



EDOARDO BALLETTA

“SI VA E SI TORNA INSIEME”

*Pensar (más allá de) la catástrofe con Plop de R. Pinedo y Tejer la oscuridad de E. Monge**

ABSTRACT: The hypothesis of the present work is that contemporary dystopian and (post)apocalyptic imaginaries, beyond their *good intentions*, can become, unconsciously and paradoxically, instances of acceptance of the *status quo* and of the dominant model. Based on a reading of two recent Latin American novels (Rafael Pinedo's *Plop* and Emiliano Monge's *Tejer la oscuridad*), a critique of this imaginary is proposed by the analysis of the implicit cultural assumptions of this discourse. It is suggested that the representation of a post-apocalyptic society, based on the idea of a return to a primordial and natural barbarism of human beings, has clear origins in Western thought and that – in order to make the critical power of the eco-dystopian discourse effective – it would be useful to radically revise our imagery in a truly anti-evolutionary and anti-progressive perspective.

KEYWORDS: Post-apocalyptic Narratives; Dystopian Narratives; Rafael Pinedo; Emiliano Monge; Anti-evolutionism.

Expropriés de notre culture, dépouillés des valeurs dont nous étions épris –pureté de l'eau et de l'air, grâce de la nature, diversité des espèces animales et végétales– tous Indiens désormais, nous sommes en train de faire de nous-mêmes ce que nous avons fait aux autres.
Lévi-Strauss, *Saudades do Brasil*, pp. 18-19

... donde no hay poder, hay vida.
(Sara Hebe, A.C.A.B.)

* Quisiera agradecer a Ilaria Stefani y Marco Malvestio quienes me invitaron a presentar algunas de estas ideas en la conferencia “Oltre l’apocalisse. Immaginari comparati alla fine dell’umano” (Padua, 19 de abril de 2023); a Anna Boccuti y Emilia Perassi por sus lecturas; y, finalmente, a María Eugenia Kokaly al cuidado de quien este texto ha crecido gracias a sus aportes, diálogos y, sobretodo, *ejemplo*.

Introducción

“Si parte e si torna insieme”, podría traducirse al castellano como “nunca se deja a nadie atrás”; para montañeros y alpinistas, quizás este lema no sea desconocido: indica la necesidad –tanto mayor en situaciones que se presentan de diversas maneras como difíciles, complejas, críticas, riesgosas– de un movimiento de solidaridad, de apoyo mutuo. Esta misma frase se ha vuelto a escuchar desde hace ya varios años como eslogan del movimiento NO-TAV en Val di Susa¹. Y tal vez valga la pena comenzar desde allí si queremos dar alguna apariencia concreta a la palabra “catástrofe”, que no deberíamos ubicar en un lugar espacial o temporal otro, sino siempre aquí y ahora, como nos recuerda Benjamin huyendo del nazismo, en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia*. Como destacaron recientemente, entre otros, Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro (2019) en relación con los pueblos amerindios, la catástrofe no es algo inédito en la historia de la humanidad y estamos antes, mucho antes, del exterminio nazi: no es inédita, “ya ha sido” y no se puede maquillar de un sentido aurático o sagrado, lo que implícitamente la colocaría fuera de la historia y, por lo tanto, fuera de la política y, por lo tanto, fuera de la posibilidad de enfrentarnos a ella. Repetimos. La catástrofe es aquí y ahora:

Siempre debemos pensar y vivir como si estuviéramos en un período de profunda crisis social y ecológica. Como de hecho lo estamos. Debemos pensar y vivir como si estuviéramos en medio de la sexta gran extinción masiva, como si estuviéramos frente a la catástrofe climática, como si estuviéramos ante la amenaza inminente de un colapso de la biósfera. Como de hecho lo estamos. (Clark 2023, 9)²

En las líneas que siguen, el filósofo estadounidense hace referencia a la necesidad de salir del necro-ceno y entrar en el poeto-ceno, una nueva era de creatividad, para que “los poderes creativos de cada persona y de cada comunidad, ya sea humana o más que humana, sean liberados, junto con los poderes creativos de esa gran dispensadora de vida que es la Tierra” (10). La elección de los términos necro/poeto-ceno indica una clara conciencia del debate antropocénico y pos-humanista que no se profundiza en el libro, aunque se trate de cuestiones temáticamente centrales. Una elección que, por supuesto, es discutible. Yo veo aquí un deseo de superar (o preceder) el debate, no por

¹ El movimiento se opone a la construcción de una línea de ferrocarril trans-fronteriza de alta velocidad entre Italia y Francia cuyos costes ecológicos y sociales serían muchos mayores que los beneficios, puesto que en la región existe ya otra línea de ferrocarril; la bibliografía sobre esta lucha es enorme, destacamos acá sólo algunos: Luca Rastello y Andrea De Benedetti, *Binario Morto*, Chiarelettere, Milano, 2013; Wu Ming 1, *Un viaggio che non promettiamo breve: venticinque anni di lotte No Tav*, Einaudi, Torino 2016.

² Traducción propia del prólogo a la edición italiana ya que la edición original (Clark 2013) no tiene este texto.

consumismo intelectual, sino como un intento de encontrar vectores alternativos para la comprensión del hoy amenazado, en la convicción de que, como sostiene David Graeber, no sea necesaria tanto una “teoría alta” sino que deberíamos optar por una “teoría baja”: “a way of grappling with those real, immediate questions that emerge from a transformative Project” (Graeber 2004, 9).

Intentaré un experimento similar al de John P. Clark, a saber, leer la representación de lo catastrófico a partir de un marco teórico que prescinde de los *maîtres à penser* de la academia contemporánea³, tratando de destacar/descifrar, a través de dos casos que considero ejemplares, qué imaginarios solapados suponen estas narraciones y cómo la crítica, al no discutirlos, pueda caer en la adhesión a un *status quo* claramente neoliberal autoconvenciéndose de lo contrario.

Incomodidad y asombro

Lo anteriormente dicho surge de cierta incomodidad que siento ante la percepción de falsa conciencia hacia un campo que en la actualidad está viviendo un verdadero auge: la constelación de las narrativas ciencia-ficcionales, distópicas y (pos)apocalípticas. Esta falsa conciencia brota de la impresión de que estos espacios, más allá de nuestras *buenas intenciones*, puedan revelarse no como lugares creativos de crítica del presente, sino como *stress tests*, agentes de “acostumbramiento” que, bajo la pátina progresista de la crítica al

³ Me refiero al debate sobre pos-humano (Braidotti y Hlavajova 2018; Braidotti 2013; Haraway 2013), “climate fiction” (Goodbody y Johns-Putra 2019; Milner y Burgmann 2020; Johns-Putra y Sultzbach 2022) y Antropoceno (Latour 2015; Ghosh 2018; Trexler 2015; Haraway 2015; Vetlesen 2019) producido, mayoritariamente, en el contexto hegemónico de la academia estadounidense (o de las grandes editoriales universitarias globales) que muy a menudo deriva sus paradigmas de la *French Theory*. No es este el espacio en donde desarrollar una lectura puntual de estos/as autore/as; lo que me interesa destacar son las consecuencias que el poder auto-legitimador del contexto (y la visibilidad en las bases de datos académicas) produce en la configuración del debate mismo, a saber: 1) la posibilidad, por parte de estos/as autores/as, de desconocer *inocentemente* los aportes de intelectuales y culturas provenientes de otros medios geopolíticos, lo cual tiene como efecto el considerar aquellas ideas –las producidas en el contexto de la alta academia– como *novedosas* y, por ende, dignas de ser citadas; 2) a partir del prestigio ideológico que mana de estos lugares de producción el remitirse a ellos tiene un tal efecto de auto-legitimación que se corre el riesgo de que se mencionen acriticamente y sin profundizar en sus paradigmas epistemológicos y 3) a raíz de esto, se construyen discursos conformistas y despolitizados ya que funcionan como “fantasías ideológicas” (Žižek 2008); sobre las problemáticas relaciones entre pensamiento francés, *French Theory* estadounidense y desactivación política de la crítica desde una perspectiva marxista véase Cangiano (2024).

sistema vigente, no hacen más que indicarnos que no, no hay alternativas al realismo capitalista (Fisher 2009) y que, por lo tanto, este es el mejor de los mundos posibles⁴.

