



Introducción

Citation: Fasano, F. (2025) Introducción. *Quaderni Culturali IILA* 7: 5-9. doi: 10.36253/qciila-3831

Received: August 15, 2025

Accepted: September 1, 2025

Published: November 1, 2025

© 2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Disclaimer: The views and opinions expressed in this article are those of the author(s) and do not necessarily reflect the views or positions of the editors.

ORCID:
FF: 0000-0001-5849-7855

FRANCESCO FASANO

Università degli Studi di Padova, Italia
francesco.fasano@unipd.it

En algún momento el mundo tendrá que acabar “de verdad”. Esperando sin mucha expectación el evento, no sería mala idea empezar a visualizarlo preparándonos con las muchas variantes imaginarias que el discurso artístico nos brinda, muy concretamente con el impactante acervo de figuraciones del Apocalipsis que caracterizan la literatura y el arte latinoamericanos del nuevo milenio. Si pensamos que ningún cuento, ni siquiera la historia humana, puede evitar contar con un final adecuado, el objetivo de este dossier es el de avizorar la peculiar propuesta de cierre-de-lo-humano que proviene del Subcontinente colonizado por antonomasia, el que, podríamos afirmar, nació a la historia del hombre, precisamente, con un doble evento catastrófico: por un lado, la sensación del fin de una episteme, la Occidental, enfrentada ahora con una viva figuración de su “externo”, por el otro, el desastre dolorosamente real decretado por la Conquista para tantas culturas originarias brutalmente exterminadas.

Dicho esto, la fascinación por el final es una tentación irresistible y puede que represente un atributo prototípicamente humano. Con la lectura de ese verdadero cofre de maravillas póstumo que es *La fine del mondo* del etnólogo italiano Ernesto De Martino nos damos cuenta de lo improbable que sería producir un estudio etnográfico que no dedique por lo menos un capítulo a cómo un determinado pueblo o comunidad imagina su extinción, construye andamiajes culturales para paliar la inminencia desconcertante del fin último. Desde el principio de los tiempos y desde cualquier latitud, los humanos nos hemos ocupado de anticipar el epílogo. Pasando a las que definiría las postrimerías de la modernidad, a lo largo de todo el siglo veinte hemos sido testigos de incontables apocalipsis: el anatema nuclear, que nos ha acompañado en jaque durante toda la guerra fría (y que se ha vuelto nuevamente actual con los últimos desarrollos del conflicto ruso-ucraniano y israelo-palestino), el holocausto nazi (para mencionar, entre muchos posibles, solo el genocidio por antonomasia), la crisis ambiental hodierna (el elefante invisible en la sala...) para llegar, aún más recientemente, al amenazador advenimiento de la inteligencia artificial, que cuestiona escandalosamente las prerrogativas de lo humano. Puede que esto se vincule con nuestra definitiva adopción de una temporalidad de tipo “hiperlinear” – la de la producción, por supuesto, cuya imagen inaugural es la de la inexorable cinta mecánica de la cadena de montaje, que aplasta la complejidad del tiempo a un segmen-

to adimensional que mira exclusivamente hacía adelante (el mañana, el futuro, el progreso) – , pero la sociedad occidental contemporánea se postula como la más obsesionada con la indecible tentación del fin del mundo. Teniendo en cuenta las advertencias críticas que la filósofa Rosi Braidotti nos brinda en su clásico *The Posthuman* – y guiñando irónicamente el ojo al inevitable protagonismo que el Hombre otra vez se concede al acuñar el término Antropoceno en relación a la sensación de un desastre planetario inminente – , podríamos tildar nuestra generación con la del *homo apocalypticus*, puesto que el imaginario del final sostiene con fuerza nuestras figuraciones del presente, para bien y para mal: tanto en la filosofía como en la literatura, el cine y las artes figurativas, algunas entre las experimentaciones más avanzadas del pensamiento contemporáneo parecen inspirarse productivamente en la idea de nuestra finitud, mientras, por otro lado, el Apocalipsis se vuelve imagen o icono mil veces reproducido por una serialidad massmediática que impide toda reflexión crítica.

