

NOTAS SOBRE PANDEMIAS, MUNDOS Y LITERATURAS

NOTES ON PANDEMICS, WORLDS AND LITERATURES

Resumen. Estas notas proponen una reflexión sobre la enfermedad, pensada en su dimensión colectiva, y su abordaje en algunos textos narrativos. Dentro de este marco, se analiza la percepción de *fin del mundo* asociada con la propagación de enfermedades contagiosas. Mediante el contraste de dos *escenarios*, uno relacionado con la pandemia contemporánea de COVID-19 y otro con las epidemias de viruela y otras enfermedades causadas por la invasión de América por parte de los europeos, se reflexiona sobre el *fin del mundo*. A partir de la polisemia del término *mundo*, se argumenta que el interrogante sobre qué es lo que se da por concluido y a quiénes compromete ese fin resulta clave.

Palabras clave: pandemia; mundo; enfermedad; modernidad; *pachakuti*

Abstract. These notes reflect on illness, considered in its collective dimension, and its approach in some narrative texts. Within this framework, I analyse the perception of the *end of the world* associated with the spread of contagious diseases. By contrasting two *scenarios*, one related to the contemporary pandemic of COVID-19 and the other to the epidemics of smallpox and other diseases caused by the invasion of America by Europeans, I propose a reflection on the *end of the world*. On the base of the polysemy of the term *world*, I argue that asking what is considered as concluded and who is involved in this end constitutes a crucial question.

Keywords: pandemic; world; illness; modernity; *pachakuti*

Este trabajo surge de un seminario donde los organizadores propusimos reflexionar críticamente sobre la enfermedad más allá de la perspectiva individual o del fenómeno localizado en el sujeto aislado. La tarea de examinar articulaciones entre la manifestación individualizada de la enfermedad y la literatura la viene llevando a cabo, desde el libro seminal de Susan Sontag (1978), una cada vez más prolífica perspectiva interdisciplinaria a caballo entre la medicina y los estudios literarios¹. Sin embargo, desde

que el virus COVID-19 se ha propagado por todo el mundo, lo que hemos experimentado es que ninguno de nosotros es una mónada. Así, si hay algo que la subjetividad occidental moderna, fundada en el mito burgués del sujeto emprendedor y autónomo, ha empezado a sospechar en los últimos meses es que, para bien o para mal, en tanto seres humanos, constituimos una unidad colectiva que desborda no solo los cuerpos individuales sino también las construcciones nacionales e incluso los límites geofísicos que establecen mares o montañas.

Como ya se ha sugerido y cambiando la perspectiva, también podríamos decir que somos un virus o un parásito que ha colonizado y devastado ese organismo que en la *doxa* conocemos como Tierra o mundo, pero que también puede ser considerado el organismo huésped que nos alojará hasta que colapse o estemos en condiciones de reproducirnos en otro. Lo cierto es que de la misma manera que el virus no tiene o no le asignamos identidad individual, quizás tampoco se la deberíamos atribuir al ser humano. Si esta consideración es posible, entonces, la perspectiva centrada en el sujeto aislado es ideológica o, dado el caso, una operación analítica válida, pero de ninguna manera excluyente.

Además de la enfermedad, pensada en su dimensión colectiva, y la literatura, las siguientes páginas pretenden abordar el elemento *mundo*. Más específicamente, lo que me interesa indagar es la simbiosis entre la propagación de enfermedades contagiosas y la percepción concomitante de *fin de mundo*. Para los fines de mi propuesta, el mundo es una entidad ambivalente. Lo debemos entender desde diferentes ópticas y en su ambigüedad semántica: como expresión material objetiva, pero también como un instrumento retórico diseñado por el proyecto liberal, o fundamentalmente liberal, para expandir los alcances del mercado y/o —en su refinamiento ético, pero a su modo complementario— para superar las compartimentaciones étnicas y nacionales. El mundo, solo para empezar, puede ser la suma de todas las configuraciones humanas y no-humanas que habitan la Tierra, pero, en casos, también es una elaboración discursiva, está hecho de palabras en la medida que es efecto de un enunciado teórico —en mi opinión— demasiado voluntarista. Desde el ingreso en la actual fase de la globalización, al mismo tiempo que se desintegraba el mundo bipolar de la Guerra Fría y los Estados nación modernos comenzaban a ceder soberanía frente a corporaciones e instituciones transnacionales, este enunciado teórico, anclado por regla general a los centros de gestión cultural del Norte global, ha devenido, curiosamente, recurrente. El mundo, entonces, es también un objeto simbólico diseñado en las secciones de estudios

