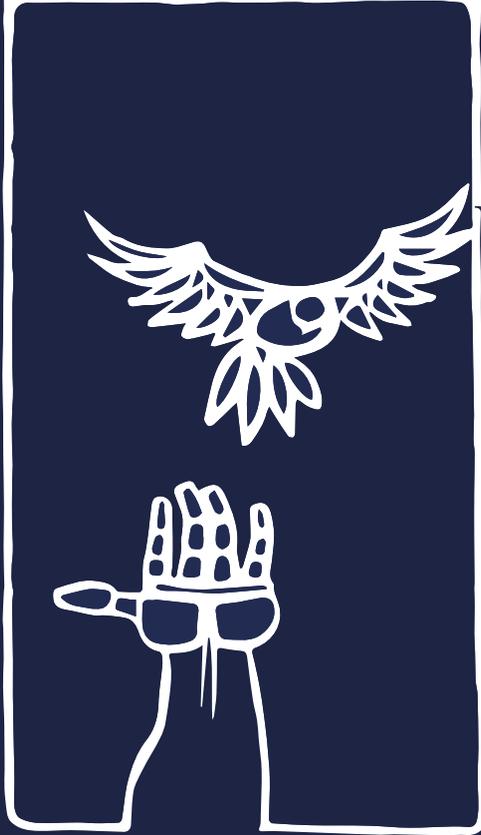


UTOPIÁS Y PRAXIS



- EN LA FILOSOFÍA -
LATINOAMERICANA

ORGANIZADORES:

MARIA LUZ MEJÍAS HERRERA • PATRICIA NAKAYAMA

JOHNNY OCTAVIO OBANDO MORAN • ROGÉRIO GIMENES DE CAMPOS

EDUNILA

UTOPIÁS Y PRAXIS
- EN LA FILOSOFÍA -
LATINOAMERICANA

UNIVERSIDAD FEDERAL DE INTEGRACIÓN LATINOAMERICANA

Diana Araújo Pereira *Rectora*

Rodne de Oliveira Lima *Vice-rector*

EDUNILA – EDITORIAL UNIVERSITARIA

Júlio da Silveira Moreira *Coordinador de la EDUNILA*

Ailda Santos dos Prazeres *Asistente en administración*

Claudinéia Pires *Asistente en administración*

Francieli Padilha Bras Costa *Programadora visual*

Leonel Gandi dos Santos *Bibliotecario-documentalista*

Ricardo Fernando da Silva Ramos *Asistente en administración*

Robson Eduardo Gibim *Asistente en administración*

CONSEJO EDITORIAL

Júlio da Silveira Moreira *Presidente del Consejo*

João Abner Santos Bezerra *Representante de los/as técnico-administrativos/as en educación de la UNILA*

Mackenson Beauvais *Representante de los/as estudiantes de graduación de la UNILA*

Deny Sávia Martins da Silva *Representante de los/as estudiantes de pos-graduación de la UNILA*

Diego Moraes Flores *Representante del Instituto Latinoamericano de Tecnología, Infraestructura y Territorio (ILATIT - UNILA)*

Débora Cota *Representante del Instituto Latinoamericano de Arte, Cultura e Historia (ILAACH - UNILA)*

Luiz Roberto Ribeiro Faria Junior *Representante del Instituto Latinoamericano de Ciencias de la Vida y de la Naturaleza (ILACVN / UNILA)*

Patricia Nakayama *Representante del Instituto Latinoamericano de Economía, Sociedad y Política (ILAESP - UNILA)*

Fabio Luis Barbosa dos Santos *Representante externo - Universidad Federal de São Paulo (UNIFESP)*

Joice Berth *Representante externa - Arquitecta, urbanista y escritora*

Alai García Diniz *Representante externa - Universidad Estatal del Oeste de Paraná (UNIOESTE)*

Maria do Carmo Rebouças dos Santos *Representante externa - Universidad Federal del Sur de Bahía (UFSB)*

Luis Eduardo Aragon Vaca *Representante externo - Universidad Federal de Pará (UFPA)*

Maria Luz Mejías Herrera
Patricia Nakayama
Johnny Octavio Obando Moran
Rogério Gimenes de Campos
(Organizadores y organizadoras)

UTOPIÁS Y PRAXIS - EN LA FILOSOFÍA - LATINOAMERICANA

Foz de Iguazú, Paraná, Brasil

EDUNILA

Editora da
Universidade Federal da
Integração Latino-Americana

2025

EQUIPO EDITORIAL

Francieli Padilha Bras Costa *Proyecto gráfico, portada y diagramación*
Leonel Gandi dos Santos *Normalización bibliográfica*
Maria Camila Ortiz y
Giuliana Risoto Núñez *Revisión de textos*
Andréia Moassab *Preparación y edición de textos*
Paulo Bastos *Ilustración que compone la portada*

Catalogación en la Publicación (CIP)

U91 Utopías y praxis en la filosofía latinoamericana / Maria Luz Mejías Herrera; Patricia Nakayama; Johnny Octavio Obando Moran; Rogério Gimenes de Campos (org). Foz de Iguazú: EDUNILA, 2025.