Incomodidad y asombro. El asombro que, como nos recuerda Benjamin, “no es filosófico”, deriva de algo que empezó a surgir al leer narraciones distópicas y/o pos-catastróficas así como, a la vez, los enfoques críticos utilizados para interpretarlas. La estructura narrativa de la mayoría de estas novelas –pero también películas, series– es bastante evidente y podría resumirse de la siguiente manera: después de una catástrofe en una determinada comunidad, el Estado entra en crisis y/o se disuelve. El grupo *regresa* (aquí la palabra es fundamental) a un estado de naturaleza que, *por ende*, precipita al grupo mismo a una barbarie primigenia en que indomables e indisciplinados seres humanos luchan para sobrevivir. Es llamativo que muchas lecturas tomen este paradigma como si fuera un hecho y no una representación que, en tanto tal, pueda estar sometida a crítica o por lo menos a revisión⁵. Más asombroso aún es que esta narrativa (y sus lecturas) surgiera de contextos teóricos y críticos que pretenden formular invectivas refinadas contra el capitalismo “eurocéntrico” y “depredador”. Me parece que lo que aquí se produce es, de hecho, un cortocircuito: la crítica al estado capitalista (legítima y, por supuesto, deseable) está aterrorizada por el colapso (aunque sea sólo virtual) de esa misma estructura socio-económica. Esto pondría al descubierto una *creencia* profundamente arraigada en la modernidad occidental, incluso en aquellos sectores de las izquierdas o del progresismo que, al menos en este sentido, albergan algunas dudas⁶.

Detengámonos un momento a reflexionar: ¿de qué premisas se deriva la afirmación de que el colapso del Estado lleva inevitablemente a una condición de barbarie primitiva, más o menos pronunciada? Y ¿qué consecuencias tiene? Las premisas lógicas son necesariamente que el moderno Estado capitalista es la mejor forma de organización social experimentada hasta ahora o, incluso, la mejor en absoluto, lo que nos lleva a pensar en el fin de la historia de Fukuyama (1992) y volvemos así a la cuestión planteada por Fisher sobre el “realismo capitalista” (Fisher 2009). Y esto está en contradicción tanto con el imaginario inicial de estas narraciones (ya que esta misma organización

⁴ En tal sentido, hay que mencionar los trabajos de Moylan (2000), Baccolini y Moylan (2003) y las tesis de Darko Suvin sobre la disneificación del imaginario utópico (2010).

⁵ Sahlins (2008) sostiene, de manera muy convincente, que la idea según la cual el ser humano sería esclavo de su ‘animalidad’ –cuyo presupuesto sería la antinomia occidental natura/cultura– sería ella misma un producto de la cultura (*infra*).

⁶ En mi opinión, en realidad, el “elefante en la habitación” es exactamente el progresismo: un paradigma de representación de la historia compartido, en Occidente, tanto por el pensamiento liberal como por las izquierdas social-demócratas; para una crítica no reaccionaria de la idea de progreso pueden consultarse: Christopher Lasch (1991), Jean-Claude Michéa (2017), Cornelius Castoriadis y Christopher Lasch (2012).

social la ha llevado al colapso) como con la sensibilidad crítica y política que pretendemos poner en juego cuando nos ocupamos de ello.

Propongo, y esta es mi tesis, que este pensamiento deriva de una teleología histórica que se basa en dos conceptos no idénticos, pero con fuertes y múltiples puntos de superposición: evolucionismo y progresismo⁷. Y las implicaciones lógicas sólo pueden ser dos: o el modelo social actual no es la causa de la catástrofe (lo cual va en contra del supuesto inicial) o no hay salida (lo cual hace inútil cualquier discurso posible, incluso la propia narración).

Apocalipsis y catástrofes en América

Se puede considerar la relación entre imaginarios apocalípticos y América Latina como una relación fundacional por distintas razones: por un lado, la conquista espiritual de América fue un discurso articulado sobre una visión mesiánica, que carga una doble caracterización del continente como paraíso perdido o, al contrario, espacio de degeneración. Por otro, desde una mirada socio-política, la historia de América Latina es una historia de catástrofes: la catástrofe del mundo amerindio (*pachakuti*) –un genocidio que llevó en un siglo a la desaparición del 90% de la población nativa– y, para llegar a la historia reciente, el ciclo de violencia ininterrumpida que la ha afectado desde la independencia hasta el día de hoy.⁸

La repercusión literaria de esto, como han destacado Fabry, Logie y Decock (2010), es que se puede trazar una historia de lo apocalíptico tocando gran parte de la literatura canónica del siglo XX: Leopoldo Marechal, Eduardo Mallea, Roberto Arlt, Ernesto Sábato, llegando también a "Apocalipsis de Solentiname", de Julio Cortázar; *La guerra del fin del mundo*, de Mario Vargas Llosa; *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez; *Cristóbal Nonato*, de Carlos Fuentes (Fabry, Logie, y Decock 2010). Y no sólo en la narrativa, sino también en la poesía (Binns 2010): Cardenal, Neruda, Huidobro y toda esa tradición de la poesía chilena del segundo siglo XX que, no casualmente, ha sido descrito como "poesía religioso-apocalíptica" por Iván Carrasco Muñoz (1989). Sería, finalmente, apropiado incluir en este panorama también los cantos aztecas de la Conquista (Portilla 1959).⁹ Como ya se habrá intuido, trazar un mapa de los avatares del

⁷ Un monumental (y, lamentablemente, inacabado) intento de superar la visión evolucionista y progresista de la historia puede leerse en Graeber y Wengrow (2021).

⁸ En este sentido, sería iluminador retomar las reflexiones de Lévi-Strauss en las cuales la catástrofe se articula precisamente sobre el nexo estructural entre el genocidio indígena, el exterminio nazi y la catástrofe ambiental (D'Onofrio 2019).

⁹ Como veremos, la selección de textos nahuas editada por Portilla es uno de los inter-textos que construye el complejo entramado de *Tejer la Oscuridad* de Emiliano Monge (2020).

discurso apocalíptico en las Américas sería una tarea que superaría las posibilidades de este trabajo. Mi interés, en cambio, está en un conjunto de novelas publicadas en los últimos veinte años que tienen como punto de partida no un apocalipsis alegorizado o el fin del mundo, sino el pos-catástrofe: lo que sucede después del fin (Berger 1999). Por un lado, este paradójico “después del fin” puede considerarse una reaparición fantasmagórica, un *re-enacting*, del ciclo dictaduras-crisis económicas que ha hegemonizado los últimos treinta años del siglo XX latinoamericano. Por otro, estas narrativas siguen una lógica y un imaginario más amplio, por no decir universal, interrogándose sobre las formas de vida de los supervivientes y la reconstrucción de un mundo nuevo (Reati 2006; Steimberg 2012; Skult 2013; Giuggia 2020a, 2020b). De ese *corpus* de novelas voy a trabajar sobre dos que construyen imaginarios casi especulares, *Plop* (Pinedo 2004) y *Tejer la oscuridad* (Monge 2020).