culturales o literatura comparada de algunas universidades hegemónicas que ha servido tanto para ampliar el alcance del humanismo occidental así como para respaldar la utopía liberal de crear un mercado de alcance global. Voy a tratar de profundizar en algunas de estas complejidades en los desarrollos que siguen.

Dos citas pueden ser consideradas el punto de partida para mis planteos. La primera es a su vez citada por Stewart (1962) y dice así: “Si hoy apareciera por mutación un nuevo virus mortal... Nuestros rápidos transportes podrían llevarlo a los más alejados rincones de la Tierra, y morirían millones de seres humanos” (Stanley, 1947).

Estas palabras introducen la novela *Earth Abides*, de George R. Stewart, traducida al castellano como *La tierra permanece* y publicada en Buenos Aires por la alguna vez célebre editorial especializada en géneros especulativos Minotauro. Se trata de una novela de ciencia ficción distópica. El mundo que retrata es uno posterior a la extinción casi total del ser humano a causa de un virus letal. Stewart no publicó la novela en 2021 sino en 1949. El epígrafe que cito es del virólogo y Premio Nobel de química Wendell Meredith Stanley y opera como el disparador conceptual de la novela. Me interesa destacar el epígrafe por su indiscutible actualidad y porque permite desplegar todo tipo de argumentos sobre el poder visionario de la literatura. La ficción especulativa anuncia mundos posibles y, en algunos casos, no falla. Todos vimos la película *Contagion*. La mayoría de nosotros en el 2020 y como una película más o menos realista aunque —como se sabe— no es más que una ficción de 2011. *Contagion* al igual que *Earth Abides* imaginaron mundos que en 2020 parecieron materializarse en nuestra realidad empírica.

La segunda cita es la que sigue:

se difundió entre nosotros una gran peste, una enfermedad general. Comenzó en *Tepeílhuitl*. Sobre nosotros se extendió: gran destructora de gente. Algunos bien los cubrió, por todas partes (de su cuerpo) se extendió. En la cara, en la cabeza, en el pecho.

Era muy destructora enfermedad. Muchas gentes murieron de ella. Ya nadie podía andar, no más estaban acostados, tendidos en su cama. No podía nadie moverse, no podía volver el cuello, no podía hacer movimientos de cuerpo; no podía acostarse cara abajo, ni acostarse sobre la espalda, ni moverse de un lado a otro. Y cuando se movían algo, daban de gritos. A muchos dio la muerte la pegajosa, apelmazada, dura enfermedad de granos.

Muchos murieron de ella, pero muchos solamente de hambre murieron: hubo muertos por el hambre: ya nadie tenía cuidado de nadie, nadie de otros se preocupaba.

A algunos les prendieron los granos de lejos: esos no mucho sufrieron, no murieron muchos de eso.

Pero a muchos con esto se les echó a perder la cara, quedaron cacarañados, quedaron cacarizos. Unos quedaron ciegos, perdieron la vista. (Portilla, 2007, pp.112-113)

