tiempo que fundamento del ser, el recuerdo depende del olvido que le da forma, en un baile eterno de creación-destrucción que no solo se asemeja al caosmos sobre el que reflexionaba Gilles Deleuze, sino que expresa la capacidad del presente para servirse del pasado como fundamento originario de su sentido existencial:

Sin embargo, la memoria en sí misma no es observable. Sólo a través de la observación de actos concretos de recuerdo situados en contextos socioculturales específicos podemos formular hipótesis sobre la naturaleza y el funcionamiento de la memoria.

A pesar de la inevitable heterogeneidad de la terminología, hay dos características centrales generalmente aceptadas del recuerdo (consciente): su relación con el presente y su naturaleza construida. Los recuerdos no son imágenes objetivas de percepciones pasadas, ni mucho menos de una realidad pasada. Son reconstrucciones subjetivas, muy selectivas, que dependen de la situación en la que se recuerdan. Recordar es un acto de ensamblaje de los datos disponibles que tiene lugar en el presente. Las versiones del pasado cambian con cada recuerdo, de acuerdo con la cambiante situación presente. Los recuerdos individuales y colectivos nunca son una imagen especular del pasado, sino más bien una indicación expresiva de las necesidades e intereses de la persona o el grupo que recuerda en el presente.<sup>3</sup> (Erll, 2011: 8)

Recuerdo y olvido que contribuyen a que la memoria no pueda ser observada, pero sí intuida a partir de unas reconstrucciones que tienen la capacidad de elaborar e inventar nuestra realidad: “las ficciones, tanto novelísticas como filmicas, poseen el potencial de generar y moldear imágenes del pasado que serán retenidas por generaciones enteras”<sup>4</sup> (Erll, 2010: 389). Para poder aprehender — siquiera— un rastro de nuestro pasado debemos, por lo tanto, aprender a reelaborar las historias y relatos que nos han transmitido, a partir de unas experiencias perdidas en el olvido que son reutilizadas para dar sentido a un presente cuyo fundamento se encuentra en el futuro. Entre pasado y futuro se construye, por lo tanto, todo un universo de significados y continuidades que contribuyen a rellenar —a

<sup>3</sup> La traducción es del autor de este trabajo.

<sup>4</sup> La traducción es del autor de este trabajo.

través de la imaginación— el espacio de la experiencia, a partir de un recuerdo que fundamenta la realización de este proceso, y de un olvido que permite la reelaboración de la memoria para que sirva mejor a los intereses del presente y del futuro:

Así pues, la experiencia no es tan importante por lo que ocurrió en el pasado, sino por la forma en que el futuro se construye sobre el pasado, de manera que existe la posibilidad de llegar a ser diferente al actualizar trayectorias vitales alternativas. Del mismo modo, la imaginación es importante cuando la carga del pasado y los detalles pendientes se unen en un esfuerzo imaginativo para llenar lagunas en busca de sentido y cuando la vacilación imaginativa es consecuencia de la intersección de duraciones.

Además, la memoria importa no como los vínculos forenses en las continuidades de personas, grupos y lugares, sino en las formas en que cortamos el flujo de la experiencia. Recordar es, por tanto, un proceso discontinuo que retiene la carga del pasado. Del mismo modo, el olvido no es la fragilidad de la memoria, sino el retorno de la experiencia a la re-elaboración imaginativa.<sup>5</sup> (Middleton y Brown, 2010: 249)

La memoria se establece a partir de la intencionalidad de un determinado individuo, pero también de un endogrupo que busca no solo construir un espacio propio dentro del mundo, sino también establecer sus diferencias y sus fronteras respecto a otros grupos humanos. El endogrupo, por lo tanto, se convierte en depositario de una memoria colectiva que es tan deudora de los rasgos que se consideren más prototípicos del grupo, como de un exogrupo re-construido que sirve de imagen especular para la comunidad. La deshumanización —tal y como se desarrolla en obras como la de Paz Soldán— funciona así como una modificación de la memoria colectiva que busca excluir a un otro artificial e instrumental, es decir, sería una forma de obtener el control instrumental (Rai et al., 2017). El otro pierde así la fuerza para dirigir su acción —base de su identidad como ser humano (Ródenas, 2008: 155)—, al mismo tiempo que ello contribuye a configurar una identidad endogrupal más psicológica que biológica (Waytz et al., 2010), y refuerza los lazos de comprensión intergrupales y los procesos comunes de categorización (Feldman, 2018: 132-133), dentro de una visión del otro que se construye, de esta manera, más como una lucha contra la ambivalencia que como un intento de comprender al diferente (Livingstone, 2016: 425). La diégesis de Paz Soldán se adentra en esta problemática a partir del cuestionamiento de una memoria colectiva que resulta tan polémica como fundamental para entender la elaboración y modificación de estos procesos entitativos que se llevan a cabo en el seno del endogrupo. Es así que:

La memoria colectiva es la exploración de una identidad compartida que une a un grupo social —ya sea una familia o una nación— cuyos miembros tienen, sin embargo, intereses y motivaciones diferentes. Y subraya que la cuestión crucial en la historia de la memoria no es cómo se representa un pasado, sino por qué fue recibido o rechazado. Porque toda sociedad crea imágenes del pasado. Sin embargo, para marcar la diferencia en una sociedad no basta con que se seleccione un determinado pasado. Debe dirigir las emociones, motivar a la gente a actuar, ser recibido; en resumen, debe convertirse en un modo de acción sociocultural. ¿Por qué triunfan unos pasados y fracasan otros? ¿Por qué la gente prefiere una imagen del pasado a otra? Las respuestas a estas preguntas nos llevan a formular hipótesis y quizá a sacar conclusiones sobre la mentalidad histórica.<sup>6</sup> (Confino, 2010: 81)

La memoria cultural, que podemos entender como recuerdos compartidos de un pasado unido necesariamente a nuestra identidad colectiva, específicamente “recuerdos compartidos del pasado que se apoyan en los medios de comunicación y se vinculan reflexivamente a la identidad colectiva”<sup>7</sup> (Rigney, 2016: 67), se convierte en la encargada de manifestar este recuerdo oficializado por el endogrupo dentro de una relación dinámica con un pasado que es tanto reelaborado como presentificado (Hartog, 2003: 270), en un proceso continuo de cambio y de diferenciación que ayuda a

---

<sup>5</sup> La traducción es del autor de este trabajo.

<sup>6</sup> La traducción es del autor de este trabajo.

<sup>7</sup> La traducción es del autor de este trabajo.

explicar que “la distancia con el pasado sólo llegó a entenderse y reconocerse como algo importante en el curso de la historia”<sup>8</sup> (Olick et al., 2011: 7).

Como apunta Herrero Cecilia, “el mito, en su dimensión primigenia, es un relato fabuloso, surgido de la imaginación creadora del espíritu humano, que viene a ofrecer una respuesta en forma de historia simbólica a una pregunta sobre una cuestión problemática relacionada con el destino del hombre o con el enigma del origen del universo” (2006: 63). El mito se construye así a partir de la reescritura de un pasado mítico que es reelaborado según los intereses y las preguntas de un determinado endogrupo. Funciona, de esta manera, como un receptáculo de los miedos y las concepciones del mundo que presenta una comunidad concreta, como forma de hacer frente a la complejidad del mundo. El ser se somete así a la visión de un otro que responde —en buena medida— a una concepción endogrupal que no acepta el relato visto desde más allá de la frontera exogrupal. Lo desconocido, lo diferente, se convierte así en lo monstruoso, en un proceso de categorización cultural que —como sucedió en el caso de las Amazonas americanas— procura mantener el poder y el control a partir de la dominación del diferente. Es por ello que asunciones como la de la antropofagia provengan “también del temor al Otro en el espacio de su dominio: representa la contingencia de que esa absoluta otredad desnuda y disponible que se asoció alegóricamente con América fuera a su vez deseante y devoradora” (Mataix, 2010: 126).

La construcción de una obra como *Iris* hunde sus raíces, de esta manera, en un periodo de encuentro y desencuentro como fue el de la colonización de América; momento en el cual las tradiciones traídas por los españoles se mezclaron con las de las culturas preexistentes en una mezcla que generó el espacio adecuado para la re-construcción de nuevos mitos a partir de los antiguos. *Iris*, en cierta medida, responde a un marco diegético heredero de un momento “en una época en que Occidente descubría la espiritualidad de una humanidad arcaica, los mitos ofrecían situaciones existenciales ejemplares que transmitían significados filosóficos”<sup>9</sup> (Tournier, 1988: 8). Es por ello que el estudio del papel que tiene el mito dentro de esta obra nos puede ayudar a comprender cómo un género literario como es la ciencia ficción tiene la potencialidad para exponer los problemas de nuestra sociedad contemporánea a partir de la contraposición con un otro que se convierte en espejo de nuestros propios anhelos y contradicciones.