PDF (163 p.) : il.

ISBN: 978-65-86342-53-6

1. Filosofía. 2. Latinoamérica. 3. Historia. 4. Epistemología. I. Mejías Herrera, Maria Luz. II. Nakayama, Patricia. III. Obando Moran, Johnny Octavio. IV. Gimenes de Campos, Rogério. V. Título.

CDU 101(8)

Ficha Catalográfica elaborada por Leonel Gandi dos Santos CRB11/753

Todos los derechos reservados y protegidos por la Ley n° 9.610, de 19 de febrero de 1998. Se prohíbe la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización previa, por escrito, de la editorial. Derechos adquiridos por EDUNILA - Editorial Universitaria.

Editorial asociada a



PALABRAS DE LA EDITORIAL

En el poema Masa, César Vallejo narra la caída de un combatiente al final de una batalla y los repetidos esfuerzos por devolverle la vida. “Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo”, concluye cada estrofa, hasta que toda la humanidad se le acerca y presencia el acto de la resurrección: “incorporóse lentamente, abrazó al primer hombre, echóse a andar”. Vallejo, descrito por Mariátegui como un alma ávida de infinito y sedienta de verdad, sintetiza el tono de la utopía y la praxis latinoamericana que orienta los debates presentados en esta recopilación.

Si por un lado la realidad latinoamericana está marcada por dictaduras, terrorismo de Estado, desapariciones, concentración de tierras y poderes, condiciones de vida precarias, racismo y desigualdades, por otro lado, las utopías y las praxis discutidas en este libro señalan aquello que Walter Benjamin llamaba la “tradición de los oprimidos”. Son reflexiones ancladas en la memoria de las luchas anticoloniales, de los movimientos obreros, campesinos, indígenas y estudiantiles, así como de los procesos revolucionarios que, a lo largo de la historia, han resistido las estructuras opresoras.

La recopilación avanza al mostrar que las utopías no son solo abstracciones, sino instrumentos críticos y concretos que, conectados a la praxis, ayudan a transformar las realidades que vivimos. Es en este punto donde el pensamiento filosófico aquí presentado se destaca: desafía la neutralidad de las utopías abstractas, ofreciendo conceptos y prácticas que dialogan con la herencia de las culturas originarias, la crisis de las democracias contemporáneas y la urgencia de nuevas formas de relación entre la humanidad y la naturaleza.

Estas reflexiones son fruto de una trayectoria colectiva de debates, enmarcada en las dos ediciones del Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, realizadas en la UNILA, respectivamente en 2018 y 2020.

Así como un retablo tallado con las profundas marcas de las injusticias, pero adornado de esperanzas, este libro refleja los dolores y las posibilidades de Nuestra América. Rescata el pensamiento crítico, las prácticas transformadoras y la fuerza de las culturas populares y originarias, invitando al lector y a la lectora a participar en el acto de resistir y recrear.

Así pues, en diálogo con los textos, el trabajo del arquitecto paulistano Paulo Bastos, que ilustra la portada, completa el libro. El dibujo de 1976 fue elaborado en la cárcel en uno de los momentos más oscuros de la historia reciente de Brasil. En la segunda mitad del siglo XX, el continente latinoamericano vivió dictaduras violentas, en el afán de impedir avances revolucionarios en busca de un mundo más justo y menos desigual. Entre las muchas armas de resistencia, el arte como forma concreta de lucha fue uno de los medios más poderosos para garantizar la siembra permanente del horizonte utópico de una América Latina libre. En consecuencia, dialoga poéticamente el uratau, el ñandú o el quetzalcóatl de Paulo Bastos con las reflexiones sobre la acción política propuestas en el libro.

Que cada página sea un fragmento de aquel acontecimiento, donde las heridas abiertas de nuestra historia encuentren la fuerza para incorporarse.