Más allá de la diferencia de enfoque, también en este caso se trata de un relato sobre la propagación de una enfermedad. Se podría pensar que el virus que anuncia la primera cita, gracias a *rápidos transportes*, llega a *un alejado rincón de la Tierra* y arrasa con la población local. Tomo el pasaje del hoy canónico libro *Visión de los vencidos*, compilado por Miguel León Portilla, el cual puede ser considerado uno de los muchos testimonios que dejaron por escrito los cronistas españoles o mestizos sobre la llegada de los conquistadores a América y, con ellos, epidemias devastadoras. Solo que, en este caso, la experiencia de la conquista es narrada desde la mirada indígena². Por eso, a diferencia de lo que sucede en la primera referencia, acá no hay ficción especulativa. Se trata de un documento de no-ficción, un testimonio, que se proyecta descriptivamente hacia el pasado inmediato. Compárese el uso de los tiempos verbales. La primera cita remite a un futuro potencial; esta, al pasado. En el primer caso —se podría sostener— el fin del mundo es algo que potencialmente acontecerá en el futuro. En el segundo, —vale decir— ya aconteció. A continuación, a partir de estas dos citas, propongo ingresar en dos escenarios y profundizar en algunos argumentos relativos a la enfermedad, pensada desde su carácter comunitario, y el (fin del) mundo.

Escenario 1

Este primer escenario corresponde a nuestra actualidad. Muchas ficciones, como, entre otras, la película ya mencionada *Contagion* (2011), la novela *Station Eleven* (2014), de la canadiense Emily St. John Mandel, o *Mugre rosa* (2020), de la uruguaya Fernanda Trías, venían presagiando lo que podemos llamar la distopía de nuestra generación. En todos estos casos, un virus o una peste se propaga por el mundo y termina acabando, o al menos pone en jaque, lo que conocemos como la civilización humana. Siempre, por regla general, hay sobrevivientes o testigos que asumen la responsabilidad de contar la historia. Estas narrativas son parte de un caudal discursivo más amplio relativo a una crisis generalizada e irreversible. De algún modo, el virus letal que se extiende por todo el mundo aparece en la historia universal como el punto final del antropoceno y, por lo tanto, como clausura de una crisis escalonada centrada en el ser humano en tanto el agente

que, en el reducido periodo que va de la modernidad a esta parte, logró condicionar la vida en y de la Tierra.

Todas las sociedades desarrollan un relato escatológico, desde el apocalipsis hasta el ragnarök son evidencia de esto. Sucede, sin embargo, que en nuestra distopía parecen haberse alineado discursos que habían sido rivales. Los enunciados, por ejemplo, de las ciencias de la Tierra y la climatología —que se pueden considerar traductoras de mensajes de la naturaleza— coinciden con postulados de la ficción especulativa y también con los de la filosofía de pensadores como Donna Haraway o Bruno Latour. La propagación de un virus *real* por todo el mundo, como lo había anunciado el Premio Nobel Stanley en 1947, agrega evidencia empírica recreada, además, permanentemente por los medios de comunicación de todos los países. Así, se sincronizaron no solo los discursos sino también las temporalidades de la experiencia del fin. El virus, presente a través de los medios y las redes sociales en las vidas de todos en todos los lugares del planeta, reafirmó la idea de que sí es posible que el mundo se acabe y que se acabe, en principio, para todos, al menos los seres humanos.

Al desmantelamiento de los estados benefactores, el desastre ambiental —desde la acidificación de los mares a la devastación forestal y el calentamiento global— y los desplazamientos humanos masivos y forzados, entre otras expresiones de crisis, ahora se agrega un virus de alcance mundial. A este virus, además, ya en el siglo XXI, lo habían preanunciado la gripe aviar y la fiebre porcina. La percepción, por lo tanto, es que hoy en día el fin del mundo es más inevitable o material que nunca. La crisis ahora es más que ambiental o económica: ha adquirido un carácter existencial. No solo el orden económico o la estabilidad ecosistémica se manifiestan como frágiles, sino también la vida humana y por extensión el mundo en su totalidad (Dein, 2021).