## ***Iris*: el mito como conformador del individuo**

La narrativa de Paz Soldán explora —a través del marco que le ofrece la ciencia ficción— una visión del pasado colonial de países como Bolivia que se despliega sobre el presente de unas sociedades cuyos mitos hunden sus raíces en estos tiempos de opresión y dominio sobre el individuo. A partir de la situación de los trabajadores indígenas, a quienes los españoles obligaron a trabajar en las minas peruanas, Paz Soldán elabora un relato en el cual el mito termina jugando un papel fundamental en el desarrollo de una realidad multiforme que se confunde ante los ojos de los personajes y del propio lector. Como sucedió en nuestra propia realidad:

La mita minera española fue de mucha crueldad, sin respeto a los derechos de la vida, la cual conllevó a la decadencia demográfica de los indígenas, a pesar que (sic.) los indios fueron el único factor de la producción que llevó al enriquecimiento de los españoles y como también a la potencialización de los países industriales de Europa occidental [...]. La mita bajo el dominio español perdió todo significado religioso y político. Es más se convirtió en la explotación de un individuo por otro, con tratativas muy crueles e inhumanos, la que repercutió en una drástica decadencia demográfica. El español no supo cuidar la integridad física del indígena-originarios, la

<sup>8</sup> La traducción es del autor de este trabajo.

<sup>9</sup> La traducción es del autor de este trabajo.

que llamó atención a los levantamientos indígenas para una próxima liberación. En cuanto a la condición personal, los mitayos vivían en condiciones pésimas e inhumanas, sus viviendas sin las condiciones necesarias. (Calizaya Condori et al., 2019: 1329)

En esta línea, la visión del otro que nos presenta Iris surge de esta concepción del indígena construida a partir de la conquista española del continente americano, como un ser diferente y casi monstruoso que sirve para perfilar y delimitar la supuesta figura culturizadora y educada del europeo (Sanjinés, 2017). Muchas comunidades locales andinas, ante el enfrentamiento con la nueva cultura en la que se vieron sumergidos, tuvieron que crear diferentes mecanismos antropológicos para mantener la conexión con el pasado y las costumbres de sus ancestros —ahora paganos— y su nuevo horizonte cristiano (Platt, 2001: 636-637). De la mezcla de ambas tradiciones surge un nuevo cristianismo que se niega a dejarse someter por las imposiciones venidas desde Europa, y reafirma sus raíces americanas desde la concepción de una otredad omni-abarcadora que obliga al individuo a observar y tomar conciencia de su diferencia desde su toma de conciencia en el mundo. Es así que, a través del recurso de introducir en la trama ciertas plantas alucinógenas, los irisinos de la diégesis de Paz Soldán son capaces de lograr esta conexión con el mito que les permite re-crearse en sus raíces como pueblo —previas a la llegada de SaintRei y Munro y a la casi destrucción de la isla—:

Más zooming: flotaban en el aire enormes mariposas alas-de-pájaro, de colores anaranjados con marcas verdes. A los pies de árboles de troncos gruesos, legiones de diminutos hongos blancos con puntos negros en el sombrero. Los irisinos se los daban a los señalados por el verweder y a los enfermos terminales. Decían que ayudaban a no tener miedo a la muerte. A verla con otros ojos. A perder la ansiedad. A olvidarse de noches insomnes, días de dedos en la garganta. Estaba segura de que no los necesitaría. El jün serviría para eso. El jün servía para todo.

[...] Había visto bosques con el jün. Florestas encantadas donde moraban un Dios luminoso y una reina acogedora. Xlött y la Jerere tenían mala fama entre los pieloscuros pero ella, que había visto su lado aterrador, también estaba enterada de sus versiones más amables. Xlött solo quería proteger a su gente. Había que creer en él para recibir su luz. Entregarse a su misterio, no tener miedo. La Jerere era la entraña misma de la tierra, dispuesta a mostrarte su cara amorosa y maternal una vez que la recibieras y aceptaras que no había que negar el abismo. (Paz Soldán, 2014: 159)

