

Formas del después

A propósito de *Tejer la oscuridad*,
de Emiliano Monge

Jorge J. Locane

UNIVERSIDAD DE OSLO

Esta contribución parte del principio crítico y metodológico de que el mundo es un hiperobjeto (Morton, 2013) inabarcable por una conciencia humana. De acá, entonces, el horizonte de reflexión se abriría hacia el relativismo y el multiperspectivismo. Puesto que el modo en que el mundo se manifiesta depende de la posición desde donde se lo considera, este sería un artefacto imposible de enunciar desde una única perspectiva. De otra manera, si el enfoque fuera unívoco y no considerara la contingencia en las experiencias de mundo, las evaluaciones serían atropelladas, si no autoritarias. Los planteos que siguen, por lo tanto, no necesariamente ratifican las premisas o el marco teórico-conceptual que sirve como punto de partida y base común para los debates que hacen a esta publicación en su conjunto. Tampoco se trata de que los argumentos que voy a intentar desarrollar van en contra de los lineamientos generales, aunque en efecto sí puedan presentar ciertas diferencias axiomáticas. Este trabajo, por lo pronto, no presupone que los años 90 hayan sido un momento histórico de superación que hoy ha quedado en el pasado en forma

de pérdida. Considerada desde la posición que supone la perspectiva europea / eurocéntrica, esta instancia histórica aparece marcada por la Caída del Muro y el fin de la llamada Guerra Fría, lo que, en efecto, sí puede implicar un cierto bienestar relativo en relación con un contexto de tensiones bélicas. No es lo mismo, sin embargo, avaluar tal coyuntura desde una perspectiva latinoamericana, donde lo que se impone a la percepción es la hegemonía del proyecto neoliberal —el cual desde esta óptica situada vale como sinónimo de globalización— y un consecuente avance sobre lo que se consideran conquistas sociales invaluable, como puede ser la educación pública, libre y gratuita. La década ha quedado registrada en las memorias vernáculas como la naturalización de los programas dictatoriales frente a agendas de emancipación poscolonial y la reinscripción de América Latina en un régimen de subalternidad neocolonial. De acuerdo con datos oficiales, a fines de los años 90 el desempleo en Argentina alcanzaba los 18 puntos y la pobreza, los 38: la brecha social entre quienes participaban de la distribución de beneficios que supone la globalización neoliberal y los excluidos de cualquier bienestar moderno era contundente. Evidencia irrefutable de que en latitudes periféricas del sistema-mundo los 90 no suponen ninguna superación armonizadora es, por lo demás, el levantamiento zapatista en 1994, y con este la reactivación y resignificación de las vapuleadas memorias indígenas del subcontinente. Los años 90 en América Latina constituyen, por esto, una coyuntura histórica donde la ficción literaria, en su declinación especulativa, se vuelca sensiblemente hacia la distopía (Locane, 2016).

Entonces, un punto de partida posible para la propuesta que sigue es que, como los años 90 no pueden ser considerados una instancia de conciliación, entendimiento o prosperidad, al menos en términos generales y absolutos, tampoco ahora, comenzada la tercera década del siglo XXI, puede haber una percepción de fracaso. De acá se desprende la idea de que la noción de colapso, en realidad, recorre la historia de la humanidad y que es más bien situada, es decir que siempre colapsa algo para alguien. Recorre la historia de la humanidad en el

sentido de que el fin de los tiempos o la especulación escatológica se expresa como Apocalipsis o Armagedón, pero también, por ejemplo, como Ragnarök, de acuerdo con ciertas fuentes narrativas nórdicas, o como la llegada de Bolon Yokte K uh, para el pensamiento maya. El libro de Eugen Weber, *Apocalypses* (1999), al mostrar que la inminencia del fin es una imagen iterativa que acompaña la historia de la humanidad, ya presenta argumentos suficientes al respecto. Y la noción es situada porque el colapso de un orden o incluso la extinción de una forma de vida puede ser una oportunidad para el desarrollo o emancipación de otras formas de existencia. Basta mencionar que, cuando todos los seres humanos estábamos obligados a recluirmos por la pandemia —fenómeno que ha sido caracterizado como “antropausa” (Rutz et al., 2020)— lo que sucedió fue que muchas especies animales recuperaron terreno y colonizaron, temporalmente al menos, dominios controlados por la razón humana.