El mundo, sin embargo, tiene varias complejidades semánticas. Voy a tratar de examinar algunas de ellas con mayor detalle al final del trabajo. Quiero destacar acá que la pandemia de COVID acentuó la crisis del mundo en dos de sus varios sentidos. Por un lado, en su dimensión biológica, por lo menos en lo que refiere al ser humano. Ahora que todos devinimos “expertos” en enfermedades infecciosas, sabemos o intuimos que un virus, efectivamente, puede exterminar la vida humana, que eso no solo pasa en las novelas o en las películas. Pero, por otro, también afecta al mundo como horizonte del proyecto liberal, tanto en su expresión mercantil, es decir, en lo que refiere a la representación idealista del mundo como un mercado sin fronteras, como en las formulaciones normativas del humanismo radical o —en términos de John Rawls

reutilizados por Walter Mignolo (2012) — de los “liberales honestos”. Debido a la pandemia, las fronteras nacionales que, a la luz de ciertos discursos demasiado voluntaristas parecían extinguidas, se reconstituyeron rápidamente, y la utopía de un Estado no-interventor así como la libre circulación de personas se revelaron como flagrantes fantasías. La condición de extranjero está más vigente que nunca. Puesto que muchos derechos han quedado reservados para nacionales o residentes legales, puesto que las condiciones de subsistencia se han precarizado, ¿dónde y cómo viven ahora las numerosas personas que no pueden probar residencia legal en las ciudades del Norte global o en cualquier otra? Mi lugar de residencia es Oslo, Noruega. Desde hace unas semanas, de acuerdo con información que provee cierta prensa, el público está al tanto de que “el 50% de los infectados de COVID son extranjeros”. El HIV era —decía ese mismo tipo de prensa— una enfermedad de homosexuales. Y, como es sabido, recientemente en EE.UU. la guerra étnica la ha alentado ni más ni menos que el Estado.

Me gustaría cerrar este escenario con una breve reflexión sobre el mundo hecho de palabras. Con esto me refiero al proyecto cosmopolita que, iniciado con Immanuel Kant a fines del siglo VXIII, hoy cuenta con destacados referentes como Pheng Cheah y Mariano Siskind. Para esta vertiente de pensamiento, el mundo, en realidad, no existe. Antes, es una proclama normativa. “Since one cannot see the universe, the world, or humanity”, escribe Cheah (2008), “the cosmopolitan optic is not one of perceptual experience but of the imagination” (p. 26). Mundo, en todo caso, es el nombre que puede recibir una utópica confraternización universal, y la literatura, en la medida que produce *sentido de mundo*, puede contribuir a ello. No obstante, la experiencia histórica de debacle generalizada ha llevado a Siskind a escribir, recientemente, sobre *el fin del mundo*. “World”, de acuerdo con Siskind (2019),

named the modern and modernist symbolic structure that supported humanist discourses of universal emancipation through global connections, translations, interactions, displacements and exchanges; “world” as the symbolic realm where demands of justice, emancipation and universal inclusion (whether political, cultural and/or aesthetic) were meant to be actualized (p. 207).

Esta utopía de armonía universal ha fracasado. Ya no hay condiciones de posibilidad que permitan imaginar un mundo. El mundo, en todo caso, no está interconectado, y la justicia para todas las entidades humanas y —me permito agregar— no-humanas está lejos de haberse alcanzado. Asistimos, por lo tanto, a “the symbolic closure of the horizon of universal justice and emancipation that had defined the

modern/modernist relationship between cosmopolitan politics and culture” (Siskind, 2019, p.209). Bien, hasta acá, entonces, el primer escenario.

Escenario 2

El segundo escenario tiene más de quinientos años de historia. Empieza —para ser exacto— el 12 de octubre de 1492 cuando los europeos pisan tierras americanas y se inaugura, así, la modernidad occidental. La cita presentada al comienzo es una entre muchas posibles que dan cuenta del desajuste biológico que produjo la colonización. Junto con la brutalidad de las armas y la evangelización forzada, los invasores —sin saberlo exactamente— se valieron de las enfermedades contagiosas para someter a las poblaciones vernáculas. Un arma biológica especialmente efectiva fue la viruela que — como documentan los estudios de Mann (2006), Crosby (1991) y Ashburn (1981) con base en información extraída de las crónicas de la conquista— se propagó, junto con los españoles, desde las Antillas hacia lo que hoy es México y, luego, hacia el Sur hasta llegar al Tawantinsuyu.