Dos de los dioses locales, Xlött y La Jerere —manifestaciones, respectivamente, del dios cristiano y de la virgen María— sirven de intermediarios entre un individuo que se debe enfrentar a una realidad sumida en la otredad y la desesperación, y una ansiada solución al sufrimiento que llega de la mano del mito. Se trata de una trasposición de una serie de divinidades adoradas por los mineros bolivianos que, como apunta Jesús Montoya Juárez en el caso concreto de Malacosa —otra manera de denominar a La Jerere—: “puede asociarse con la figura de El Tío, un dios subterráneo que viene del universo incaico, habitante de las profundidades de la tierra y fecundador de la Pachamama (Absi)” (2017: 2012). Un mundo sincrético que trasciende las fronteras andinas y es re-explorado ahora desde el marco ofrecido por la ciencia ficción. La narrativización de la realidad permite que esta se desprege de su materialidad para adquirir todo un conjunto de características que le permiten trascender su referencia inmediata, para imponerse sobre un nuevo horizonte de significación traído con la colonización del que los irisinos no pueden formar parte íntegra, pero que deben aceptar como parte de su nuevo entorno vital. Esta división entre un yo rechazado y un yo que procura integrarse en el espacio es la base de una narración como la de Iris, que procura ofrecer al lector una visión del diferente basada en su fractalidad y su visión difusa y problemática sobre la realidad. El abismo cubre al individuo, quien debe ser consciente de la particular cosmovisión que anima el espacio cultural irisino, y que se basa en la mezcla de creencias como eje sobre el que llevar a cabo esta re-materialización del espacio liminar en donde se sitúa la isla. Es por ello que los personajes son conscientes de que están en Iris, por ende, “había que quedar bien con Dios y con Xlött. Dios nel día, Xlött en la noche. Dos caras del mismo geld. Si se seguían otras religiones no importaba, igual había que creer en Xlött” (Paz Soldán, 2014: 97). Se trata, en definitiva, de un acercamiento a la problemática indígena que, como afirma

Montoya Juárez, constituye en *Iris* un gran ejemplo de cómo la ciencia ficción puede ayudar a reflexionar sobre los problemas de nuestras sociedades contemporáneas a partir del espacio local:

Con *Iris*, aparentemente una alegoría sobre la globalización y el neoliberalismo extractivista que aprovecha diferentes intertextos anglosajones, el autor, en realidad, regresa de un modo muy interesante a lo local, en una novela que creo que va un paso más allá en la heterogeneidad discursiva, común en el neoindigenismo clásico y también —me parece— en la llamada ciencia ficción neoindigenista, que creo que habría que apellidar híbrida para deslindar el concepto del que acuñó la crítica latinoamericanista en el último tercio del siglo XX, que tuvo su vigencia histórica por más que se recuperen determinados rasgos para la ciencia ficción. Así, cabría pensar en *Iris* como en un excelente ensayo de una novela entre el ciberpunk minero y la ciencia ficción neoindigenista híbrida latinoamericana. (2023: 96)

Al igual que sucedía en los tiempos del imperio Inca, la importancia del paisaje y de su conservación resulta crucial para entender unos mitos capaces de adentrarse en la montaña y en su significación como eje de una explotación que, en cierto sentido, lacera la tierra desde la cual es sustentada la concepción simbólica de la comunidad prehispánica. En esta línea: “Los incas compartían con otros pueblos andinos este reconocimiento de las dimensiones sociales y éticas de la experiencia sensorial”<sup>10</sup> (Herring, 2010: 89), por lo que el trabajo en las minas, además de su papel alienante sobre un individuo que termina exhausto físicamente, también contribuye a la desaparición mental de una concepción del individuo como ser libre, al verse ahora atrapado por el trabajo subterráneo al que le obligan los colonizadores: “RePo le contaba q’ella alguna vez había extrañado igual, mas cuando cumplió con los años asignados y le llegó el momento de marcharse de la mina no había podido. La mina la había ganado y ella a veces se sentía tan sola nel campamento que venía a trabajar incluso cuando no le tocaba. La mina era su jom” (Paz Soldán, 2014: 123). La mina se convierte en principio y fin de unas existencias que tienen a las divinidades irisinas —encabezadas por Xlött— como protagonistas de unos mitos que intentan combatir este daño material sufrido en el territorio de la isla. Es por ello que el origen y la base de los enfrentamientos contra la dominación de SaintRei y de Munro reúne en su seno una mezcla indistinguible de realidad y ficción que se conjuga en el mito religioso, con un Xlött convertido tanto en heredero de las costumbres irisinas como en libertador del pueblo oprimido. Es así que:

Los mitos del origen no sólo revelan expresiones de las relaciones sociales básicas, sino también la ratificación de las disposiciones sociales actuales. En las sociedades complejas, y especialmente en las jefaturas y estados con gobernantes semidivinos, esto adquiere una forma especialmente reconocible. Los héroes míticos no son vagos ancestros del pasado, sino los antepasados directos de la élite gobernante. Son las acciones de la élite en el pasado mítico las que dan lugar al orden social actual, y esas acciones son repetidas en rituales por individuos que se perciben como sus descendientes. Así, dentro de los límites generales de las ideologías estatales, los rituales y los mitos se utilizan para apoyar las posiciones privilegiadas de las élites gobernantes, y a través de ellos los poderes del Estado se mezclan inextricablemente con el mantenimiento del orden social.<sup>11</sup> (Bauer, 1996: 334)

Al igual que sucede con los irisinos de Paz Soldán —quienes terminan llevando a cabo una revuelta que pone en jaque el poder de SaintRei sobre la isla—, la aristocracia boliviana de finales del siglo XIX también cometió el error de subestimar la capacidad de una población capaz de regresar a los mitos y leyendas de sus orígenes para reivindicar el poder sobre el territorio (Arnade, 1962: 353). Una re-presentificación del pasado que corre el riesgo —tanto en la diégesis que estudiamos como en la Bolivia histórica— de ser transmitido en mito reivindicativo de un estado de la cuestión que no se corresponde con la realidad de lo sucedido: “En Bolivia, estos debates han girado principalmente en torno a la cuestión de si la cultura andina puede ser reivindicada como una fuente de empoderamiento

<sup>10</sup> La traducción es del autor de este trabajo.

<sup>11</sup> La traducción es del autor de este trabajo.

o es, más bien, un lugar más del patriarcado”<sup>12</sup> (Postero, 2017: 69). En un continente cuyo marco significativo ha sido construido a partir de la compleja figura de un personaje como Cristóbal Colón —héroe o villano, según quién escriba su historia (Paul, 2014: 43-78)—, la sociedad irisina se enfrenta, junto a la boliviana de nuestros días, a una violencia de hondo calado que hunde sus raíces en el mito para explicar una lucha por la libertad que tiende a fracturarse entre enfrentamientos por el poder (Van Vleet, 2002: 570). Paz Soldán procura, gracias al marco que le ofrece la ciencia ficción, aportarnos una relectura del territorio boliviano desde el espacio de unos mitos que re-construyen la realidad, al tiempo que niegan un pasado siempre demasiado complejo. Es por ello que los personajes de SaintRei, entre los mitos locales y el rechazo a una realidad demasiado difícil de enfrentar, llegan incluso a desconfiar de unas memorias personales demasiado falibles ante la confusión que reina sobre la materialidad de la isla —tal y como sucede con Yaz, perteneciente a las fuerzas de seguridad de Munro que SaintRei emplea para mantener su control sobre la isla—:

Una misión fantasma, de espectros a los que SaintRei no le importaba que murieran porque de alguna forma estaban muertos. Yaz se preguntó si no sería una de las afectadas por una bomba en Iris. Su pasado como ser humano Afuera había sido inventado. En realidad había nacido en Iris. Todo lo anterior servía sólo para convertirse en una sofisticada máquina de apoyo en la guerra. Me desencarné hace tiempo quinta vez que me reinventan neste mismo bido hubo otras personas otros sueños otras pesadillas voy desapareciendo volveré a hacerlo. No se le daba bien la paranoia. Sus memorias eran las suyas. Nadie le había implantado nada. Ella se llamaba Yaz.  
O no. (Paz Soldán, 2014: 166)

## A modo de conclusión: el triunfo de la no realidad

Iris es capaz de atrapar con sus mitos y sus leyendas a todos aquellos que llegan a sus costas; de la misma manera que mantiene a los nativos de la isla dentro de su encantamiento narrativo. Realidad y ficción se confunden en un maremágnum de explicaciones que no convencen, y que generan una mayor confusión entre los personajes. El mito vertebrata el entramado de imposibilidades y desafíos en que consiste la vida irisina, al tiempo que son precisamente las creencias expuestas por los nativos a lo largo de la obra lo que les sitúa, paulatinamente, por encima incluso de las fuerzas foráneas de SaintRei:

los irisinos debían caminar hasta toparse con su muerte a través del abrazo de Xlött. A Soji le intrigaba cómo era que recibían ese llamado y si el verweder existía desde antes o se había desarrollado después de las pruebas nucleares [...]. Algo inexplicable den, dijo alguna vez Xavier; hace pensar que no son tan atrasados como parece. Soji replicó con rabia: son más avanzados que nos. Indid, sonrió Xavier: me haré del clan de la dushe nau. (Paz Soldán, 2014: 30)