Si la especulación relativa al colapso del orden constituido es trascendente, esto es, que no admite atribución cultural específica, entonces, lo interesante no es tanto identificarla y listarla —lo que sería una tarea propia de Sísifo—, sino más bien examinar el caso puntual y ver de qué manera se declina el fin, a qué responde y qué después se imagina. La idea inicial sería que todas las sociedades imaginan el fin, pero no todas lo hacen de la misma manera, por las mismas razones y con las mismas implicancias. En las páginas siguientes, voy a tratar de responder, por lo tanto, a un par de interrogantes puntuales contenidos en el marco conceptual sugerido por este volumen: el que refiere a los modos de representación, es decir, de qué manera se imagina el colapso, y el que busca indagar en el momento que sucede al derrumbe del orden vigente y la eventual construcción de un nuevo régimen. En tanto caso, los argumentos se van a centrar en *Tejer la oscuridad*, un relato especulativo publicado en el contexto de la pandemia de COVID, por el escritor mexicano Emiliano Monge.

Aparecido en 2020, el texto de Monge responde al *Zeitgeist* al hacerse eco de la crisis climática y ambiental que marca nuestra época.

En la diégesis fragmentada que propone, el calentamiento global ha derretido los hielos polares y gran parte de la tierra habitable por el ser humano ha sido cubierta por mares. El ascenso abrupto de la temperatura ha desertificado las pocas zonas no anegadas. Se han desatado guerras fratricidas y se ha propagado el exterminio entre lo que resta de la especie. Es alrededor del año 2030 y poco más que ruinas quedan de la Tierra y de las formas de civilización que conocemos. *Tejer la oscuridad*, por lo tanto, narra el fin del Antropoceno y, al mismo tiempo, el comienzo incierto de alguna otra era. Los personajes, un grupo de niños que van a crecer y reproducirse, emprenden un viaje hacia ese impreciso horizonte con el respaldo de unos pocos “libros antiguos”, un sistema de escritura precolombino y sus memorias colectivas que, de acuerdo con el pacto que propone el texto, es lo que tiene en manos el lector. Textos como el de Monge no se preguntan si el fin es o no posible. El fin —al menos una de sus posibles declinaciones— no solo está asegurado, sino que —visto desde el presente de la lectura; estamos en 2024 y el comienzo de la diégesis está fechado en 2029— también es inminente. El interrogante apunta más bien al después, a lo que va a suceder al colapso (casi) total.

Desde ya, resulta posible pensar que en esto último hay condicionamientos estructurales. Es necesario que exista un después para que un personaje sobreviva y esté en condiciones de narrar lo acontecido. Este condicionamiento permitiría afirmar que el fin siempre es *casi* total, nunca total. En *Earth Abides* (1949), un clásico de la ficción prospectiva y distópica, que desde el título reenvía al relato apocalíptico bíblico, un personaje entre otros sobrevive al exterminio casi —siempre casi— total de la especie a causa de una pandemia. Algo similar ocurre en *Tejer la oscuridad*, pero las causas no son las mismas ni el momento posapocalíptico se manifiesta del mismo modo. Pero tampoco —como voy a mostrar de manera sucinta hacia el cierre de este trabajo— habría que apresurarse a afirmar que el fin es siempre y necesariamente un casi-fin o un fin parcial y, por lo tanto, una oportunidad para la recapacitación, replanteos generales y una eventual reconciliación. También resulta posible y verosímil

narrar el fin total y absoluto. Por estas mismas razones, no es equívoco o banal preguntarse qué es lo que colapsa, por qué hay un después y, si es que lo hay, qué forma adquiere ese después.