Las imágenes que proveen las crónicas son verdaderamente apocalípticas. El dato decisivo es que los pueblos americanos no habían estado expuestos ni a las enfermedades que traían los españoles ni tenían siquiera información previa acerca de la existencia de la cultura invasora. Para los nativos, el descubrimiento de esos sujetos que, además, venían montados en caballos y portaban armas de fuego —entre muchos otros elementos desconocidos en América— se dio al mismo tiempo que la llegada de pestes devastadoras. Así, los invasores fueron considerados entidades no terrenales que llegaron a sus dominios para imponer la aniquilación por medio de recursos ininteligibles. Los europeos —vale mencionar— estaban, por regla general, inmunizados. Ya habían obtenido lo que hoy todos conocemos y ansiamos: inmunidad de rebaño. Las enfermedades contagiosas, por lo tanto, se propagaban velozmente entre los indígenas, pero no afectaban a los europeos. De acuerdo con Alfred Crosby (1991),

Donde la viruela ha sido endémica, ha resultado un asesino seguro, constante, responsable del 3 al 10 por ciento de las muertes. Donde azotó a grupos aislados, el porcentaje fue terrible. El análisis de las cifras de unos veinte estallidos de viruela muestra que la mortalidad en una población sin vacunar es de un 30 por ciento aproximadamente. Puede suponerse que en grupos que no han tenido ningún contacto previo con la viruela ésta afectará a casi la totalidad de los individuos. (pp. 49-50)

Las sociedades americanas pertenecen a la última categoría. La viruela llegó con algún portador y, rápidamente, comenzó a circular entre los nativos hasta convertirse en

una letal epidemia. Desde luego, estas sociedades tampoco desarrollaron métodos preventivos como nuestro distanciamiento social, el tapaboca o el aislamiento que se había implementado en la Edad Media europea.

Veamos, ahora, el siguiente pasaje:

Enorme trabajo será la carga del *katun* porque será el comenzar de los ahorcamientos, el estallar del fuego en el extremo de los brazos de los blancos, los *ibteeles* de la tierra que llegarán con sus *sabanos* y sus *reatas* aquí sobre el mundo, cuando caiga sobre la generación de los Hermanos Menores el rigor de la pelea, el rigor del tributo, cuando les venga la gran entrada del tributo en la gran entrada del cristianismo, cuando se funde el principio de los Siete Sacramentos, cuando comience el mucho trabajar en los pueblos y la miseria se establezca en la tierra. (Barrera Vásquez 1969, p.71)

Esta cita pertenece al *Chilam Balam*, una serie de informes recogidos durante el periodo de la conquista que, de algún modo, retrata el devenir histórico de la civilización maya³. No hay en esta cita referencia a la enfermedad, pero sí a otros flagelos que padecieron los mayas durante la invasión: los ahorcamientos, el fuego en el extremo de los brazos de los blancos, el rigor del tributo, el mucho trabajar. Lo que me interesa destacar de este pasaje son los términos mundo y tierra. Como se advierte, desde la perspectiva maya, los *blancos*, es decir, los españoles no pertenecían al mundo. El mundo —cabe inferir— era el territorio conocido por los mayas. El mundo, por lo tanto, siempre sería *un* mundo; a menos que se pase a un plano especulativo, siempre tendría un valor deíctico: es esto que está *aquí* donde el sujeto pronuncia su enunciado. Los españoles, por lo tanto, llegaron, de algún lugar incierto, en cualquier caso, más allá del mundo, y establecieron la miseria en la *tierra*, esto es, en lo que los mayas consideraban *toda* la tierra, lo que equivaldría a decir/escribir la Tierra.