Plop de Rafael Pinedo

Plop, nombre del personaje principal, es la primera parte de una trilogía temática que, al menos según las intenciones del autor, tenía como denominador común la interrogante sobre “qué sucedería con la desaparición de la cultura” (Friera 2006). A través de un estilo significativamente paratáctico y seco, la novela narra la vida del anti-héroe epónimo, desde su nacimiento en el barro hasta el momento de su muerte, cuando, convertido en un tirano sanguinario, es asesinado por la comunidad que lo entierra vivo. El nombre que se le da proviene del ruido que hace su cuerpo al caer en el barro cuando nace y lo elige una de las ancianas que decide cuidarlo después de que la madre, que lo había dado a luz mientras caminaba, cayera en un estado catatónico y, por lo tanto, según la ley del grupo, fue “reciclada” es decir, sacrificada y sometida a canibalismo ya que, como bien destaca Steimberg “[e]l reciclado es el destino del inútil, del viejo, del débil, del enfermo; del que es, por su sola existencia, un obstáculo para la supervivencia del grupo” (Steimberg 2012, 132). Aunque no se sabe con exactitud cuál fue el evento catastrófico, desde las primeras páginas parece claro que fue algo ambiental: es un mundo contaminado donde casi nunca deja de llover y, valga la ironía, el agua, envenenada, no se puede recolectar una vez que cae al suelo. De algunos detalles se entiende que no ha pasado mucho tiempo desde la catástrofe, pero extrañamente, nadie tiene memoria del antes.¹⁰ Sólo los miembros mayores del grupo guardan algún recuerdo de la cultura anterior y únicamente la Vieja Goro conserva un libro de ciencias que lee de manera ritual

¹⁰ Especialmente en el capítulo titulado “El depósito” se relata que Plop descubre un lugar en que hay una enorme cantidad de bienes: por un lado, latas de comida aún comestibles –lo cual hace pensar que el derrumbe final de la *civilización* no debe haber ocurrido hace mucho– y, por otro, productos “cuya utilidad no podía imaginar” (Pinedo 2004, cap. El depósito).

como si fuese un texto sagrado (y, en términos simbólicos, lo es, siendo el último signo de civilización).

Como mencioné, la narración, que imita los modos de la epopeya y del nacimiento mítico del héroe (“Dicen”...), se desarrolla de manera circular: el primer capítulo es un ‘Prólogo’ en el que nos encontramos al final del relato, con Plop arrojado a un pozo profundo, esperando la muerte. El resto de la novela consiste en capítulos cortos que, al narrar el crecimiento del protagonista y su ascenso social, describen simultáneamente el mundo pos-catastrófico: un entorno extremadamente amenazador y una comunidad donde la supervivencia es la única preocupación; pero la supervivencia –que resuena cada vez en el saludo que se intercambian hombres y mujeres: “Acá se sobrevive” (Pinedo 2004)– se sustenta en la sola lógica del más fuerte, del más apto. Por eso la madre da a luz de pie, mientras migran de un lugar a otro, por eso los enfermos son “reciclados”. A esto se suma una estructura social altamente jerarquizada y cruel y una serie de ritos y tabúes a primera vista incomprensibles.

Después de esta breve descripción de la novela, veamos cuáles han sido las interpretaciones críticas que, en general, se mueven en un arco entre lecturas fuertemente contextualistas (Zimmer 2013; Kurlat-Ares 2016) y otras que, aun considerando la presencia de unos referentes locales, ven en *Plop* unas inquietudes más universales (Reati 2013; Giuggia 2020a, 2020b; Catalin 2020). Entre las primeras es posible destacar un punto de vista común, ya que ambos críticos leen la novela de Pinedo en el marco de los avatares y reapariciones de la antinomia decimonónica civilización/barbarie. Zimmer, ya desde el título (“Barbarism in the muck of the present: Dystopia and the Postapocalyptic from Pinedo to Sarmiento”) lee la novela como una rearticulación del discurso de Sarmiento considerando que “if Sarmiento, in 1845, writes his version of civilization's last battle, Pinedo is interested in taking the failure of that battle as his starting point” (Zimmer 2013, 138); por otra parte, Kurlat-Ares afirma que “the tribalism of *Plop* is the implosion of positivist liberal aspirations that announced the fate of humanity as a form of evolution. Here history falls into a morass” (2016, 432), suponiendo que el texto sería una alegorización del “populismo kirchnerista” (435). En ambos casos, el tan polémico paradigma sarmentino de evidente cuño positivista, no parece estar sometido a crítica y las reflexiones establecen un nexo causal entre el derrumbe del proyecto positivista-liberal y el barbarismo. Por otro lado, Catalin (2020), Reati (2013) y Giuggia (2020a, 2020b) tienden a dar espacio a una lectura menos localista, desarrollando, principalmente, una reflexión sobre el arcaísmo y el tribalismo de la sociedad pos-catastrófica. Volveremos a esto, pero primero me interesa ver algunas de las ideas expresadas por el autor en una de las pocas entrevistas concedidas antes de su prematura muerte (Friera 2006). El discurso gira esencialmente en torno a dos cuestiones: la voluntad por parte de Pinedo de reflexionar sobre lo que él define “destrucción de la cultura” y crear una narración cuyo pivote sea el problema de la supervivencia:

La historia es cruel, también la situación; mi idea guía fue quitar todo y dejar solo “la supervivencia”, luego agregué los ritos, las estructuras jerárquicas y los tabúes. A través de la antropología, intenté llegar a los componentes más elementales y solo agregué lo que era funcional para la historia para que fuera verosímil, de modo que tuviera una estructura antropológica coherente.... Me di cuenta de que no había nada más que ritos o, quizás peor, no había nada detrás de la cultura humana... solo patrones de supervivencia (Frieria 2006, s.p.)

La cuestión que surge, y que es una consecuencia directa de lo que acabo de señalar, es crear una narrativa antropológicamente coherente. Se percibe acá una fricción entre las intenciones y su conexión con el discurso antropológico. El experimento especulativo de imaginar un mundo en el que la cultura ha sido destruida, con todos los límites del caso, podría resultar interesante, pero entramos en el campo de la *fanta-antropología* o como bien afirma Reati –tomando prestado un concepto desarrollado por J. J. Saer– una *antropología especulativa* (Reati 2013, 36). Disiento, en cambio, de Reati en lo que atañe a los contenidos de esta *antropología especulativa* que “[a]rroja luz sobre la *naturaleza humana* en general” (*ibid.*; énfasis propio). Sin duda, como vimos, esta es la hipótesis de Pinedo, sin embargo, me pregunto, ¿será realmente así?, ¿tiene sentido hoy pensar en algo como una *naturaleza humana* sobre todo si nos colocamos en el campo de la antropología?, ¿no sería más adecuado, como lo hace Sahlins, pensar que la “[i]dea that we are involuntary servants of our animal dispositions is an illusion - also originating in the culture”? (2008, 2). El concepto, sigue, sería el resultado de una metafísica del orden típicamente occidental, ya que se funda sobre una antinomia del folklore y que, al contrario, otras (muchas) culturas consideran que “beasts are basically human rather than humans basically beasts” (*ibid.*).

La idea de que exista una *naturaleza humana* “bestial” sería el resultado, entonces, de un conjunto de *creencias* muy en boga hoy tales como el determinismo genético (egoísmo competitivo), económico (*rational choice*) y conformaría el presupuesto teórico de otras disciplinas (psicología evolutiva, sociobiología, etc.) que conciben sus modelos hermenéuticos a partir del concepto de *gen egoísta* (Sahlins 2008)¹¹; estas ideas, concluye Sahlins, indicarían que “[o]blivious to history and cultural diversity, these enthusiasts of evolutionary egoism fail to recognize the classic bourgeois subject in their portrait of so-called human nature” (*ibid.*).