Los personajes de *Tejer la oscuridad* son un grupo de niños que han crecido en un orfanato y que, a diferencia de lo que sucedió con el resto de los seres humanos, no se han duplicado durante el calentamiento. Una vez que el colapso está consumado, emprenden esta suerte de periplo incierto sin otro destino que la oscuridad. La segunda parte del libro, la que lleva el título “Trama”, da cuenta de este viaje que de alguna manera conduce de lo que es hoy América a lo que es Europa. En el pasaje que cierra el apartado “Uno” de ese segundo capítulo se lee:

No debemos correr riesgos. De nosotros pende el mundo. De que encontremos esas tierras donde la oscuridad es la que reina. Pero también de que guardemos el pasado.

Y no lo olvidéis: avancen siempre en sentido opuesto al del sol. (Monge, 2020, p. 88)

El periplo consiste, entonces, en desandar el camino del Iluminismo, el de la razón occidental metaforizada como luz, el de la *Aufklärung*. Los personajes —esta comunidad futura, el germen de un potencial porvenir— intuyen que ese es su destino; van hacia la oscuridad, hacia ese momento premoderno, si se quiere, pero el recorrido va a aparecer plagado de incertidumbres y conflictos. Esta marcha se prolonga por tres generaciones. En la tercera parte del libro, “Malla”, el relato gira fundamentalmente en torno a las disputas intestinas entre “los viejos”, “los medianos” y “los menores”. Ante todo, porque los mayores pretenden detener el andar y reinstaurar un régimen de vida sedentario. La posibilidad de que, después del fin de la civilización, se constituya una nueva forma de comunidad o sistema de convivencia aparece, por lo tanto, puesto en cuestión. Por esto, el camino que siguen los huérfanos y sus descendientes se convierte en una

búsqueda permanente y vacilante, un tanteo a ciegas. Saben que hay que llegar a la “oscuridad”, pero no saben cómo ni lo que eso supone.

En el camino, durante este itinerario de búsqueda, no obstante, el relato da cuenta de acciones y referencias que van a ir apuntalando lo que sería ese destino utópico, un modo de existencia posible después del colapso ambiental y el fin de la civilización. El lenguaje, acuerdan los personajes, tiene que ser reinventado: hay, por lo pronto, todo un vocabulario referido a los afectos y a las relaciones interhumanas que queda abolido. La escritura se va a plasmar a través de quipus, el método de escritura precolombino que se utilizaba en la región andina. Según la “advertencia” que abre el libro, este constituye

[...] una forma
de escritura multisensorial, multidimensional y multitemporal,
capaz de preservar
las complejas y extremadamente ricas
narrativas de la cultura
Inca que se desarrolló en los
territorios que hoy
son el Perú, Colombia,
Bolivia y Chile.
(Monge, 2020, p. 11)

Las medidas temporales y espaciales que conocemos también van a reformularse. La “biblioteca”, vale decir, que portan los personajes se reduce a un puñado de libros, con los cuales también se tejen pasajes intertextuales: el *Chilam Balam*, el *Popol Vuh* y *Visión de los vencidos*. Toma forma, así, todo un sistema de referencias culturales que pretende eludir la epistemología occidental que, a su vez, fue adoptada en América. Parte de la añorada oscuridad es, por lo tanto, retrotraer los pilares epistémicos de la sociedad a un momento anterior al de las premisas modernas que impusieron los europeos en América. Esto explica el pasaje citado anteriormente: “El mundo depende de que guardemos el pasado”. La operación consistiría, pues, en apelar a ese pasado abortado, que podría haber dado lugar

a un presente alternativo e incierto, para crear un futuro viable en Europa. Es decir que no se trata de cualquier pasado, sino de uno amerindio y precolombino.