El sintagma fin del mundo se ha vuelto hoy en día tan de moda y se repite tanto en el debate cultural y político de nuestra actualidad que se pronuncia como si fuera una sola palabra, cuando, en realidad, contiene dos conceptos: bastante obviamente, el de “fin” y el de “mundo”. Intentemos, de entrada, comentarlos por separado. Al llegar a tratar de “mundo” (de “mundos” tal vez...), también habrá que dar cuenta del binomio constitutivo que, de hecho, literalmente, crea la idea de un mundo, para ser más claros, la confluencia, o la condensación, de un tiempo en un espacio. El primer paso es el de de-finir el significado del vocablo de por sí: con “fin” nos referimos, en primera instancia, en sentido teleológico, al perfil acabado de algo, a la conclusión de una identidad, como queda evidente incluso en el lenguaje común cuando celebramos la correcta conclusión de algo, el hecho de que una determinada acción resulte perfectamente acabada, un evento acontezca de manera conforme a lo esperado, llegando a cumplir las expectativas, dándole justicia, precisamente, a su “fin”. Por otro lado, el fin de algo comporta, inevitablemente, el principio de algo otro, puesto que la otredad empieza donde yo acabo (sin meternos presos solos con la paradoja de Rimbaud “Je est un autre”...). “De-finirse” es, entonces, excluir la otredad de esa intimidad que llega a ser el yo capitalizando lo que es otro como negativo fotográfico de lo propio: un diagnóstico por exclusión. Es así, que la concepción del yo hasta puede llegar a conformar un nosotros, como pasa por ejemplo con el caso de los nacionalismos étnicos contemporáneos, cuyo fin es un con-fín, la frontera patrullada con los bárbaros, los otros salvajes que no podemos permitir que se acerquen a ensuciarnos con su

exotismo. Si la piel es el límite inmunitario de la identidad individual contenida dentro del cuerpo, las aduanas militarizadas son el fin de la nación, ambos territorios cercados. Así se colocan los límites de un *hortus conclusus* inatacable y limpio que etimológicamente llamamos *mundus*. Esa narración es tan envolvente de dirigir nuestra mirada únicamente hacia el adentro, el *uci* en la tradición japonesa recuperada por Byun-Chul Han, y coloca el afuera, el *soto*, muy lejos, más allá de una frontera oscura que aterroriza. Prisioneros voluntarios en nuestras fortalezas identitarias, miramos “al” Afuera con mayúscula con miedo. Dentro del fortín todo se repite con la serenidad de lo idéntico replicado, todo coherente, sin solución de continuidad, diríamos sin solución de identidad. Con extrema facilidad esas parcelas amuralladas se expanden hasta llegar a alcanzar las dimensiones del entero globo terráqueo, según el embrujo proyectado por el capital global, que, siguiendo a Fisher, construye una realidad acabada. Así las cosas, la interrupción, el corte, el fin, puede convertirse en una estrategia útil para salir del hechizo capitalista condensado poéticamente en el refrán de resabio jamesoniano “Es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”. Contar el fin, narrativizar la posibilidad del final, podría ser, entonces, la ocasión de producir una necesaria incursión *weird* del Afuera en el adentro, contradiciendo la sentencia proto-neoliberalista del “There is no alternative” porque si hay un fin hay un afuera, si hay un afuera hay una alternativa, si hay una alternativa todavía cabe alguna esperanza. Procediendo como ya anunciado por grados, pasemos ahora a interpelar el concepto de mundo, primero desde el espacio y luego desde el tiempo. El fin del mundo (*finis terrae*) es un lugar: América Latina. Aquí se acaba el ecúmene, *oikos* universal, por como lo imaginaban los teóricos de la buena globalización como Amitai Etzioni. La alfombra de la cultura global tiene en Latinoamérica sus dobladillos, sus partes más vulnerables, más expuestas, que obviamente se ven desflecadas y deshilachadas. El macrosistema literario latinoamericano del nuevo milenio que trapichea con estos tropos aprovecha la periferia y sus miradores de subalternidad y extrañeza para mirar más allá del fin e interceptar el Afuera. Laura Ogden, en su etnografía de 2021 *Loss and Wonder's at the World's End*, nos coloca en la Tierra del Fuego, la periferia más extrema, con los selk'nam, los yagán, el calamar vampiro de Flusser, el guía Puppup y los castores devoradores de mundos; de su lado, para dar uno entre muchos ejemplos posibles, la “antropóloga” Colanzi, una de las escritoras más prominente de la opción *weird*, transforma su tierra de nacimiento, Bolivia, en el “corazón del daño”: en casi todos sus relatos el fin del mundo es el centro de América, un lugar remoto y perdido desde donde se hace posi-