El resultado demográfico de este inesperado arribo lo resumen muy bien Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro (2019):

La población indígena del continente, mayor que la de Europa en aquella misma época, puede haber perdido (por la acción combinada de los virus —la viruela fue espantosamente letal—, del hierro, de la pólvora y del papel —los tratados, las bulas papales, las encomiendas y, por supuesto, la Biblia—) hasta el 95% de su efectivo a lo largo del primer siglo y medio de la conquista, lo que correspondería, de acuerdo con algunos demógrafos, a 1/5 de la población del planeta⁴. (p.190)

Contrastemos, pues, estos números y los que al día de hoy arroja la pandemia de COVID-19. No se trata de minimizar nuestra distopía, pero sí de iluminarla desde una óptica descentrada y relativizarla.

En la región andina la invasión y destrucción llevada a cabo por los europeos se conoce como *pachakuti*. Es un término de difícil traducción, pero que ya ha ingresado en el vocabulario de los estudios poscoloniales. Implica un giro abrupto en el acontecer histórico. Un vuelco, una reconfiguración radical del orden vigente hasta el momento. “The closest I can get to the limit of *Pacha Kuti* through the imaginary of modern epistemology (which I cannot avoid)...is to translate it as “final judgment” ” (Mignolo, 2011, p.158).

El escenario 2, por lo tanto, sería un escenario clausurado por un juicio final concreto y con fechas muy precisas. Como señala Ailton Krenak (2019),

O simples contágio do encontro entre humanos daqui e de lá fez com que essa parte da população desaparecesse por um fenômeno que depois se chamou epidemia, uma mortandade de milhares e milhares de seres. Um sujeito que saía da Europa e descia numa praia tropical largava um rasto de morte por onde passava. O indivíduo não sabia que era uma peste ambulante, uma guerra bacteriológica em movimento, um fim de mundo; tampouco o sabiam as vítimas que eram contaminadas. Para os povos que receberam aquela visita e morreram, o fim do mundo foi no século XVI. (p. 34)

“Y, no obstante,” —agregan Danowski y Castro (2019) — “inesperadamente, muchos de ellos sobrevivieron. Pasaron a vivir en *otro mundo*, un mundo de otros, sus invasores y señores” (p. 190). La experiencia de pérdida del mundo está, no obstante, registrada en las memorias indígenas comentadas arriba; y sus luchas actuales contra el extractivismo, por ejemplo, son formas de rechazo a ese otro mundo concebido e impuesto por el proyecto civilizatorio occidental.

Fin

Creo que la puesta en paralelo de los dos escenarios es un procedimiento útil para abordar mejor algunas complejidades de nuestra distopía. La noción de pandemia, por otro lado, hoy más que nunca está estrechamente relacionada con el concepto de mundo. Bien se podría sostener, sin embargo, que, desde la perspectiva de un sujeto individual o colectivo, toda enfermedad contagiosa es una pandemia mundial. La *epidemia* de viruela, que, como tal, no afectaba a los europeos, para lo mayas fue absoluta, arrasó con *su mundo*. Por lo tanto, habría que concluir que, desde la perspectiva de estos, tal *epidemia* fue, además de un juicio final, una pandemia mundial. La viruela, aliada con armas y *La Biblia*, acabó con *su mundo*.

Puesto que el término es polisémico y escurridizo, coincido con Danowski y Castro (2019, p.53) en que un buen punto de partida es preguntarse por el lugar de enunciación, por quién dice “nosotros”, a quién incluye ese nosotros y, por lo tanto, qué se debe entender por mundo. El mundo, además, sería un patrimonio compartido y, por lo tanto, en disputa. La operación de asignarle significados supone delimitarlo y rediseñarlo en función de un proyecto específico.