El *Chilam Balam*, el *Popol Vuh* y *Visión de los vencidos* son elementos particularmente significativos dentro de la diégesis que despliega *Tejer la oscuridad* porque son fuentes documentales que contienen memorias precolombinas y narran lo que el pensamiento indígena y poscolonial conocen como *pachakuti*, ese giro radical en la historia que acabó con el mundo vernáculo. La propuesta es que esto último se interprete en términos literales. La invasión y colonización de América o Abya yala fue un fin del mundo, un colapso total. No fue *el* fin del mundo porque no se lo enuncia desde una posición hegemónica ni desde la historia oficial, pero sí *un* fin del mundo en la medida que no solo se trató del mayor genocidio de la historia sino también de un epistemicidio, a través del cual desde lenguas hasta sistemas de escritura y fuerzas cosmogónicas fueron sacrificados en el altar de los dioses de la modernidad y el emergente capitalismo. Al respecto, Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro anotan:

Y, no obstante, inesperadamente, muchos de ellos [de los nativos] sobrevivieron. Pasaron a vivir en otro mundo, un mundo de otros, sus invasores y señores. Algunos de esos naufragos se adaptaron y se “modernizaron”, pero en general lo hicieron de formas que poco tienen que ver con lo que los modernos entienden por eso; otros luchan por mantener lo poco de mundo que les quedó, con la esperanza de que, mientras tanto, los blancos no acaben por destruir su propio mundo, el de los blancos mismos, ahora convertido en el “mundo común” –en un sentido nada latouriano– de todos los seres vivos. (Danowski y Viveiros de Castro, 2019, p. 192)

El argumento, entonces, sería que los huérfanos y sus descendientes que conducen la narración de *Tejer la oscuridad* lo que buscan, de modo intuitivo y sin que siempre haya consenso entre ellos, es reconstruir ese mundo que se acabó no exactamente en el siglo XXI como resultado de la hegemonía del antropos extractor y quemador

de restos fósiles —el “mundo común” impuesto por los blancos del que hablan Danowski y Viveiros de Castro—, no en 1945 cuando cayeron bombas atómicas en Japón, sino el que se extinguió en 1492 el día que Colón puso pie en América, cuando empezó el *pachakuti* o el apocalipsis en una definición situada. Aunque el libro no provea mayores precisiones al respecto, se puede sostener que los personajes de Monge, que parten de un lugar incierto de México, son huérfanos porque sus antepasados fueron exterminados y, por eso, las únicas memorias que conservan de ese mundo destruido están en los que ellos consideran “libros sagrados”.

Ahora bien, si el fin del mundo fue en 1492 y desandar el camino de la modernidad occidental es el destino, la pregunta es si los personajes lo consiguen o no y, por lo tanto, qué después es posible imaginar. La novela de Monge es utópica porque, finalmente, su personaje colectivo sí logra vislumbrar una solución superadora. El mundo está devastado por acción del ser humano, ese es el momento distópico, pero, al final y después de una marcha espacial pero también epistémica que comprende la vida de tres generaciones, el libro sugiere un nuevo orden, una nueva forma de convivencia más allá de las premisas modernas, una solución —ahora sí, podemos decir— “latouriana” o, si se prefiere, simpoiética, para usar terminología de Donna Haraway ([2016] 2019).

El último texto / poema, redactado por “Los más chicos” en forma de quipu, constituye una inflexión clave porque, después de toda una historia de búsqueda, de incertidumbres y conflictos intestinos, el libro cierra con este texto que no da cuenta de ninguna llegada a un destino material o concreto, pero sí de una suerte de revelación por parte de la generación más joven. La cita en extenso es oportuna:

Los más chicos

Al igual que
la de Rieno, mi labor es
intentar que
ellos, los más viejos,

lo entiendan. Hacerlos comprender y dejar,
además, escrito aquí, con la
impureza propia de
este libro, lo
que anudé antes a las hebras: somos los
venados, los pájaros,
los pumas, los jaguares, las serpientes, los cantiles.
Somos el rinoceronte, el
elefante, las jirafas,
somos nuestros padres, nuestras madres, nuestros hijos, nuestras hijas,
nuestros hermanos.
Nosotros somos
lo que queda, lo que vuelve
a nacer, lo que se multiplica, somos la vida, la muerte y el
trámite entre una y
otra. Somos el
rostro, la máscara y el rostro de la máscara.
Somos el día,
la noche, el alba, la luna, el sol y
los eclipses. Somos
el molde y la figura, somos
el nombre y quien
lo encarna, el rumor y el silencio,
la morada y el habitante. Somos el aliento y el
vacío, el brillo y la
sombra, somos
la oscuridad y la luz; el antes, el después y el en medio.
Somos el trazo, el nudo,
el gesto y la
seña. Nosotros fuimos
las montañas,
nosotros somos la
costa, nosotros
seremos
el mar.

(Monge, 2020, pp. 234-235)

Al ser el último del libro, este texto, una suerte de manifiesto programático que de repente altera el registro formal imperante, vale como una conclusión posible. Si bien a lo largo del relato varias premisas de la civilización occidental son interrogadas y puestas en cuestión, no es sino hasta este último momento que un horizonte superador de las dicotomías modernas cobra forma. Lo que hacen los más chicos es advertir que la distinción ontológica entre la esfera de lo humano y la de lo no-humano acuñada por la razón moderna (Latour, [1991] 2007) fue operativa para articular el proyecto de destrucción que, finalmente, fue el causante del colapso general. De este modo, una utopía emerge de las cenizas. El mundo porvenir que imaginan los más chicos da por abolida la dicotomía que distingue entre formas de existencia humanas y no-humanas: “somos los venados, los pájaros”. Pero, al mismo tiempo, cae todo el sistema de oposiciones: “somos nuestros padres, nuestras madres, nuestros hijos, nuestras hijas”; “somos la vida, la muerte”; “somos la oscuridad y la luz”. Ser “El antes, el después y el en medio” sugiere no solo la abolición de las oposiciones temporales, sino también una apertura hacia un régimen transmoderno, donde diferentes definiciones de modernidad pueden convivir puesto que ya no hay linealidad histórica ni evolución. “Somos” —advierten también los más chicos— “las montañas, la costa, el mar”. Es decir, en resumen, que la utopía del después es simpoiética: supone una coalición o forma de convivencia interespecies, transontológica, una síntesis total de oposiciones.

Se puede concluir, entonces, que *Tejer la oscuridad* es una ficción especulativa de carácter utópico. Da por sentado que el mundo diseñado por la razón moderna está agotado y pronto va a colapsar, pero no supone que ese sea exactamente un fin absoluto, sino una coyuntura histórica que puede habilitar un tránsito hacia un orden superador definido por una coexistencia posbinaria.

Anoté al comienzo de este trabajo que no sería acertado suponer que, por razones estructurales, el fin se manifiesta siempre como un fin parcial. La solución de *Tejer la oscuridad* es una entre otras y, por lo tanto, también una especulación optimista en el sentido de

que —al igual que Donna Haraway ([2016] 2019)— afirma la capacidad del ser humano para corregirse, recrearse y abrir horizontes de perfeccionamiento.