ble mirar a las cosas del otro lado. ¿Y si la reflexión contemporánea sobre el fin tomara realmente sentido en una aldea desconectada de la retórica global como la donde, por ejemplo, impacta el “Meteorito” del cuento homónimo, reescribiendo así los clichés del catastrofismo global e invitándonos a salir de los circuitos del sistema?

El fin del mundo es también el fin del tiempo, no tanto del *chronos* inarrestable sino del íntimo *kairos*, en concreto el de los humanos. Aprovechando la mirada perspectivista, entrenada gracias a los ejercicios de reposicionamiento identitario que nos propone Viveiros de Castro, notamos como el fin del mundo es un producto quintaesencial de la cultura humana, del humano que, como nos enseña Timothy Morton en *Dark ecology*, sabe definirse sólo a través de un proceso de aislamiento de su entorno que lo separa definitivamente de “lo natural”, al que otorga el mero atributo de contorno, de teatro de sus épicas, de ambiente. En realidad, la experimentación literaria y epistemológica en América Latina, ya desde algunos de sus textos místicos y fundacionales como los de la generación del boom, está acostumbrada a pensar el tiempo ya no como un absoluto sino como una negociación constante, desde el intento de hibridar lo ineluctable de la conquista con otras visiones autóctonas. Dejándonos seducir poéticamente por una metáfora geométrica, las propiedades del tiempo que se asocian a las culturas premodernas entregadas a la agricultura y al proceder armónico de las estaciones parecen ser, de alguna manera, balsámicas: según un proceso de contaminación, la recta imbécil del tiempo lineal de nuestra modernidad esquizofrénica, acelerada hasta el delirio y lista para estallar como auspician los acólitos del *Dark enlightenment* de Nick Land, encuentra la serenidad de la circunferencia del tiempo circular y se relaja, componiendo una trayectoria espiraliforme.

La que se convoca en este dossier es, de hecho, una reflexión sobre el fin del mundo desde el mundo que, en algún momento, alguien definió “Nuevo”, decretando el acabóse de otros mundos nativos. América Latina se postula como el puesto avanzado privilegiado desde donde observar el espectáculo pirotécnico del *grand finale*. Más que cualquier otro lugar, de hecho, la región tuvo que enfrentarse, para construirse, con el edicto de exterminio pronunciado por los poderes coloniales, elaborando una entera cosmovisión, una “manera de habitar”, fundada en la precariedad y la valorización de lo incierto y vulnerable. No me parece lo mismo, de hecho, que las narrativas del final se proyecten y o acontezcan, a saber, en el centro de Manhattan o, viceversa, como pasa en uno de los cuentos más emblemático de ese libro clave para nuestro tema que es *Nuestro mundo muerto* de Liliana Colanzi, en un pueblo remoto del oriente