El pasado y el futuro se confunden así en un presente infinito que adquiere, gracias a la reconstrucción de la realidad, una entidad particular dentro del caosmos que ofrece la ciencia ficción como marco narratológico. *Iris* presenta al lector una particular narrativización de la realidad que le obliga a enfrentarse a su propio mundo al tiempo que procura no rechazar una materialidad que se confunde en el tiempo. Es así que:

No son presentes vivos, sino infinitos: Aiôn ilimitado, devenir que se divide infinitamente en pasado y futuro, eludiendo siempre el presente. Así pues, el tiempo debe ser captado dos veces, de dos maneras complementarias, excluyentes entre sí: enteramente como presente viviente en los cuerpos que actúan y sufren, pero enteramente también como instancia infinitamente divisible en pasado-futuro, en los efectos incorpóreos que resultan de los cuerpos, sus acciones y sus pasiones.

---

<sup>12</sup> La traducción es del autor de este trabajo.



Sólo el presente existe en el tiempo; agrupa y reabsorbe el pasado y el futuro; pero sólo el pasado y el futuro insisten en el tiempo, y dividen infinitamente cada presente. No son tres dimensiones sucesivas, sino dos lecturas simultáneas del tiempo.<sup>13</sup> (Deleuze 1969: 14)

Dentro de esta concepción de la temporalidad, el dios de los irisinos no solo se confunde con el dios cristiano, sino con el resto del panteón nativo, por consiguiente, se ofrece al lector una visión de nuestra realidad presente que le alerta sobre la alucinación global que supone la narrativización de nuestro mundo. La palabra pasa a superponerse sobre una materialidad que, al igual que sucede en *Iris*, descansa sobre lo irreal y lo ficticio. Como explica Martins de Vasconcellos al reflexionar sobre la temporalidad en otras obras de Paz Soldán: “No hay tiempo futuro, pero eso no significa que haya la pérdida del tiempo. Si no hay tiempo futuro, también será el presente el tiempo que sobreviene, que se presenta, que debe configurarse como un lugar de resistencia, donde las voces no son silenciadas. Es el propio presente el tiempo que abarca todo” (2019: 71). El mito irisino se convierte así en una creencia colectiva de la que nadie puede escapar, pues representa el triunfo del no-lugar frente a la memoria: “Para la gran mayoría, vivir allí era estar bajo la influencia de una sustancia lisérgica todo el tiempo. *Xlött-Malacosa-Jerere* y demás seres sobrenaturales eran alucinaciones consensuales de *Iris*” (Paz Soldán, 2014: 293). La narración del autor boliviano busca confundir al lector en un universo de trampantojos que la diégesis únicamente nos transmite a partir de relatos parciales. El triunfo del mito se convierte así en una necesidad frente a un recuerdo que cede su lugar al presente, al tiempo que la realidad es sustituida por la narrativa del poder. Así sucede con el relato de *Orlewen* y de su revolución, contado en extenso a lo largo de la novela, el cual también podría ser únicamente fruto de la manipulación de los colonizadores: “*Orlewen* sería una excusa para que *SaintRei* pudiera retener el control de las minas de *Iris*” (Paz Soldán, 2014: 298). Es por ello que la sinrazón de la lucha se transparenta ante el lector a través de una realidad que ha dejado de ser tal y se ha convertido en relato, como un instrumento más de poder y que amenaza con hacer desaparecer—incluso— la memoria:

Entre los shanz en el heliavión también había reconocido a Xavier, pareja de la responsable de la bomba dentro del Perímetro. Un oficial explicó a todos que se le había borrado la memoria y no recordaba nada de su vida anterior. Las torturas le habían afectado el cerebro, escuchaba órdenes y las cumplía pero era incapaz de iniciativa propia. Un shan ideal. Debían tratarlo como una persona, porque lo era; se llamaba *Marteen* y no tenía nada que ver con Xavier.