¹¹ Sahlins no menciona autores ni ofrece referencias bibliográficas al respecto quizás por la increíble difusión de estas ideas; no obstante sobre sociobiología y psicología evolutiva pueden consultarse Wilson (Wilson 1975; 1978) y Dawkins (1976); las críticas a estos proyectos se deben básicamente al exceso de determinismo biológico que no consideraría los aportes de la dimensión cultural y a sus consecuencias en lo político (Kitcher 1985; Science for the People. Sociobiology Study Group 1976); una nueva ola de difusión de estos temas, ya abiertamente conservadora, aparece hacia finales del siglo pasado (Fukuyama 1999; Arnhart 1998; Pinker 2002).

Al volver a la entrevista de Pinedo, lo problemático es la explicitación de un nexo causal entre la idea-límite de “destrucción de la cultura” y una coherencia antropológica, su verosimilitud: se puede, quizás, fantasear sobre un mundo en que la cultura haya desaparecido a través de una sensibilidad antropológica, pero sería imposible apoyarse en datos etnográficos reales para sustentar la hipótesis ya que, si no hay cultura, ¿podría haber antropología? No es lo mismo imaginar qué pasaría en un mundo en que, por ejemplo, el concepto mismo de familia ha desaparecido, que tratar de anclar esta especulación a un dato antropológico.¹² Sin embargo, este no es el punto, y sería ciertamente inútil juzgar las intenciones y reducir la lectura de una novela a su “corrección” antropológica. Creo, no obstante, que la cuestión debe plantearse al menos en estos términos: el imaginario en el que se basa la novela está más endeudado (si esta es la única interpretación, pero quizás no lo sea) con el pensamiento hobbesiano, el positivismo, el evolucionismo y el darwinismo social, que con la antropología moderna y este mismo imaginario se encuentra utilizado, a menudo inconscientemente, como marco interpretativo también por parte de los críticos. Sólo para ofrecer algunos ejemplos, Fernando Reati escribe que “la destrucción de la cultura nos lleva al salvajismo” (2013, 32), que la novela “arroja luz sobre la naturaleza humana en general” (36); Molle (2005, 25) reseña el texto afirmando que “viaja a los orígenes de la ley y la prohibición, es decir, al origen de la cultura”. Zac Zimmer (2013), como vimos, refiriéndose a una posible comparación con el *Facundo* de Sarmiento, escribe que donde este narra la batalla entre civilización y barbarie, Pinedo considera la derrota como punto de partida. En la misma línea, Kurlat-Ares escribe que “[b]arbarism is a function of a conscious choice of political survival and utilitarianism (2016, 439). La crítica estadounidense afirma también que “governed by acrary for the remains of the former civilization can be utterly dangerous” (438) y finaliza: “the novel makes clear that the disappearance of the State generates atavism” (440)¹³. Steimberg, por su parte, sostiene que “la civilización de las ruinas de Plop [sería una sociedad] de cazadores-recolectores (2012, 132) y que en este combate cotidiano sería “coherente que la organización interna del grupo de Plop sea heredera de estructuras militares y policiales” (133).

¿Cuál es el punto común de estas afirmaciones? Hacen referencia a un lenguaje y a una serie de “tropos” antropológicos. Pero ¿cómo lo hacen? Esencialmente, partiendo de

¹² Esta es una de las operaciones que cumple el autor en la novela (Pinedo 2004, cap. “Los Raros”).

¹³ A pesar de que sabemos de una entrevista (Alonso 2004) que la primera idea de la novela fue concebida en 1997, es muy probable que se haya terminado al calor de la crisis argentina de 2001 y de las consiguientes revueltas callejeras; si fuera así ¿el barbarismo de *Plop* podría leerse como un avatar de las revueltas o del naciente kirchnerismo? Creo que sería más interesante contrastarlo con el intento de crear dimensiones socio-económicas alternativas, solidarias y de mutuo apoyo como fábricas socializadas, comedores populares etc.. Ver, al respecto, Schwartz (Schwartz 2017), Vitali Bernardi & Brown (2022) y Dinerstein & Deneulin (2012) (agradezco las sugerencias a los/as anónimos/as revisores/as).

una *vulgata*, de un imaginario que no encuentra correspondencia en gran parte del pensamiento antropológico mismo¹⁴. O no será, como afirma acertadamente Catalin, que “[o]bservar al hombre sobreviviendo, ¿nos obliga simplemente a contemplar una acumulación de características que vuelve, por la negativa, a dar una definición de lo humano como realización de una esencia y que nos ata a una temporalidad regresiva dominada por la dicotomía civilización-selvajismo?” (2020, 132).

En su reciente ensayo, Graeber & Wengrow (2021) han demostrado, con una increíble cantidad de fuentes y documentos, cómo estas ideas son principalmente fruto de un prejuicio occidental moderno; pero, a su vez, Marshall Sahlins (2008) ya había señalado cómo la idea de una naturaleza humana originalmente oscura y “que hay que controlar” es producto de una tradición que va desde Tucídides hasta Hobbes. Se podría dibujar una historia más extensa: M. Mauss (2012), uno de los padres de la antropología moderna, por ejemplo, con su ensayo sobre el don, abre una ventana importante para la antropología política al afirmar que el don y las diversas formas de consumo/destrucción simbólica de la riqueza no eran más que instancias autoconscientes que muchas comunidades “arcaicas” utilizaron para evitar el peligro de la acumulación de riqueza y el posible y consecuente desarrollo de formas jerárquicas y/o estatales. Este mismo discurso será luego profundizado especialmente por Pierre Clastres, discípulo de Lévi-Strauss, en *La société contre l'état* (Clastres 1974) y *Archéologie de la violence* (Clastres 1999 [1976]).

En resumen, me parece importante destacar, en este tipo de lectura, algunos elementos que enfatiza el mismo Pinedo, a saber: una *concepción de la historia y del tiempo* (como progreso), una *concepción del ser humano* (como ser violento por su naturaleza íntima), una *concepción de la organización social* (con el Estado como cumbre de civilización y regulador de la violencia). En cuanto al primer punto (concepción de la historia), hemos dicho que el ser humano, con el colapso del Estado, vuelve a un estado salvaje, a un estado de naturaleza. La primera pregunta que surge es entonces qué sentido tiene adoptar semejante concepción regresiva de la historia cuando el planteo de la novela funcionaría igualmente sin adecuarse a este paradigma, centrándose simplemente en la representación del género humano en condiciones específicas de supervivencia. Lo que aquí está en juego es una visión progresiva (¿*progresista*?) y evolucionista de la historia en la que la relación entre naturaleza y cultura no es una imbricación de complementariedad, sino una diferencia cualitativa que nos recuerda los estadios de civilización del positivismo. Siguiendo este razonamiento, la destrucción de la cultura remite a la naturaleza y, como veremos, la naturaleza nos lleva a la barbarie, lo cual no es

¹⁴ Junto con el de la violencia, otro elemento de esta *vulgata* evolucionista sobre las sociedades *arcaicas* sería el de la extrema pobreza aunque las evidencias antropológicas y arqueológicas indiquen que no es así (Sahlins 2017; Scott 2017; Graeber y Wengrow 2021).

una implicación lógica sino el resultado de un determinado posicionamiento ideológico. En cuanto al segundo elemento, la concepción de lo humano, el asunto no es tanto destacar un exceso de universalismo (implícito y tal vez no fácilmente eliminable en este tipo de narrativas), sino poner en tela de juicio una segunda creencia: aun admitiendo un estado de naturaleza originario, ¿cómo sería posible sostener que esto –necesariamente– signifique barbarie, violencia, dominación? Finalmente, sobre el tercer punto (una concepción de la organización social), volvemos al evolucionismo: a la vez que hay un tiempo que fluye de manera lineal hacia un fin, permanece la arrogante afirmación de que el sujeto de esta temporalidad es el ser humano, no sólo varón, blanco y occidental sino también contemporáneo, que se auto-denomina como único sujeto políticamente autoconsciente. La barbarie, como hemos leído en las palabras de Kurlat-Ares, sería la única opción, una “elección política consciente” (Kurlat-Ares 2016, 339).