boliviano nombrado San Borja. En otras palabras, las narrativas latinoamericanas del fin que, con cierto peso y consistencia, ocupan la vanguardia literaria no mimética actualmente producida en el Subcontinente, tuercen ostensiblemente los confines de la fórmula, buscando vías laterales y, a la vez, mnemoconscientes, de representar el fin, apartándose de una manera sugerente y extremadamente significativa del cliché distópico más rotundo, e imaginando, viceversa, finales oblicuos, intersticios grises, apocalipsis matizados y otras notas desafinadas con respecto al *de profundis* global. El escritor y teórico argentino Michel Nieva se refiere en su último ensayo *Ciencia ficción capitalista* a cierta naturaleza inherentemente conservadora del género en los años veinte del segundo milenio, cuya producción de futuros, contradiciendo los orígenes teóricos del género pensando por Darko Suvin como ocasión crítica para avizorar el presente, no estaría siendo nada más que seguir reiterando hacia adelante y *ad infinitum* el horizonte cerrado del realismo capitalista sin lograr, ni intentar de hecho, intervenir sus modales y sistemas cortocircuitados. Esa impresión de un mundo inevitablemente cerrado involucra también la abundante imaginación distópica de la que estamos siendo testigos, la cual, sin elaborar figuras intersticiales realmente capaces de interferir el *status quo*, simplemente lo contradice en negro mediante la reiteración de un motivo apocalíptico que ni siquiera parece capaz de funcionar como un *memento mori* y apenas insinúa la idea de la necesidad de reinventarnos, otras vez humanos o más-que-humanos, capitalizando nuestra extinción. Viceversa, en perfecta comunión, habrá que decirlo, con el posthumanismo crítico, la peculiaridad del imaginario apocalíptico latinoamericano contemporáneo, su lateralidad con respecto a la narración del “mundo acabado” – el mundo perfecto y su reverso fotográfico – , tiene que ver con la substitución del espantajo de la extinción y toda su pedagogía lineal que, en el mejor de los casos, invierte el orden dominante pero sin acabar de rayarlo, insistiendo en el reaccionarismo del esquema binario, con la posibilidad de la adaptación, con la negociación de opciones de vida residuales, capaces de trabar alianzas alrededor del tronco hueco del sistema. No me parece casual, de hecho, que la contaminación del imaginario apocalíptico, la perversión de la distopía perfecta, con imaginarios crepusculares y difusos que se propagan a partir de la toma de conciencia de la ingenuidad de todo veredicto de exterminio, se origine justamente en el continente cuyas culturas, como decíamos, tuvieron que confrontarse en la historia con figuras del fin y heraldos del apocalipsis temporalmente fundados y, justamente a raíz y como consecuencias de esas intervenciones catastróficas, empezaron a construir

sociedades y culturas propias, adaptativas, negociadoras, aprovechadas, intersecantes, diríamos, marcando el relevo que desde la época de oro de lo postcolonial nos lleva de la mano a la contemporaneidad, inspiradamente posthumanas. Desde las crónicas, pasando por *Cien años de soledad*, hasta llegar a 2666 de Roberto Bolaño, la realidad latinoamericana tuvo que vivir y soportar infinitas profecías de su catástrofe. El latinoamericano es un mundo que ya se ha acabado mil veces, y así sigue, sin terminar de acabarse nunca.

De los once artículos acá reunidos y que nos ayudan a vislumbrar una problemática compleja y rica en matices, tres están caracterizados por una intención teórica prevalente y que se declina, en un caso en un diálogo abierto con Mark Fisher y su visión de un tiempo sin futuro, tal y como acontece en el texto “Lost and Imagined Futures in the Anthropocene: Human Action Before the Apocalypse” de Luperto, quien entonces, nos sitúa en un ámbito de reflexión más general sin evitar un aterrizaje latinoamericano en la relación establecida entre el pensamiento del teórico británico y los autores del giro ontológico de la nueva antropología local (Danowsky, Viveiros De castro); el segundo, “El Apocalipsis como herencia colonial: rupturas nómadas y la crisis del posnorteño en el Norte de México” de Rojas López y Ubaldo Serratos, lleva la cuestión del fin, de acuerdo con la impostación socio antropológica con la que empezamos nuestra introducción, al norte de México, precisamente en la inminencia de la gran frontera convertida actualmente en un distópico lugar de sacrificio para tantas identidades migrantes; el último, “La cuestión utópica en Hispanoamérica” de Jiménez sugerentemente, rescata el importantísimo legado fundacional de los movimientos regeneracionistas relacionados con el mundonovismo latinoamericano, volviéndolos a pensar desde una perspectiva actual.