SUMARIO

Presentación..... 9

La confrontación de utopías abstractas y concretas con la *praxis* en la filosofía latinoamericana 15

Pablo Guadarrama González

Hermenéutica analógica y utopía 41

Mauricio Beuchot

 Concepto y ejemplos de utopías 41

 Utopía y analogía: vitalidad del imaginario colectivo 46

 La hermenéutica analógica como hacedora de utopías 49

 Conclusión 52

Para Franz, en tiempos convulsos con crítica y pasión 55

Yohanka León del Río

De la *atopía* a la *utopía*: reflexiones sobre el hacer político a partir del pensamiento amerindio 71

Patricia Nakayama

 Sobre las *atopías* amerindias 73

 Pequeña reflexión sobre los discursos amerindios 76

Modus operandi político 86

 Cosmodeliberación: cómo una *atopía* proporciona una *utopía* crítica 91

 De una *atopía* apuntamos a una *utopía* 93

Utopía democrática y humanismo de la *praxis* 97

Yamandú Acosta

Nuevas democracias y otras democracias en América Latina 99

Uruguay: ¿una democracia plena? 101

La “democracia pura” o “democracia verdadera” 105

¿Qué democracia? 109

La teoría decolonial. Un análisis en perspectiva crítica 123

Maria Luz Mejías Herrera

Algunos referentes históricos sobre el tema 124

La perspectiva histórica y el sentido práxico 131

Consideraciones finales 134

Las últimas utopías andinas en *Historia Del Cuzco Republicano*, de José Tamayo Herrera 137

Mario Mejía Huamán

Utopía de la reforma agraria ¡Cuzco, Tierra o Muerte! 137

La utopía *inkarri* y utopía del indigenismo 149

Nuestro punto de vista 157

Sobre los autores y las autoras 161

PRESENTACIÓN

Como un retablo adornado de esperanzas y críticas, emulando una imagen de Gamaliel Churata¹, esta colección nace de un sentimiento común que se apoderó de este grupo de pensadores latinoamericanos: escribir sobre las utopías y las provocaciones de la *praxis*.

Este trabajo surgió de los debates que tuvieron lugar en el calor de la pandemia en 2019, organizados por el grupo de investigación Antiguos y Modernos, Cuestiones Contemporáneas. En estos encuentros, hubo un deseo común de materializar estas discusiones, reflexiones basadas en las investigaciones que cada uno realizó en sus respectivos países (Brasil, Colombia, Cuba, México, Perú y Uruguay), dando a la colección colores latinoamericanos. Entre los autores y las autoras, muchos ya figuran como verdaderos clásicos en el panteón de la filosofía latinoamericana.

La colección presenta una reflexión de filósofos y filósofas sobre las utopías y la *praxis* en *América Latina*, un tema urgente, considerando el panorama internacional de crisis económica y social. En tiempos de recesión, la periferia del capitalismo se ve gravemente afectada por el hambre, la miseria y la violencia, más que su centro. Esto ciertamente motiva la recopilación de textos, un soplo de esperanza, sin perder el carácter revolucionario y crítico de las utopías, a través de la reflexión sobre la *praxis*.

Frente al retablo, Pablo Guadarrama González abre la discusión epistemológica a partir de la historia de la filosofía latinoamericana, llegando también a pensadores brasileños. Sus conclusiones están marcadas por su trayectoria personal y su reflexión filosófica, ya

1 Gamaliel Churata en *El Pez de oro* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2012), para narrar lo que había detrás de su obra, además de una pequeña presentación, hace uso de la imagen de un retablo, que son las hermosas estructuras ornamentales en piedra o madera tallada detrás de la mesa principal de un altar, no restringido a la iglesia católica.

bien reconocida, haciendo hincapié en el tema de la relación entre utopía y *praxis*. Las utopías, según Guadarrama, no pueden limitarse a sus abstracciones. Las utopías deben realizarse a través de la *praxis*, con énfasis en sus aspectos educativos. En la senda histórica de estas utopías latinoamericanas, el cubano presenta detalladamente su concepto de *utopía concreta*, basado en ejemplos históricos del pensamiento y la *praxis* latinoamericana, tanto en aquellos que contribuyeron al desarrollo humano, como el caso de la discusión sobre los derechos de los pueblos originarios en Las Casas, así como su lado perverso, las utopías que se concretaron de manera que minaron ese humanismo, como fue el caso de los eugenistas positivistas. A través de la pluma y las espadas, estas *utopías concretas* se vincularon también a los pensadores que abordaron el tema de la libertad en el continente, en su lucha contra los colonizadores, desde las primeras rebeliones hasta la contemporaneidad. La idea práctica de utopía concreta busca combatir la noción de utopía en abstracto, caracterizada por la neutralidad, pues esta impide que la utopía alcance su función práctico-crítica.