Sospecho, al contrario, que si elimináramos estas *creencias* podríamos leer otra historia en *Plop*. Estructuralmente uno de los primeros elementos que descubrimos sobre el mundo de *Plop* es que en la llanura donde vive el grupo, existen varias comunidades y que lo que leemos “era la forma de supervivencia que se había dado en el Grupo. En otros había formas sociales de todo tipo. Cada uno armaba la estructura que podía. Para sobrevivir” (Pinedo 2004, cap. “El nacimiento”). Además, aun suponiendo que tenga sentido seguir hablando de *egoísmo competitivo*, este no es el valor protagónico del relato. Una parte importante del texto está dedicada a contar la amistad entre Plop, el Urso y la Tini, una relación de solidaridad y apoyo mutuo (el Urso y la Tini incluso llevarán consigo a un bebé, lo mismo que hizo la Vieja Goro con Plop para que sobreviviera). Cuando las pretensiones despóticas de Plop están casi en su límite máximo, será el propio protagonista quien mandará matar a sus amigos; pero, incluso en ese momento, los dos no traicionan la ética solidaria que los ha guiado hasta ese punto: Plop les pide, para castigarlos, que luchen entre ellos para sobrevivir, pero ambos se niegan, dejándose matar. Finalmente, una última idea, la más importante a mi juicio: la novela, sabemos, tiene una estructura circular en la que la parte central es un largo *flashback* de la vida del protagonista, pero que el inicio y el final coinciden, mostrándonos a Plop en un pozo, próximo a la muerte. El prólogo se cierra con estas palabras: “Todo el esfuerzo es para este momento, para llegar, para poder finalmente morir” (Pinedo 2004, cap. “El prólogo”). Junto a él también serán castigados los miembros de la “Secta”, el grupo de fieles con quienes se dedicó a las peores crueldades. Plop, más que una encarnación de la barbarie, se parece al capitán Kurz: una ambivalencia oscura que encuentra consuelo sólo en la auto-destrucción final sugerida en el Epílogo. Gracias a la imagen del barro (“todo era barro, no había nada más que barro...”; Pinedo 2004, cap. “El epílogo”) que podemos considerar como una isotopía fundante, se abre otra lectura del relato: una pulsión de muerte que sostendría el discurso de este poder absoluto abriendo paso a “utopian traces within the social order they describe to make room for hope” (Moylan 2000, 268).

Tejer la oscuridad de Emiliano Monge

Recuérdalo y no olvides recordárselo a los otros: avanzar convencidos siempre de que un mundo nos aguarda.
Monge 2020, 87

A partir de esta esperanza podemos pasar al otro texto, *Tejer la oscuridad* del mexicano Emiliano Monge (2020). El relato empieza en el año 2029 cuando una catástrofe, que imaginamos de dimensiones cósmicas, ha puesto a prueba la vida en el planeta, desencadenando una ola de calor mortal que sigue produciendo consecuencias terribles y, quizás, inesperadas: en el mundo imaginado por Monge, de hecho, el calentamiento no implica la desaparición del género humano, sino su *duplicación*. De esto surge una guerra global entre los *originales* y los *duplicados* que está llevando el mundo al colapso. Sólo un pequeño número de niños (los *individidos*) parece inmune a la duplicación y son, por ello, acogidos y “protegidos” en un orfanato, pero de alguna manera también tratados como *conejillos de indias* para comprender el proceso bioquímico que impide la duplicación. Estos niños son, por lo tanto, *la puesta en juego*, atrapados entre el nuevo gobierno que quiere estudiarlos por un lado y, por el otro, por los *duplicados* que quieren destruirlos para evitar que el proceso se termine. Con un salto al 2033, leemos que la guerra parece haber llegado a su punto final: la ciudad está sitiada y, a raíz de esto, dos de los tutores del orfanato permiten que los niños huyan para que puedan salvarse y dirigirse hacia un “mundo nuevo”.

Esta es, en resumen, la historia, pero hay otros elementos que merecen ser destacados: la estructura, los paratextos e intertextos y, finalmente, los narradores.

La novela está dividida en tres partes: “urdimbre”, “trama” y “malla”. Cada sección tiene varios capítulos titulados de forma distinta: en la primera parte, cada capítulo tiene un título y una fecha (por ejemplo, “Tres Regalos (Agosto, 2029)”); en la segunda, en cambio, tenemos una numeración progresiva y un par de cifras que son las coordenadas del recorrido migratorio hacia la tierra prometida (“Uno (18.728 / -98.329)”) y, en la última parte, los capítulos indican el nombre del subgrupo etario de la comunidad que se formó durante la migración (“los medianos”, “los más viejos”, “los más chicos”) que se alternan en la narración.

En relación con el paratexto, encontramos dos epígrafes y una Advertencia (antes de la primera parte) y otro epígrafe en cada otra parte. Al final, una “Nota” y un mapa en el que se indican las “coordenadas” del recorrido migratorio. Veamos, ahora, cómo funciona este complejo sistema para- e inter-textual, empezando por los epígrafes. El segundo, que aquí nos interesa menos, son las palabras de una controvertida tutora de un

orfanato privado (Rosa Verduzco)¹⁵. La primera, en cambio más interesante, es tomada de la novela *The Left Hand of Darkness* (1969) de Ursula K. Le Guin (2019): "La luz es la mano izquierda de la oscuridad, y la oscuridad es la mano derecha de la luz. Dos son uno, vida y muerte". La Advertencia, por otra parte, nos habla de los *quipu*, escritura incaica basada en un sistema de nudos. Hasta hace poco considerados sólo como un sistema para registrar números, se descubrió recientemente que los *quipus* son una forma de "escritura multisensorial, multidimensional y multitemporal, capaz de preservar las complejas y extremadamente ricas narraciones de la cultura inca" (Monge 2020, 11). Finalmente, los epígrafes de las tres partes son tomados del *Popol Vuh*, del *Chilam Balam* y de *La visión de los vencidos. Relatos indígenas de la Conquista* (Portilla 1959): los dos primeros libros recopilan algunos fragmentos de la cultura maya precolombina, el tercero, por su parte, una serie de testimonios aztecas sobre la Conquista. Llegamos así, indirectamente, a la "Nota final" que destaca una densa red de correspondencias intertextuales: en la novela, las partes en cursiva pertenecen a *La visión de los vencidos* o a la *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, mientras que –entre comillas– encontramos citas provenientes precisamente del *Popol Vuh*, del *Chilam Balam* y de la *Historia de las cosas de la Nueva España* de Bernardino de Sahagún.