El cuerpo central del dossier está informado por las figuraciones de la literatura: Lanza en su texto “Più del multiculturalismo, meglio delle crisi migratorie: l’inclusività globale del fin del mundo di Yuri Herrera” una novela de migración emblemática *Señales que precederán el fin del mundo*, volviéndola significativa haciéndola hablar de un escalofrío identitario último que, a la vez, nos quita la ilusión de lo propio y nos abre a un porvenir de diversidades encontradas; el texto de Locaputo, “Generare reti nelle zone di sacrificio latinoamericane: un’analisi di due racconti di Liliana Colanzi”, integrando el discurso del final con la cuestión ecológica y la crítica necesaria al Antropoceno, rescata dos cuentos ejemplares de la autora boliviana imaginando la posibilidad postapocalíptica de un conjunto de materias vibrantes latinoamericanas resistentes y aliadas; en el artículo de Moscatelli, “Tecnosoluciones para el futuro: ¿trampa o posibilidad? Un acer-

camiento desde *Ygdrasil* de Jorge Baradit”, se da buena cuenta del ciberpunk chamánico, del tecnochamanismo, del escritor chileno, en cuya obra mitologías ancestrales mapuches y hipercapitalismo neoliberalista confluyen; Pezzé define, dentro de este contexto de reflexión, una de las etiquetas localizadoras utilizadas para situar las variantes de la ciencia ficción apocalíptica en el contexto latinoamericano, en este caso el caribeño cuyas inquietudes posthumanas y cibernéticas deflagran en el conjunto de relatos *prietopunk* analizados; en la recopilación de cuentos “Pluma de agua y fuego” Tenorio López busca la clave de un tiempo no conquistado por el afán teleológico de Occidente, rescatando en “When Times Flow Together: Anticolonial Temporalities and Geological Intimacies in Rendón’s “Pluma de agua y fuego”, la infinita circularidad de un tiempo nativo; el texto de Anzzolin “Un lugar sin límites: Post-Apocalyptic, Hopepunk Memories in Elisa de Gotari’s “Todo lo que amamos y lo que dejamos atrás”” procura infringir la norma distópica que, según sostiene la estudiosa Claire Mercier en su última recopilación de ensayos, está actualmente dominando el mercado editorial, saturando horizontes de futuro posibles rescatando la idea de una ciencia ficción productivamente esperanzada, un relato *hopepunk*, en la obra reciente de la escritora mexicana; finalmente, el texto de Orrego, “La materia que forma el mundo”, que nos lleva a los Andes lado Ecuador, proponiéndose una lectura harawayana de la novela *Chamanes eléctricos en la fiesta del sol* de Mónica Ojeda que apunta al valor político, bien condensado en la exitosa etiqueta editorial de “gótico andino”, de transculturizar la tradición ajena en salsa local, para reactivar significados y sabidurías ancestrales sepultadas por la violencia colonial.

Cerramos con el único texto dedicado al arte figurativo de este conjunto, (“Ecología e arte contemporánea in America Latina: uno sguardo critico attraverso la pittura e la Land Art”), en el que Amoros se aproxima a la obra del artista visual argentino Alejandro Teves y del pintor cubano Víctor Manuel Ojeda Collado dentro de un marco de reflexión ecológica que vuelve a evidenciar como central e imprescindible para la puesta en escena del fin del mundo.

En fin, a manera de despedida, si tuviéramos que contestar a la pregunta ¿cómo se ve el fin del mundo desde América Latina?, la única respuesta posible sería que “muy bien”. Y eso no solo porque la narración apocalíptica parece actualmente gozar en el Subcontinente de un estado de salud excepcional, sino también porque, diríamos, aprovechando la justa distancia, el fin del mundo mirado desde América Latina se revela como una obsesión occidental, maníaticamente antropocéntrica,

emanada por los delirios de eternidad de una élite blanca, la de los de poderosos transhumanistas de Big Tech residentes en la Silicon Valley, desesperados con matar al espantajo de su propia muerte, lo cual coincide con la declinación más banal del tropo. El fin de cierto mundo es indudablemente ausplicable... Tal y como, irónicamente, se destaca, por ejemplo, en los cuentos “Confettis en el cielo” y “Las últimas horas de los últimos días” respectivamente de la escritora ecuatoriana Solange Rodríguez Pappe y del mexicano Bernardo Fernández, donde los últimos representantes de nuestra especie se aproximan al fin como a un espectáculo (cinematográfico) definitivo, tomándose de la mano, comiendo palomitas y tomándose un refresco, en otras palabras tratando de disfrutar de lo que parece inevitable. Del otro lado de esta historia queda el perenne aquí y ahora de América Latina, donde el apocalipsis es historia hecha carne: una cicatriz que se aprovecha como un distintivo tatuaje identitario.