A continuación, el exquisito texto de Mauricio Beuchot, también de carácter epistemológico, presenta una generosa reflexión filosófica sobre las utopías en América Latina a partir de su reconocida *hermenéutica analógica*. Esta rica herramienta de pensamiento ayuda tanto a crear utopías como a la realización de los ideales. Para desarrollar su reflexión, Beuchot recorre el asunto de la utopía desde la filosofía clásica hasta los filósofos que abordan el tema en el contexto latinoamericano, como Cerutti. Como afirma el propio filósofo, una hermenéutica analógica permite formular utopías y, además, a partir de la analogía, realizarlas: nos distiende hacia lo ideal, pero atados a lo real, ya que “el pensamiento utópico es pensamiento crítico”.

Tras una exquisita introducción epistemológica, los textos que siguen, cada uno a su manera, articulan utopía y *praxis*. El texto de Yohanka León del Río, dedicado a Franz Hinkelammert, presenta la crítica de Hinkelammert a la razón utópica. Su reflexión es iluminadora, dados nuestros tiempos oscuros, de décadas acumuladas de concentración del ingreso, resultado del neoliberalismo en América Latina. El texto de Yohanka nos muestra precisamente la fragilidad

de las reflexiones académicas elaboradas en centros de investigación desde un observador externo, porque la reflexión vivaz y muy actual de Franz expone la trayectoria política de su vida entre los oprimidos en América Latina. Según Franz, pensar dialécticamente en la “irracionalidad de lo racional” y la urgente confrontación de la “ética del mercado” son puntos fundamentales para lograr una condición humana que sea coherente con el humanismo radical *nuestroamericano*.

Profundizando aún más en este pensamiento *nuestroamericano*, en el siguiente texto la filósofa Patricia Nakayama nos invita a reflexionar sobre una *atopía amerindia* (que es considerada un no-lugar o una insuficiencia), una utopía para nuestras democracias y presenta una “nueva” forma de gobierno, *la cosmodeliberación*. Nakayama guía al lector a pensar y reflexionar sobre sí mismo a partir del pensamiento amerindio, expresado en el idioma de algunos pueblos indígenas. La filósofa revela cómo esta manera diferente de pensar concibe la acción política de acuerdo con el concepto de *cosmodeliberación*, una práctica que podría ser rehabilitada y reelaborada, especialmente ante los desafíos urgentes de combatir la destrucción no solo de los derechos sociales, sino de los propios pueblos originarios. Nakayama afirma que, aunque se presenta como una utopía para nosotros, los no amerindios, practican esta utopía y, por tanto, es plenamente factible. La reflexión trae un mensaje de que, los no amerindios, al violar los derechos de estos hombres, condenan a todos, no solo a los amerindios, sino a todos los seres vivos. En este sentido, la *cosmodeliberación* rescata la idea como una utopía crítica para nuestras democracias.

Siguiendo con el tema de las democracias, Yamandú Acosta continúa el debate sobre las utopías democráticas, teniendo en cuenta la destrucción exponencial de la naturaleza y del propio hombre. El uruguayo analiza conceptualmente el famoso informe sobre las democracias, *The Economist Intelligence Unit* de 2020, a través de aspectos importantes de la filosofía latinoamericana. La dicotomía hombre-naturaleza, instaurada por el antropocentrismo en la modernidad, impide en muchos sentidos la realización dialéctica del hombre a partir de lo que Yamandú llama el humanismo de la *praxis*. La utopía democrática, considerada el régimen que solo

funcionaría, según Rousseau, si el pueblo estuviera compuesto por dioses y no por mortales, es defendida como viable por el uruguayo en la medida en que asume la posibilidad, a partir del imperativo categórico kantiano, del hombre volverse una especie de dios para el propio hombre. Yamandú, apoyándose en los hombros de Marx, resalta la importancia de la metafísica que sustenta esta idolatría, cuestionando cuáles serían los criterios para ser considerado dios. Esta pregunta se responde a partir de la superación dicotómica entre sujeto-objeto, que equivale al hombre-naturaleza, inaugurada por el antropocentrismo moderno. Tal superación debe proporcionar, a través de un humanismo *práxico*, que presupone otra relación de alteridad con la naturaleza y con los otros, una nueva alteridad en la constitución y afirmación de un “nosotros utópico latinoamericano”, tomando prestadas las palabras de Roig. Esta nueva alteridad democrática no basa sus ideas en la modernidad eurocéntrica, ni mucho menos en su posmodernidad, sino sobre todo en su transmodernidad latinoamericana, donde la libertad concreta se opone a la promesa de libertad abstracta de la modernidad eurocéntrica.