Con respecto a los narradores, son unos ochenta personajes que se alternan a lo largo del relato y que hacen de *Tejer la oscuridad* una novela decididamente compleja. A partir de estos mínimos detalles de superficie, se puede afirmar que el imaginario propuesto por Emiliano Monge es distinto, aunque surja de un supuesto casi idéntico al de la novela de Rafael Pinedo. La catástrofe, en ambas novelas, tiene consecuencias parecidas. En primer lugar, también en *Tejer la oscuridad*, surge una nueva estructura de poder ("El Consejo") evidentemente autoritario, aunque no tribal o tan violento como el de *Plop*. La escasez de recursos es tematizada de forma parecida: al contrario que en *Plop* (donde no para de llover y el agua está contaminada), en el mundo creado por Monge el problema es la sequía, pero el resultado es el mismo, el acceso al agua es tan limitado que para limpiar el *bulto* –un objeto sagrado para la comunidad del orfanato, *infra*– sólo se puede usar el sudor "que Ligio recolecta de cada uno de nosotros a la hora en que el calor es inaguantable" (Monge 2020, 42). Violencia y conflictividad son también constantes a lo largo de toda la novela, así como el sacrificio de los más débiles, el olvido de ciertas técnicas¹⁶ y la necesidad de recrear ciertos rituales colectivos. Lo que, en cambio, es

¹⁵ Conocida con el apodo de Mama Rosa, Rosa del Carmen Verduzco fue la gestora de un orfanato que estuvo al centro de un escándalo sobre abusos y violencias infantiles.

¹⁶ Durante la gran migración, en la segunda parte, se hace referencia a cómo se descubrió "otra vez el fuego" (Monge 2020, 105) y, poco después se mencionan "esos tubos, a los que Juana me explicó que le decían binoculares" (*ibid.*).

radicalmente distinto son los modos de la narración: la violencia nunca se exhibe como crueldad gratuita o como demostración de poder y los rituales, aun cuando son cruentos, sirven para construir un sentido de lo sagrado; por ejemplo, en la segunda parte, cuando el lector asiste al sacrificio de un preso de guerra –una clara referencia al sacrificio ritual azteca–, termina con un ritual orgiástico que termina uniendo a dos grupos de sobrevivientes que acababan de encontrarse en la desolación: “cada grupo ofreció sus hongos y muy pronto estuvimos desnudos, mezclándonos, tocándonos, penetrándonos y siendo penetrados” (130). Poco después, la escena se repite explicitando aún más el vínculo entre el éxtasis y la creación de una *condividualidad*¹⁷: “[f]uimos abrazados por el éxtasis, el estremecimiento y el trance tras el cual, después de haber estado cado uno dentro, en el fondo mismo de sí mismo, Ayal, salimos otra vez, para entrar en lo más hondo de los otros y volvernos uno juntos” (140).

El valor en *Tejer...* radica, por lo tanto, en la reconstrucción de una colectividad y esta operación es llevada a cabo sin caer en mitos idealizantes, sino destacando la complejidad del mismo proceso de reconstrucción de una comunidad basada en principios solidarios y anti-jerárquicos. De hecho, la novela se abre con un momento de conflictividad que se convierte en rebelión: Laudo, uno de los jefes del orfanato junto a Madre, se ha peleado con esta última y decide dejar ese lugar tan estratégico para el Consejo ofreciéndole a Laya, una de las chicas, una sorpresa que se convertirá en el elemento de fundación de la futura comunidad: “Esa sorpresa eran tres regalos: un estuche de lápices, este libro en el que por primera vez escribo y un pequeño bulto hecho de lana, plumas y conchas, blanco como un colmillo y suave como la piel de los chicos. Cuando puso el bulto entre mis manos, Laudo me contó que también a él se lo habían regalado” (17).

El cuaderno-libro y el *bulto* remiten a dos temporalidades distintas pero complementarias: el primero le servirá al grupo para registrar su pasado en tanto que el *bulto* reenvía al futuro, al mundo nuevo profetizado. De hecho, el *bulto* es, antes, comparado a una crisálida, “una mariposa negra, polvorienta y hermosa” (63) para luego, cuando se abra gracias al sacrificio de Ayal –hija de Laya–, dejar salir un cuervo negro que indica al grupo el camino para llegar al mundo nuevo¹⁸. Por otra parte, con respecto al libro, es interesante destacar que Laya, si en un primer momento lo guarda para sí, luego se dará cuenta que quiere que “sea el libro de todos” (23): a partir de ese momento funcionará como archivo de una memoria colectiva *por venir*: todos se turnan para registrar los eventos y ofrecer, explícitamente, una versión plural de la memoria que crea un *nosotros*. Ana –otra de las huérfanas– escribe: “¡Contando mi recuerdo más primero, seré uno de nosotros y ayudaré a hacer nosotros!” (51). Cabe destacar que ese *nosotros*

¹⁷ Ver al respecto Remotti (2021).

¹⁸ Paradójicamente, cuando el grupo llega a esa tierra supuestamente prometida, “los medianos” se convencen de que han sido engañados y que esta no es el mundo nuevo (Monge 2020, 177).

se expandirá a lo largo de la novela. En primer lugar, cuando los personajes ya no escriban sus propias memorias sino una “memoria compartida” (69) como escribe una huérfana sin nombre ni recuerdos personales: “no soy una uno. Soy una nosotros” (*ibid.*). Ya en la segunda parte, esa marca de identidad se ampliará hasta disolverse en el otro: “Y como ellos son también nosotros, nosotros, que somos ellos” (131).

Esta metáfora “comunitarista” también está presente en la estructura del texto, donde el tejido (la sociedad) es el resultado del entrelazamiento de trama y urdimbre. La asamblea, no sin problemas ni contradicciones, es el lugar donde construir, juntos, la sociedad futura por medio de prácticas consensuadas. La temporalidad del relato, al contrario de lo que pasa en *Plop*, no es fija ni regresiva: hay cambios en la condición de la sociedad y la catástrofe no está representada como el retorno de un arcaico y violento *reprimido*. La intertextualidad, con los mitos mayas y las historias catastróficas de la Conquista, por otra parte, tiene una pluralidad de funciones. En particular me interesa destacar algunas. A nivel narrativo, la intertextualidad posibilita recrear imágenes evocadoras de aquella dimensión mítico-mesiánica que es una de las tonalidades de la novela¹⁹. Además, estas citas establecen una relación de continuidad con el pasado y, al hacerlo, evocan la temporalidad cíclica de muchas culturas amerindias, hecha de momentos de creación y sucesiva destrucción del mundo²⁰. Esto permite socavar una temporalidad progresiva en la cual los únicos movimientos posibles son avanzar (y, por lo tanto, ver el futuro como realización de las causas del presente) y retroceder (y, por ende, considerar el pasado como un fracaso radical de las promesas del presente). Esta visión del tiempo recuerda el concepto andino de *pachakuti* que podría traducirse como “retorno del espacio-tiempo” o “renovación”, “revolución”, “catástrofe”. Silvia Rivera Cusicanqui emplea este concepto en su lectura de las revueltas indigenistas y nos permite entender que esta temporalidad no sitúa a la cultura andina en una compulsión de repetición sino que, al contrario, inscribe lo que para nosotros, los europeos, es el presente en un pasado fundacional pero no determinista, a saber: “la insurgencia de un pasado y un futuro, que puede culminar en catástrofe o en renovación” (Rivera Cusicanqui 2010, 8). Con esto llegamos también a la referencia del comienzo a los *quipus* considerados como escritura multisensorial y multidimensional. La escritura es, tal vez, la isotopía que nos interesa: es el lugar de un pasado (los textos precolombinos que el grupo se lleva consigo desde el orfanato) que se reactiva en un presente (la escritura

¹⁹ Dichos elementos intertextuales no interrumpen la lectura ya que, a pesar de estar en itálicas o entre comillas, sólo en la nota final se indica la procedencia intertextual de algunas partes a pesar de que el lector sabe, desde el comienzo, que estos son los libros que el grupo se lleva consigo cuando huye del orfanato.