Es cierto que el antropoceno ha conducido a una crisis generalizada. Las aporías del estrecho mundo occidental, al haberse impuesto este como paradigma universal, hoy comprometen incluso materialmente a todo el planeta. Sin embargo, no sería acertado perder de vista que el mundo humano no deja de ser *un* mundo. El fin de la humanidad puede ser, por ejemplo, la emancipación o el triunfo de tantas especies no-humanas amenazadas por la acción del ser humano. Quién dice “nosotros” y qué incluye ese nosotros es, por consiguiente, un asunto crucial. Entiendo que el fin del mundo hecho de palabras, el del proyecto cosmopolita kantiano que se debía reflejar en la *Weltliteratur* de Goethe y el de los liberales honestos es también el fin de *un* mundo. Un mundo que, acuñado en Europa, tomó la forma del ideal moderno que hoy tiene vigencia universal. Sin embargo, incluso en la forma progresista y éticamente irreprochable del humanismo radical, es un mundo construido sobre un cementerio ya que se asienta en la producción de alteridades y en su exterminio: el de alteridades no-humanas, más-que-humanas y humanas.

Como se sabe, la modernidad occidental le declaró la guerra a la naturaleza, a las fuerzas cosmogónicas inmateriales y a las subjetividades anómalas, marcadas o disfuncionales. El fin de este mundo, por lo tanto, puede ser interpretado como el ocaso de un proyecto de carácter netamente destructivo, es decir, de la expansión europea que comenzó en 1492 y que en la metrópoli se conoce como modernidad, pero que en los territorios devastados tomó el nombre de *pachakuti*. O también se puede pensar como la forma radical que tomó el proyecto civilizatorio occidental desde la Caída del Muro y el fin del diseño bipolar. En cualquier caso, para que haya un fin del mundo, antes tiene que haber habido un mundo, aunque sea como proyecto. Anunciar o indagar el fin del mundo da por supuesto una instancia previa donde el mundo fue una entidad efectivamente existente, ya sea en términos concretos o imaginarios. No es vana, entonces, la pregunta por cuál fue ese mundo y quién lo enunció. Uno de esos mundos fue el de los años 90, la imagen exitista del liberalismo triunfante una vez derrotado el proyecto comunista y también las luchas armadas antiimperialistas. El mundo del fin de la historia y los grandes

relatos ¿No es este un mundo concebido en los centros de gestión del Norte global? ¿Es el fin de este mundo el que inquieta al humanismo radical? Para Timothy Morton (2013) hubo otros fines del mundo previos: el de 1784, cuando James Watt inventó la máquina a vapor, y el de 1945, cuando EE.UU. arrojó las bombas nucleares sobre Hiroshima y Nagasaki. ¿Esa modernidad destructiva de 1784 no es resultado de un fin del mundo previo, el de 1492 ya comentado? Quién enuncia y qué corresponde inferir por el mundo enunciado, y dado el caso extinguido, no son, pues, interrogantes sin importancia. Me pregunto, además, si es posible imaginar el mundo como una totalidad o trascendencia —más allá de su valor deíctico ya comentado— desde lugares de enunciación subalternos. La evidencia a disposición muestra que los *discursos mundializadores* de este tipo tienden a tener un anclaje en el Norte. ¿Habría que deducir de acá que el mundo como equivalente del planeta Tierra es hoy el horizonte de acción del poder? En la medida en que se lo enuncia de este modo, como objeto de análisis e incluso como reivindicación humanista, ¿no se está ejerciendo una violencia epistémica contra percepciones localizadas y en relación de oposición con cualquier forma de pensamiento occidental? ¿no sería, al fin y el cabo, un acto de apropiación simbólica — complementaria de la material— de las jurisdicciones culturales subordinadas?

La pandemia, e incluso la catástrofe climática o el encadenamiento de fenómenos escatológicos, puede ser una oportunidad para reflexionar sobre estas cuestiones, puede servir incluso para que las alteridades que produjo la modernidad occidental conciban otro mundo, diferente al de 1492, al de 1784, al de 1945 y al de 1990. Tal vez sea necesario e incluso prudente sacrificar al ser humano. Está por verse. Por lo pronto, me parece que no estaría mal que aprovecháramos nuestra experiencia del fin de *nuestro* mundo para reflexionar sobre nuestros errores.

Referencias

¹ Dentro de esta línea de investigación y entre las contribuciones más relevantes con atención a la literatura latinoamericana, se pueden mencionar Bongers (2006), Guerrero/Bouzaglio (2009), Meruane (2012), Vaggione (2013), Novillo-Corvalán (2015) y Locane (2021).