A continuación, María Luz Mejías Herrera presenta una interesante reflexión sobre la cuestión decolonial y su relación con *la praxis*. La filósofa trabaja sobre los presupuestos teóricos de la cuestión decolonial, relacionándolos con los temas de la filosofía intercultural, fundamental para afrontar los desafíos de la desigualdad social y sus causas, además de la cuestión esencial de liberar a los pueblos de América Latina del yugo de sus opresores, a través de una *praxis social* que catalice las transformaciones necesarias.

Finalmente, Mario Mejía Huamán, autor de varias obras, entre las que destacamos *Hacia una Filosofía Andina*, *Antiya-chayway-llukuy*, realiza una importante recuperación de la filosofía andina, trayendo una reflexión sobre lo que él llama las *últimas utopías andinas*. Entre estas utopías, la utopía amerindia aparece estrechamente vinculada a la reforma agraria en América Latina, además de estar marcada por la opresión violenta de los pueblos originarios. En el caso de Huamán, se trata de los pueblos andinos, presentados en el estudio del filósofo José Tamayo Herrera.

Este retablo tiene en su talla, como herida profunda y común, el genocidio amerindio, la violencia y la opresión contra los pobres,

basadas en la desigualdad social provocada por el monopolio de la tierra. Sobre todo, existe consenso entre los autores sobre una necesaria y urgente reforma agraria que proporcione una mayor reflexión, sustentada en los valores del pensamiento amerindio (que no excluye el medio ambiente), de un humanismo radical *nuestro-americano*, basado en un proceso histórico, democrático, *epistemológico* y decolonizado (a través de una importante revolución en los medios de producción y, sobre todo, en la producción de conocimiento), que no apunta a mejorar el mercado sino a lograr que la justicia y la equidad prevalezcan en las relaciones de una nueva alteridad. Estos son puntos fundamentales presentados por estos filósofos y filósofas. ¡Que *Abya Yala* florezca a través del lector, para ser partícipe de este rescate de *Nuestra América*!

Patricia Nakayama y Rogerio G. de Campos
Foz de Iguazú, 28 de septiembre de 2021.

LA CONFRONTACIÓN DE UTOPIÁS ABSTRACTAS Y CONCRETAS CON LA PRAXIS EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Pablo Guadarrama González

A la filosofía se le pueden atribuir múltiples funciones que explican por qué tantos hombres en distintas épocas y circunstancias se han dedicado a su cultivo. Entre ellas se pueden destacar las siguientes con sus consecuentes objetivos:

Función	Objetivos
1. cosmovisiva	saber, comprender, pronosticar.
2. lógico-metodológica	examinar, enjuiciar, analizar.
3. axiológica-hermenéutica	valorar, interpretar, apreciar.
4. hegemónica	dominar, controlar, cooptar.
5. práctico-educativa	transformar, cultivar, superar.
6. emancipadora	liberar, emancipar, desalienar.
7. ética	comportar, reconocer, conducir.
8. político-ideológica	orientar, disponer, manipular, convocar.
9. estética	disfrutar, deleitar, gustar, estimular.
10. humanista	perfeccionar, progresar, humanizar

A estas funciones, que pueden ofrecer respuesta a la pregunta ¿para qué filosofar? (Guadarrama, 1998), se les pueden añadir otras, como la crítica,¹ la utópica, que de una forma u otra están articuladas al proceso del conocimiento de la realidad,² aunque no todas las filosofías contribuyen eficazmente al cumplimiento de tal función.³

No en todas las épocas ni regiones, los filósofos le han dedicado la misma atención a cada una de estas funciones. Esto ha estado en dependencia no solo de factores endógenos a su devenir, sino a determinadas circunstancias históricas específicas que han inducido a considerar a algunas más prioritarias que otras.

Las filosofías son creaciones humanas cultivadas con intenciones humanas, aunque existan algunas portadoras de expresiones misantrópicas, pero estas no constituyen la mayoría. Los efectos de estas últimas en la vida política, científica, jurídica, educativa, etc., no siempre, como en otras tantas ocasiones, coinciden con las aspiraciones que realmente las motivan. Incluso en aquellos pensadores en que los elementos agnósticos, pesimistas, misantrópicos o nihilistas hayan a florado en mayor medida, no puede descartarse de antemano la intención epistémica de comprensión de la naturaleza y la conducta humana que ha servido de base a tales concepciones.