²⁰ Es importante destacar que, ya hacia el final de la novela, se mencionará por primera vez a un personaje cuyo nombre –Ollín– remite al *nahui ollín* (“cuatro movimiento”) de los nahuas cuyo significado simbólico hace referencia a la última creación del mundo.

colectiva) en busca de un futuro como promesa de una renovación total: la nueva “escritura-lengua” que se presenta a los niños es la superación del aquí-ahora y, al igual que los *quipus*, es multisensorial y multidimensional, símbolo de la regeneración.

Conclusiones

Gracias a la lectura de *Plop* y *Tejer la oscuridad* hemos podido observar dos formas diferentes de representar la pos-catástrofe que, sin embargo, se apoyan en algunos núcleos comunes que ofrecen perspectivas divergentes: por un lado, ambos textos abren la pregunta sobre la supervivencia y, por el otro, implican una reflexión sobre los tiempos de la catástrofe.

La interrogante más pertinente al respecto atañe no sólo al cómo se representa hoy la catástrofe, sino también de qué manera la literatura, el pensamiento, el imaginario, pueden constituir una línea real de salida, de fuga de lo que ya parece ser un destino determinado. Probablemente, se trate de llevar a cabo una revisión total de nuestro *estar en el mundo* que tenga su motor en la imaginación, no como una fantasía inútil y vaga, sino como capacidad de resolución de problemas y construcción de mundos posibles, una práctica que pueda dirigirse en cualquier dirección, hacia el pasado y hacia el futuro, hacia los espacios-otros de esas civilizaciones que Europa y Estados Unidos han relegado a la categoría de humanidad “menor” y hacia el mundo de las personas no humanas. Se trataría, en primer lugar, de dismantlar esa idea que ve al hombre blanco y jerárquicamente organizado en un Estado como la cumbre de la civilización (cuando en realidad es el problema) y que, etnocéntrica y paradójicamente, considera a su “antepasado” (el indígena, el salvaje) como *naturalmente* incapaz de elecciones autoconscientes. Es necesario poner fin a los últimos vestigios del evolucionismo que nos impide encontrar, incluso en el pasado, posibles indicios de un camino diferente ya que esta visión progresiva traza una dirección y determina, como bien ha señalado recientemente Žižek (2023), un callejón sin salida: siguiendo un concepto desarrollado por Dupuy (2012), el filósofo esloveno nos insta a elaborar una nueva noción de tiempo (¿y no es eso lo que hace la comunidad de *Tejer la Oscuridad*?) a través de la pareja conceptual futuro/porvenir, entendiendo el primero como plena actualización de las tendencias del presente hacia un “punto fijo” (la catástrofe) y el porvenir como posible alternativa:

[T]he future is causally produced by our acts in the past, while the way we act is determined by our anticipation of the future and our reaction to this anticipation.

We should first perceive the catastrophe as our fate, as unavoidable, and then, projecting ourselves into it, adopting its standpoint, we should retroactively insert into its past (the past of the future)

counterfactual possibilities (“If we were to do that and that, the catastrophe we are in now would not have occurred!”) on which we can act today. (Žižek 2023, s.p.)

Es la misma operación que el antropólogo italiano Matteo Meschiari describe cuando, al reflexionar sobre la película *Tenet* de Christopher Nolan, habla de un presente bajo ataque del futuro, indicando con esta idea no un acto mágico, sino una instancia de *reverse engineering*:

il presente non va visto come una conseguenza del passato ma come un *attacco da parte del futuro*. Anti-intuitivo, certo, ma è l'unica possibilità per lasciare aperta una possibilità: se il presente è una conseguenza del passato e il futuro è ipotecato, allora non c'è più niente da fare; se invece il presente è un terreno invaso da un futuro catastrofico, allora resta un piccolo margine di azione per contrastarlo. (Meschiari 2021, 79–80)

¿El futuro será un desierto con seres humanos luchando por la supervivencia? Puede ser, si seguimos imaginando la deprimente historia cocinada por Hobbes hace algunos siglos, porque, al prefigurar al enemigo en todas partes, reaccionaremos consecuentemente (este es el argumento de Žižek). Sin embargo, podemos tratar de entender si esta historia es verdadera y quizás descubriríamos que, si lo fue, lo fue sólo por un pequeño fragmento de nuestra historia en un pequeño rincón del mundo. Y que, además, hay otras alternativas que han sido y son practicadas en otros tiempos y lugares: “inventar una mitología adecuada al presente” (Danowski y Viveiros de Castro 2019, 30) o elegir cosmologías alternativas, como sugiere Meschiari (2021).

Concluyo, retomando el inicio, con una esperanza. Clark escribe:

Debemos pensar y vivir como si estuviéramos en medio de la sexta gran extinción masiva, como si estuviéramos frente a la catástrofe climática, como si estuviéramos ante la amenaza inminente de un colapso de la biósfera. Como de hecho lo estamos. (Clark 2023, 9)

Y continúa así:

Ahora sabemos que la *arché*, el principio y la práctica del dominio, ha fallado en todos los niveles en que se ha afirmado, desde lo personal hasta lo social, desde lo ecológico hasta lo geológico. Ha llegado el momento de recrearnos a nosotros mismos y a nuestras comunidades a través de la práctica de la *an-arché*, del no dominio, es decir, del apoyo mutuo entre todos los seres vivos. (*Id.*, 10)

REFERENCIAS

- ALONSO, A. 2004. “Entrevista a Rafael Pinedo.” *Axxon* 136 (marzo). <<http://axxon.com.ar/not/136/c-1360035.html>>.
- ARNHART, L. 1998. *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*. SUNY Press.
- BACCOLINI, R., MOYLAN, T. (eds.). 2003. *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination*. New York: Routledge.
- BERGER, J. 1999. *After the End: Representations of Post-Apocalypse*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BINNS, N. 2010. “Niall Binns Una tierra cada vez más baldía. La evolución del imaginario apocalíptico en la poesía hispanoamericana del Siglo XX.” En *Los imaginarios apocalípticos en la literatura hispanoamericana contemporánea*, editado por Geneviève Fabry, Ilse Logie, y Pablo Decock. Oxford: Peter Lang.
- BRAIDOTTI, R. 2013. *The posthuman*. Cambridge; Malden: Polity Press.
- BRAIDOTTI, R., HLAVAJOVA, M. (eds.). 2018. *Posthuman Glossary*. London: Bloomsbury Academic.
- CANGIANO, M. 2024. *Guerre culturali e neoliberalismo*. Milano: nottetempo.
- CARRASCO MUÑOZ, I. 1989. “Poesía chilena de la última década (1977-1987).” *Revista Chilena de Literatura* 33: 31–46.
- CASTORIADIS, C., LASCH, C. 2012. *La culture de l'égoïsme*. Editado por Jean-Claude Michéa. Paris: Climats.
- CATALIN, M. 2020. “Vidas más allá de la abyección: los imaginarios para después del final de Rafael Pinedo.” *HeLix-Dossiers zur romanischen Literaturwissenschaft* 14/2: 130–49.
- CECILIA DINERSTEIN, A., DENEULIN, S. 2012. “Hope Movements: Naming Mobilization in a Post-Development World.” *Development and Change* 43/2: 585–602. <<https://doi.org/10.1111/j.1467-7660.2012.01765.x>>.
- CLARK, J.P. 2013. *The Impossible Community: Realizing Communitarian Anarchism*. New York, NY: Bloomsbury Academic.
- . 2023. *Dallo Stato alla comunità. Il mondo di domani*. Milano: Elèuthera.
- CLASTRES, P. 1974. *La société contre l'État*. Parigi: Les Éditions de Minuit. <https://books.google.it/books?id=iVMMyzGEACAAJ&dq=clastres+soci%C3%A9t%C3%A9+contre+l%27%C3%A9tat&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&redir_esc=y>.
- . 1999. *Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives*. Monde en cours Série Intervention. La Tour d'Aigues: Éditions de l'aube.
- DANOWSKI, D., VIVEIROS DE CASTRO, E. 2019. *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra.
- DAWKINS, R. 1976. *The Selfish Gene*. New York, NY: Oxford University Press.
- D'ONOFRIO, S. 2019. *Lévi-Strauss e la catastrofe. Nulla è perduto, possiamo riprenderci tutto*. Milano: Meltemi.
- DUPUY, J.-P. 2012. “The precautionary principle and enlightened doomsaying.” *Revue de métaphysique et de morale* 76/4: 577–92. <<https://doi.org/10.3917/rmm.124.0577>>.
- FABRY, G., LOGIE, I., DECOCK, P. 2010. *Los imaginarios apocalípticos en la literatura hispanoamericana contemporánea*. Oxford: Peter Lang.
- FISHER, M. 2009. *Capitalist Realism. Is There no Alternative*. London: Zero Books.
- FRIERA, S. 2006. “Argentina ayuda mucho al pesimismo” El escritor habla de Plop, una novela que alude a ‘la destrucción de la cultura.’” *Página12*. 17 de enero de 2006. <<https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/espectaculos/4-1552-2006-01-17.html>>.