*Yaz* había visto casos como el de Xavier en el Perímetro. Los llamaban los shan-zombis. A *SaintRei* le gustaba reciclar shanz: a aquellos que estaban demasiado afectados por la ansiedad y la tensión de la lucha, por lo que veían en sueños y pesadillas, les borraba la memoria y les injertaba otra. *SaintRei* necesitaba bodis frescos para el combate. Algunos doctores se oponían con el argumento de que no era tan fácil borrar e injertar: por más que la memoria fuera otra quedaban huellas del pasado en el bodi, y éste podía recordar. Cuando ocurría la desconexión entre lo que el bodi recordaba y lo que decía la memoria era como un enfrentamiento entre identidades capaz de colapsar al individuo. Los doctores recomendaban que se utilizaran artificiales para el combate: ésa era su función original. Pero los artificiales habían ido ascendiendo en los puestos jerárquicos de *SaintRei* y sabían defenderse con argumentos: precisamente, les sobraba inteligencia. (Paz Soldán, 2014: 165)

En medio del desconocimiento y de la incapacidad para apreciar lo que es y lo que no es, los personajes de Paz Soldán nos alertan de un presente dominado por las *fake news* y la desinformación. El control llevado a cabo por la corporación *SaintRei* supone una crítica a un neocapitalismo voraz y omni-abarcador que no concibe al individuo más que como un instrumento al servicio del sistema productivo. La historia de Xavier, reconvertido en *Marteen*, es muestra de esta capacidad de *SaintRei* para despreciar los recuerdos y luchar así contra el componente fundamental de la individualidad, con el objeto de convertir a sus trabajadores en máquinas incapaces de pensar. La memoria se desvanece así en medio de este presente infinito, que nos dispone ante la desaparición del individuo. El mito se nos

<sup>13</sup> La traducción es del autor de este trabajo.

presenta, de esta manera, como la salida de la sinrazón y el desconocimiento, gracias a su capacidad para narrativizar una realidad demasiado compleja para ser abarcada.

## Bibliografía

- ARNADE, Charles W. (1962), “The Historiography of Colonial and Modern Bolivia”, en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 42, n.º 3, pp. 333-384. DOI: <<https://doi.org/10.1215/00182168-42.3.333>>.
- BAUER, Brian S. (1996), “Legitimization of the State in Inca Myth and Ritual”, en *American Anthropologist*, vol. 98, n.º 2, pp. 327-337. DOI: <<https://doi.org/10.1525/aa.1996.98.2.02a00090>>.
- CALIZAYA CONDORI, Roger Melenio; ORTIZ DEL CARPIO, Jorge Alfredo; CORNEJO VALDIVIA, Gabriela; YÁBAR MIRANDA, Percy Samuel (2019), “Situación laboral de los mitayos de Puno y Bolivia en las minas coloniales del altiplano”, en *Revista de Investigaciones de la Escuela de Posgrado*, vol. 8, n.º 4, pp. 1320-1330. DOI: <<https://doi.org/10.26788/riepg.v8i4.1459>>.
- CONFINO, Alon (2010), “Memory and the History of Mentalities”, en Erll, Astrid; Nünning, Ansgar (eds.), *A Companion to Cultural Memory Studies*. Berlin, De Gruyter, pp. 77-84.
- DELEUZE, Gilles (1969), *Logique du sens*. Paris, Éditions de minuit.
- ERLL, Astrid (2010), “Literature, Film, and the Mediality of Cultural Memory”, en Erll, Astrid; Nünning, Ansgar (eds.), *A Companion to Cultural Memory Studies*. Berlin, De Gruyter, pp. 389-398.
- ERLL, Astrid (2011), *Memory in culture*. London, Palgrave Macmillan.
- FELDMAN, Lisa (2018), *How Emotions Are Made. The Secret Life of the Brain*. Boston, First Mariner Books.
- GARCÍA MARTÍN, Francisco David (2021), “La ciencia ficción como espejo distópico: el universo diegético de *Iris*, de Edmundo Paz Soldán”, en *Cuadernos de Aleph*, vol. 13, pp. 113-144.
- GARCÍA MARTÍN, Francisco David (2022), “La desaparición de la verdad: injusticia y destrucción de la realidad en *Las visiones*, de Edmundo Paz Soldán”, en Cano, Borja, Marta Pascua y Sheila Pastor (eds.), *Formas precarias en las literaturas hispánicas del siglo XXI*. Berlín, Peter Lang, pp. 209-223.
- HARTOG, François (2003), *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris, Éditions du Seuil.
- HERRERO CECILIA, Juan (2006), “El mito como intertexto: la reescritura de los mitos en las obras literarias”, en *Cédille*, vol. abril, n.º 2, pp. 58-76.
- HERRING, Adam (2010), “Shimmering Foundation: The Twelve-Angled Stone of Inca Cusco”. *Critical inquiry*, vol. 37, n.º 1, pp. 60-105. DOI: <<https://doi.org/10.1086/656469>>.
- LIVINGSTONE, David (2016), “Paradoxes of Dehumanization”, en *Social Theory and Practice*, vol. 42, n.º 2, pp. 416-443. DOI: <<https://doi.org/10.5840/soctheorpract201642222>>.
- MARTINS DE VASCONCELOS, Ellen Maria (2019), “La contigüidad del tiempo en *Los días de la peste*, de Edmundo Paz Soldán”, en *Desde el Sur*, vol. 11, n.º 2, pp. 61-73. DOI: <<https://doi.org/10.21142/DES-1102-2019-61-73>>.
- MATAIX, Remedios (2010), “Androcentrismo, eurocentrismo, retórica colonial: amazonas en América”, en *América sin nombre*, vol. diciembre, n.º 15, pp. 118-136. DOI: <<https://doi.org/10.14198/AMESN2010.15.13>>.
- MIDDLETON, David; BROWN, Steven (2010), “Experience and Memory: Imaginary Futures in the Past”, en Erll, Astrid; Nünning, Ansgar (eds.), *A Companion to Cultural Memory Studies*. Berlin: De Gruyter, pp. 241-251.