Toda filosofía se ha concebido a sí misma, por lo general, como una propuesta superior no solo para conocer mejor el mundo, in-

- 1 “Lo cierto es que toda filosofía siempre ha ejercido de algún modo la función crítica. Por lo que cabría preguntarse ¿por qué razón cualquier filósofo, aunque no lo exprese explícitamente, ha asumido la idea de que una de sus tareas principales es cuestionarse permanentemente la realidad, incluyendo el propio instrumento, o sea, el mismo pensamiento? Uno de los presupuestos ontológicos básicos de tal actitud radica en concebir el mundo, esto es, la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, como entes determinados, condicionados y siempre perfectibles, por lo que requieren –por supuesto no solo de la filosofía, sino también de la ciencia, el arte, la religión, la política, el derecho, etc.– colaborar en esa interminable misión de mejorarlos” (Guadarrama, 2020c, p. 69).
- 2 “Porque el género utópico, con todo y su interés intrínseco, no es más que una de las expresiones o manifestaciones más visibles del nivel epistémico” (Cerutti, 2010, p. 18).
- 3 “Desde la concepción materialista de la historia únicamente es posible identificar el carácter de anunciación y predicción que las concepciones utópicas develan en el despliegue mismo de la totalidad de la praxis revolucionaria” (León Del Río, 2006, p. 78).

cluyendo al hombre mismo, sino también para orientar el perfeccionamiento del comportamiento humano y proponer formas más adecuadas de organización de la vida política y social. Si las filosofías renuncian a la intención de intervenir activamente en el perfeccionamiento de la conducta humana en todas las esferas de la sociedad política y la sociedad civil, dejan de ser filosofías.

No es del todo cierto que los filósofos anteriores a Marx solo se hubiesen dedicado a interpretar el mundo. Varios ejemplos demuestran el compromiso activo de numerosos de ellos, que estuvieron empeñados en utópicamente transformar sus respectivas circunstancias sociopolíticas, como es el caso de Sócrates, al cual incluso le costó la vida. Tanto Platón como Aristóteles experimentaron también serios conflictos políticos no solo por sus ideas, sino también por sus actitudes. Del mismo modo la vida política de Maquiavelo, Fichte o Hegel evidencia sus compromisos políticos y su consecuente actitud práctica. En América Latina la mayoría de los filósofos no han limitado su actuación intelectual al gabinete, pues han intervenido de una forma muy activa en la vida política y cultural de sus épocas, algunos de ellos con utopías más concretas que otros (Guadarrama, 2012a, 2012b, 2013).

Las funciones crítica y utópica de la filosofía están vinculadas orgánicamente con la ideológica. Por ideología se debe entender el conjunto de ideas que pueden constituirse en creencias, valoraciones y opiniones comúnmente aceptadas, y que articuladas integralmente pretenden fundamentar las concepciones teóricas de algún sujeto social (clase, grupo, Estado, país, iglesia, etc.), con el objetivo de validar algún proyecto bien de permanencia o de subversión de un orden socioeconómico y político, lo cual presupone a la vez una determinada actitud ética ante la relación hombre-hombre y hombre-naturaleza. Este hecho no significa que todo lo que tenga un componente ideológico sea necesariamente falso, pues como plantea Frederic Jameson "...la palabra ideología no es peyorativa [...] un concepto puede ser al mismo tiempo ideológico y también correcto y verdadero" (Jameson, 1999, p. 76).

Las filosofías al igual que las ciencias basan su poder en la razón, como plantea Mario Bunge,⁴ pero las ideologías por el contrario

4 "Un ideólogo o un político tratan de demostrar que hay tal o cual situación, mientras que un hombre de ciencia investiga si en efecto la hay, y procura

basan su razón en el poder. Quien controle el poder económico, político, comunicativo, militar de las instituciones educativas, culturales, etc., puede imponer su “verdad”, y gran parte de la población puede creerle, pues como sugiere Nicolás Abbagnano, “lo que hace de la ideología una creencia no es, en efecto, su validez o falta de validez, sino solo su capacidad de control de los comportamientos en una situación determinada” (Abbagnano, 1966, p. 646). Sin embargo, la filosofía no se fundamenta en creencias sino en razonamientos.

Una muestra del poder de las ideologías ha sido las recientes elecciones en Estados Unidos de América y en Perú en las que se enarbolaron viejas consignas de campañas anticomunistas para amedrentar a gran parte de la población y, sin duda, lo lograron, pero parece que no fue suficiente para alcanzar el objetivo que se proponían los adversarios más conservadores.

Las ideologías pueden apoyarse o no en pilares científicos, en tanto estos contribuyan de algún modo a los fines perseguidos, de lo contrario pueden ser desatendidos e incluso ocultados conscientemente.