- FUKUYAMA, F. 1992. *The End of History*. New York: The Free Press - Macmillian.
- . 1999. *The Great Disruption*. London: Profile Books.
- GHOSH, A. 2018. *The great derangement: Climate change and the unthinkable*. Penguin UK.
- GIUGGIA, A. 2020a. “La vida después del fin: una lectura posapocalíptica de Plop, de Rafael Pinedo.” *Badebec*.
- . 2020b. “Vivir a la intemperie: el cronotopo posapocalíptico en Frío, de Rafael Pinedo.” *Estudios de Teoría Literaria-Revista digital: artes, letras y humanidades* 9/19: 196–208.
- GOODBODY, A., Johns-Putra, A. 2019. *Cli-Fi: A Companion*. Peter Lang.
- GRAEBER, D. 2004. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Paradigm 14. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- GRAEBER, D., WENGROW, D. 2021. *The Dawn of Everything. A New History of Humanity*. London: Penguin UK.
- HARAWAY, D. 2013. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge.
- . 2015. “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin.” *Environmental Humanities* 6/1: 159–65. <<https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>>.
- JOHNS-PUTRA, A., SULTZBACH, K. 2022. *The Cambridge Companion to Literature and Climate*. Cambridge University Press.
- KITCHER, P. 1985. *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature*. MIT Pr.
- KURLAT-ARES, S.G. 2016. “Rafael Pinedo’s Trilogy: Dystopian Visions and Populist Thought in Argentina’s Turn-of-the-century Narrative.” *Journal of Latin American Cultural Studies* 25/3: 431–47. <<https://doi.org/10.1080/13569325.2016.1167022>>.
- LASCH, C. 1991. *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*. New York, NY: Norton.
- LATOURE, B. 2015. *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. La Découverte.
- LE GUIN, U.K. 2019. *The Left Hand of Darkness*. 50th anniversary edition. New York: Ace Books.
- MAUSS, M. 2012. *Essai sur le don*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MESCHIARI, M. 2021. *Geografie del collasso. L’Antropocene in 9 parole chiave*. Piano B Edizioni.
- MICHEA, J.-C. 2017. *Notre ennemi, le capital: notes sur la fin des jours tranquilles*. Paris: Climats.
- MILNER, A., BURGMANN, J. R. 2020. *Science Fiction and Climate Change: A Sociological Approach*. Oxford University Press.
- MOLLE. 2005. “Invitación a la masacre”. *Clarín - Ñ*, 23 de marzo de 2005.
- MONGE, E. 2020. *Tejer la oscuridad*. Penguin Random House Grupo Editorial México.
- MOYLAN, T. 2000. *Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia*. University of Texas Press.
- PINEDO, R. 2004. *Plop*. Madrid: Salto de Página.
- PINKER, S. 2002. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. Penguin.
- PORTILLA, M.L. 1959. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. México, D.F: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma.
- REATI, F. 2006. *Postales del porvenir. La literatura de anticipación en la Argentina Neoliberal (1985-1999)*. Buenos Aires: Biblios.
- . 2013. “¿Qué hay después del fin del mundo? ‘Plop’ y lo post post-apocalíptico en Argentina.” *Rassegna Iberistica* 98: 27–43.
- REMOTTI, F. 2021. “Condividuo. Prove di fruibilità antropologica”. *L’uomo* XI/2: 61–86.
- RIVERA CUSICANQUI, S. 2010. *Ch’ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta limón.

- SAHLINS, M. 2008. *The Western Illusion of Human Nature: With Reflections on the Long History of Hierarchy, Equality and the Sublimation of Anarchy in the West, and Comparative Notes on Other Conceptions of the Human Condition*. Prickly Paradigm Press.
- . 2017. *Stone Age Economics*. London; New York: Routledge Classics.
- SCHWARTZ, M. 2017. “Cacerolazos y bibliotecas: lectura solidaridad y espacio público después de la crisis argentina de 2001-2002.” *Revista de Humanidades*, 35: 15–42.
- Science for the People. Sociobiology Study Group. 1976. “Sociobiology-Another Biological Determinism.” *Bioscience* 26/3: 182, 184–86.
- SCOTT, J.C. 2017. *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*. Yale University Press.
- SKULT, P. 2013. “The Post-Apocalyptic Chronotope.” En *Apocalypse: Imagining the End*, 63–73. Brill.
- STEIMBERG, A. 2012. “El futuro obturado: el cronotopo aislado en la ciencia ficción argentina pos-2001.” *Revista iberoamericana* 78/238: 127–46. <<https://doi.org/10.5195/REVIBEROAMER.2012.6891>>.
- SUVIN, D. 2010. *Defined by a hollow: Essays on utopia, science fiction and political epistemology*. Vol. 6. Frankfurt: Peter Lang.
- TREXLER, A. 2015. *Anthropocene Fictions: The Novel in a Time of Climate Change*. University of Virginia Press.
- VETLESEN, A.J. 2019. *Cosmologies of the Anthropocene: Panpsychism, Animism, and the Limits of Posthumanism*. New York: Routledge. <<https://doi.org/10.4324/9780429060564>>.
- VITALI BERNARDI, S.M., BROWN, B. 2022. “Las políticas de ‘Economía Social, Solidaria y/o Popular’ en Argentina, 2001-2019.” *Revista Reflexiones* 101/1: 1–22. <<https://doi.org/10.15517/rr.v101i1.43492>>.
- WILSON, E. O. 1975. *Sociobiology: The New Synthesis*. Harvard University Press.
- . 1978. *On Human Nature*. Harvard University Press.
- ZIMMER, Z. 2013. “Barbarism in the Muck of the Present: Dystopia and the Postapocalyptic from Pinedo to Sarmiento.” *Inti: Revista de Literatura Hispánica* 48/2: 131–47. <<https://doi.org/10.2307/43670079>>.
- ŽIŽEK, S. 2008. *The Sublime Object of Ideology*. The Essential Žižek. London New York: Verso.
- . 2023. “What Lies Ahead?” *Rivista. Jacobin*. 17 de enero de 2023. <<https://jacobin.com/2023/01/slavoj-zizek-time-future-history-catastrophe-emancipation>>.

[Websites’ last access: 20/05/2024].