- MONTOYA JUÁREZ, Jesús (2017), “De Río fugitivo a Iris: poshumanismo, forma y discurso en la ficción reciente de Edmundo Paz Soldán”, en *El taco en la brea*, vol. 2, n.º 6, pp. 201-219. DOI: <<https://doi.org/10.14409/tb.v0i6.6972>>.
- MONTOYA JUÁREZ, Jesús (2023). “Indigenismo y neoindigenismo híbridos en Edmundo Paz Soldán: narrativa minera y ciencia ficción”. *Kamchatka*, n.º 22, pp. 81-106. DOI: <<https://doi.org/10.7203/KAM.22.25364>>.
- OLICK, Jeffrey K.; VINITZKY-SEROUSSI, Vered; LEVY, Daniel (2011), *The Collective Memory Reader*. Oxford, Oxford University Press.
- PAUL, Heike (2014), *The Myths That Made America*. Bielefeld, Transcript Verlag.
- PAZ SOLDÁN, Edmundo (2014), *Iris*. Madrid, Alfaguara.
- PLATT, Tristan (2001). “El feto agresivo”. *Annuario de Estudios Americanos*, vol. 58, n.º 2, pp. 633-678. DOI: <<http://dx.doi.org/10.3989/aeamer.2001.v58.i2.218>>.
- POSTERO, Nancy (2017), *The Indigenous State*. Berkeley, University of California Press.
- RABKIN, Eric (2004), “Science Fiction and the Future of Criticism”, en *PMLA*, vol.119, n.º 3, pp. 457-473. DOI: <<https://doi.org/10.1632/003081204X20488>>.
- RAI, Tage S.; VALDESOLO, Piercarlo; GRAHAM, Jesse (2017), “Dehumanization increases instrumental violence, but not moral violence”, en *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 114, n.º 32, pp. 8511-8516. DOI: <<https://doi.org/10.1073/pnas.1705238114>>.
- RIGNEY, Ann (2016), “Cultural memory studies”, en Lisa Tota, Anna y Trever Hagen, *Routledge International Handbook of Memory Studies*. Abingdon, Routledge, pp. 65-76.
- RÓDENAS, Pablo (2008). “Problemas de legitimación del poder”, en Quesada, Fernando (ed.), *Ciudad y ciudadanía*. Madrid, Trotta, pp. 141-166.
- SANJINÉS C., Javier (2017), “¿Indio o salvaje europeo? La visualización de lo racial en la Bolivia de principios del siglo XX”, en *Guaragua*, vol. 54, pp. 79-110.
- TOURNIER, Michel (1988), *Le roman mythologique*. Paris, José Corti.
- VALLEJO, Irene (2019), *El infinito en un junco*. Madrid, Siruela.
- VAN VLEET, Krista E. (2002), “The Intimacies of Power: Rethinking Violence and Affinity in the Bolivian Andes”, en *American Ethnologist*, vol. 29, n.º 3, pp. 567-601. DOI: <<https://doi.org/10.1525/ae.2002.29.3.567>>.
- WAYTZ, Adam; EPLEY, Nicholas; CACIOPPO, John T. (2010), “Social Cognition Unbound: Insights Into Anthropomorphism and Dehumanization”, en *Current Directions in Psychological Science*, vol. 19, n.º 1, pp. 58-62. DOI: <<https://doi.org/10.1177/0963721409359302>>.