El componente ideológico en las reflexiones filosóficas por sí mismo no es dado a estimular concepciones científicas, aunque no excluye la posibilidad de la confluencia con ellas, en tanto estas contribuyan a la validación de sus propuestas.

Las articulaciones entre filosofías e ideologías en la historia de la humanidad no siempre han sido muy evidentes, aunque estas siempre han existido, pues resulta algo difícil para una ideología sobrevivir prescindiendo de la racionalidad, que le pueden ofrecer las filosofías. A su vez, las filosofías necesitan de las ideologías para materializarse o instrumentalizarse, y una de sus formas la constituye la elaboración de utopías, unas más abstractas, imposibles de realizar, y otras más concretas, que en circunstancias diferentes pueden

ser objetivo, aunque por alguna razón o sin razón pueda desear que tal cosa ocurra (o que no ocurra). Un programa ideológico es una profesión de fe y un plan para reforzar y propagar la fe. Un programa científico es un proyecto de investigación a partir de ciertos problemas, y no de principios, con excepción de los principios filosóficos generales subyacentes en toda pesquisa filosófica, por ejemplo, que el mundo exterior es real, legal y cognoscible” (Bunge, 1998, p. 45).

lograrse (Bloch, 2004). No se debe pasar por alto que las filosofías constituyen una forma *suigéneris* de saber, que las hace diferente a su vez de las ciencias. De ahí que acertadamente Adolfo Sánchez Vázquez plantee que “la filosofía solo podría ser inmune a la ideología si fuera totalmente científica” (Sánchez Vázquez, 1987, p. 63).

La ideología conservadora en diferentes momentos de la historia ha necesitado de la metafísica, la escolástica, el espiritualismo, el eclecticismo, etc., en fin, todo lo que pueda argumentar la validez de la estabilidad en lugar del cambio. “Porque los conservadores, aunque se expresan a través de actitudes políticas, son, mucho más que eso, los celadores de la preservación de las estructuras básicas” (Romero, 1989, p. 10).

Por su parte, el liberalismo ha necesitado del racionalismo, el empirismo, el pensamiento ilustrado, el evolucionismo, el positivismo, el utilitarismo, el pragmatismo, etc., es decir, todo lo que le justifique ligeros cambios e incluso progreso, aunque este en muchas ocasiones sea ilusorio (Maddaloni, 2013), pero siempre dentro del orden existente. Esto significa que no se excedan de parciales reformas, que generalmente constituyan utopías abstractas, y así evitar las revoluciones.

El socialismo en tanto ha utilizado el romanticismo, y en especial el marxismo entre sus principales fundamentos filosóficos –razón por la cual este último ha sido el más atacado por los representantes de las ideologías contrarias (Guadarrama, 2018)-, aunque tales corrientes de pensamiento no han sido sus únicos pilares teóricos.

Es sabido que el anarquismo se ha emparentado fácilmente con el voluntarismo y el nihilismo. En ese aspecto paradójicamente ha encontrado fuentes filosóficas confluyentes incluso con el fascismo.

El neoliberalismo ha revivido las bases filosóficas del liberalismo,⁵ como el utilitarismo, el pragmatismo y el darwinismo social,

5 “Las bases filosóficas e ideológicas del neoliberalismo lógicamente descansan sobre los pilares del liberalismo, según las cuales el eje central y primordial de la sociedad es el individuo, el cual debe salvaguardarse por encima de cualquier otra entidad, aun cuando esta presuma representarlo como Estado, partido, clase social, Iglesia, etc. Se parte del presupuesto que la libertad individual debe ser protegida esencialmente para salvaguardar el derecho a

pero a la vez se ha distanciado de ellas, dada su confluencia con la ideología conservadora.⁶ Por supuesto que en cada una de estas ideologías existen tendencias a su vez con otros ingredientes filosóficos, pero en esencia estos han sido sus nutrientes teóricos principales.

Quienes han cultivado la filosofía por lo general no se sienten complacidos con quedarse en el ideal *topos urano*. Han pretendido construir utopías concretas para darle terrenalidad a sus propuestas, por lo que han asumido posturas ideológicas y evitado la presunta neutralidad axiológica weberiana. En el caso de América Latina ha sucedido también así.

El pensamiento filosófico latinoamericano se ha caracterizado por una tendencia humanista, que en algunos casos puede ser considerada expresión de humanismo práctico,⁷ aunque lamentablemente no siempre se ha manifestado de ese modo. También han predominado expresiones de autenticidad,⁸ que no deben iden-

la propiedad privada y que esta pueda someterse a las libres relaciones de la economía de mercado” (Guadarrama, 2006, p. 93).