² *Visión de los vencidos* reúne escritos sobre la invasión de Tenochtitlan por parte de los españoles. Provenientes de diferentes códices, los textos fueron traducidos desde el náhuatl al castellano por José León Portilla. La primera edición fue publicada en 1959 e, inmediatamente, condujo a reconsiderar la historia de la conquista del actual México según la habían presentado las crónicas españolas. En poco tiempo, se tradujo a numerosas lenguas y en 1969 apareció una edición de Casa de las Américas, con lo cual el libro pasó por un proceso de asimilación al corpus de la literatura testimonial. Para mayores detalles al respecto, véase Curiel (2009).

³ Como libros del *Chilam Balam* se conoce una serie de documentos redactados en maya que informan sobre hechos históricos organizados de acuerdo con las periodizaciones del calendario

maya. Se conservan varios códices del periodo de la conquista originarios de las poblaciones yucatecas más importantes. Hay diferentes traducciones, compilaciones y ediciones.

⁴ Las mismas estadísticas se encuentran en Mann (2006).

Bibliografía

Ashburn, P. (1981). *Las huestes de la muerte. Una historia médica de la conquista de América*. México: Instituto Mexicano de Seguridad Social.

Bongers, W. y Tanja O. (comp.) (2006). *Literatura, cultura, enfermedad*. Buenos Aires: Paidós.

Cheah, P. (2008). What Is a World? On World Literature as World-Making Activity. *Daedalus*, 137(3), 26-38.

Crosby, Alfred W. (1991). *El intercambio transoceánico. Consecuencias biológicas y culturales a partir de 1492*. México: UNAM.

Curiel, F. (2009). Medio siglo de *Visión de los vencidos*. *Estudios de cultura Náhuatl* 40, 389-394.

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

Dein, S. (2021). Covid-19 and the Apocalypse: Religious and Secular Perspectives. *Perspectives. Journal of Religion and Health*, 60(1), 5-15. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1007%2Fs10943-020-01100-w>.

Barrera Vásquez, A. (ed.) (1969). *El libro de los libros de Chilam Balam*. México: Fondo de Cultura Económica.

Guerrero, J. y Nathalie B. (coords.) (2009). *Cuerpos enfermos/Contagios culturales. Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, 17(33/34).

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das letras.

León Portilla, M. (2007). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Locane, J. (coord.) (2021). Literatura + enfermedad = literatura. *Revista Letral* 25/26.

Mann, C. (2006). *1491. Una nueva historia de las Américas antes de Colón*. Madrid: Taurus.

- Meruane, L. (2012). *Viajes virales: la crisis del contagio global en la escritura del sida*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Mignolo, W. (2012). De-colonial cosmopolitanism and dialogues among civilizations. En Gerard Delanty (ed.). *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies* (pp. 85-100). Abingdon/Nueva York: Routledge.
- Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke UP.
- Morton, T. (2013). *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press.
- Novillo-Corvalán, P. (ed.) (2015). *Latin American and Iberian Perspectives on Medicine and Literature*. Nueva York: Routledge.
- Siskind, M. (2019). "Towards a cosmopolitanism of loss: an essay about the end of the world". En Gesine Müller y Mariano Siskind (eds.). *World Literature, Cosmopolitanism, Globality* (pp. 205-236). Berlín/Boston: De Gruyter, 2019, <https://doi.org/10.1515/9783110641134-015>.
- Sontag, S. (1978). *Illness as Metaphor*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.
- Stanley W. (1947, 22 de diciembre). *Chemical and Engineering News*.
- Stewart, G. (1962). *La tierra permanece*. Buenos Aires: Minotauro.
- Vaggione, A. (2013). *Literatura/enfermedad. Escrituras sobre sida en América Latina*. Córdoba: Editorial del Centro de Estudios Avanzados.

Fecha de recepción: 12 de mayo de 2021

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2021



Licencia Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa)

: No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