Némesis, de Mike Wilson, también se publicó en 2020 y, aunque en clave más alegórica, también imagina el fin. Solo que este fin sí es total y absoluto. Sería tema de otro trabajo proponer un abordaje de este libro, así que acá solo quiero destacar el contraste en relación con *Tejer la oscuridad*. *Némesis* es una suerte de venganza, una forma de ajusticiamiento. En la diégesis, esta venganza se desata sobre la ciudad chueca: una de las razones es la explotación irracional de los elementos de la naturaleza por parte de los seres humanos. Así lo expresa el narrador: “Y cuando las hijas y los hijos conocieron las ciencias del hombre, consideraron que recaía sobre ellos domesticar la materia del mundo y así buscaron subyugar el fuego, el aire, el mar y la tierra” (Wilson, 2020, p. 65). Los elementos, entonces, se vuelven contra los habitantes de la ciudad chueca. La devastan hasta extinguirlos, hasta eliminar toda forma de existencia. El fin, en este caso, es un fin absoluto, no el de una civilización o una especie. Las últimas líneas de *Némesis* dicen así: “el trueno demoledor extiende su brazo y azota la hebra de luz y la aniquila. Y en su lugar nada queda. Solo oscuridad, abandono, ausencia y olvido” (Wilson, 2020, p. 151). A diferencia de lo que sucede en *Tejer la oscuridad*, acá no hay después, no hay expectativas de futuro, no hay confianza en la capacidad de reinventarse del ser humano ni en formas alternativas de convivencia. *Némesis* niega el humanismo y cualquier imaginario de reconciliación.

En su reflexión sobre las formas del apocalipsis en América Latina, dice Julio Ortega que “las versiones latinoamericanas del Apocalipsis son contra-apocalípticas porque son representaciones políticas” (Ortega, 2010, p. 53). En efecto, al imaginar el fin, ficciones latinoamericanas como *Tejer la oscuridad* y *Némesis* niegan las grandes premisas de la modernidad occidental. Las especulaciones escatológicas latinoamericanas son siempre perturbadoras, contra-hegemónicas, disidentes. Ante todo, como sugieren Geneviève Fabry

e Ilse Logie, se oponen al apocalipsis que representa la llegada de los españoles a América y el “mundo común” resultante de ella. Buscan, argumentan Fabry y Logie, “reformular el cataclismo que para los pueblos indígenas amerindios significó la conquista” (Fabry y Logie, 2010, p. 11). Coinciden en esto, pero no todas lo hacen de la misma manera, no todas permiten pensar formas del después, no todas sugieren —y esta sería también una diferencia sustancial en lo que refiere al multiperspectivismo— que alguna reconciliación es posible.

Bibliografía

Danowski, Déborah, y Viveiros de Castro, Eduardo. (2019). *¿Hay mundos por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra.

Fabry, Geneviève, y Logie, Ilse. (2010). Los imaginarios apocalípticos en la narrativa hispanoamericana contemporánea (s. XX-XXI). Una introducción. En Geneviève Fabry, Ilse Logie y Pablo Decock (coords.), *Imaginarios apocalípticos en la literatura hispanoamericana contemporánea* (pp. 11-32). Berna: Peter Lang.

Haraway, Donna J. ([2016] 2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Buenos Aires: connsóni.

Latour, Bruno. ([1991] 2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Locane, Jorge J. (2016). *Miradas locales en tiempos globales. Intervenciones literarias sobre la ciudad latinoamericana*. Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert.

- Monge, Emiliano. (2020). *Tejer la oscuridad*. México: Penguin Random House.
- Morton, Timothy. (2013). *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ortega, Julio. (2010). La alegoría del Apocalipsis en la literatura latinoamericana. En Geneviève Fabry, Ilse Logie y Pablo Decock (coords.), *Imaginarios apocalípticos en la literatura hispanoamericana contemporánea* (pp. 53-66). Berna: Peter Lang.
- Rutz, Christian et al. (2020). *COVID-19 Lockdown allows Researchers to Quantify the Effects of Human Activity on Wildlife*. *Nature, Ecology & Evolution*, (4), 1156-1159. <https://doi.org/10.1038/s41559-020-1237-z>
- Stewart, George R. (1949). *Earth Abides*. Nueva York: Random House.
- Weber, Eugen. (1999). *Apocalypses. Prophecies, Cults, and Millennial Beliefs through the Ages*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wilson, Mike. (2020). *Némesis*. Santiago de Chile: edición de autor.