- 6 “Si bien el neoliberalismo toma algunos de los principios de la tradición liberal, las formulaciones de Hayek y la especificidad de las propuestas actuales se distancian significativamente de algunos ideales del liberalismo y se acercan más a perspectivas conservaduristas” (Restrepo, 2003, p. 286).
- 7 “*Por humanismo práctico* – término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos como *La sagrada familia* y *los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* así como los de *humanismo concreto*, *humanismo positivo* y *humanismo culto* que diferenciaba del *humanismo real* de Feuerbach –, entendemos una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos, que se diferencia del humanismo abstracto que se limita a simples declaraciones filantrópicas, que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc. Un humanismo práctico debe distanciarse del antropocentrismo que ha caracterizado generalmente a la cultura occidental y tomar en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza” (Guadarrama, 2018, p. 43).
- 8 “Auténtico debe ser considerado aquel producto cultural, que se corresponda con las principales demandas del hombre para mejorar su dominio sobre sus condiciones de vida, en cualquier época histórica y en cualquier parte, aun cuando ello presuponga la imitación de lo creado por otros hombres. De todas formas, la naturaleza misma de la realidad y el curso multifacético e irreversible de la historia le impone su sello distintivo. La cultura auténtica es siempre específica y por tanto histórica. Debe ser medida con las escalas que emergen de todos los demás contextos culturales, pero, en primer lugar, con las surgidas del mundo propio. El hecho de que unos pueblos aprendan de otros y se intercambien sus mejores valores alcanzados constituye una premisa inexora-

tificarse con originalidad⁹ o condición pionero de una idea, como sugerían Leopoldo Zea¹⁰ y Francisco Miró Quesada,¹¹ sobre todo de posturas contrahegemónicas y desalienadoras. Pero esto no signi-

ble del desarrollo de la cultura. En la medida en que un hecho cultural cualquiera, como la filosofía, satisfaga exigencias y requisitos circunstanciales y epocales que posibiliten un mayor nivel de humanización de las relaciones sociales cumplirá con el requisito preliminar de lograr su especificidad auténtica y se asegurará un lugar en la cultura universal” (Guadarrama, 2009a, p. 59).

- 9 “La cultura expresa el grado de control que posee la humanidad en una forma histórica y determinada sobre sus condiciones de existencia y desarrollo. Ese dominio se ejecuta de manera específica y circunstanciada, por lo que puede ser considerada de manera auténtica cuando se corresponde con las exigencias de diverso carácter que una comunidad histórica, pueblo o nación debe plantearse. Tal grado de autenticidad no debe ser confundido con formas de originalidad, pues lo determinante en la valoración de un acontecimiento cultural no es tanto su novedad o irrepitibilidad, sino su plena validez justificada por su concordancia con las demandas de una época histórica en comunidades específicas. Siempre que el hombre domina sus condiciones de existencia lo hace de forma específica y en una situación espacio-temporal dada. En tanto no se conozcan estas circunstancias y no sean valoradas por otros hombres, tal anonimato no le permite participar de forma adecuada en la universalidad. A partir del momento que se produce la comunicación entre hombres con diferentes formas específicas de cultura, esta comienza a dar pasos cada vez más firmes hacia la universalidad. La historia se encarga después de ir depurando aquellos elementos que no son dignos de ser asimilados y ‘eternizados’. Solo aquello que trasciende a los tiempos y los espacios es lo que más tarde es reconocido como clásico en la cultura, independientemente de la región o la época de donde provenga” (Guadarrama; Perelguin, 1998, p. 20).
- 10 “La autenticidad de nuestra filosofía no podrá así provenir de nuestro supuesto desarrollo, como tampoco le ha venido a la filosofía occidental, en cuyos creadores se hace ahora consciente la enajenación. Esta vendrá de nuestra capacidad para enfrentarnos a los problemas que se nos plantean hasta sus últimas raíces, tratando de dar a los mismos la solución que se acerque más a la posibilidad de la realización del nuevo hombre. Naturalmente, dentro de estas soluciones estará la de una revolución que anule las trabas que impiden la posibilidad de este hombre, pero esta solo será consecuencia de la autenticidad de nuestro pensamiento sobre la realidad que ha de ser transformada. La autenticidad no ha de ser consecuencia de esa posible revolución social y política sino la base de su posibilidad. Auténtica no solo ha de ser la filosofía que surja con el establecimiento de una nueva sociedad, auténtica tendrá que serlo, también, la que haga consciente nuestro subdesarrollo y señale las posibilidades de su vencimiento y la forma de vencerlo” (Zea, 1969, p. 153).
- 11 “Tanto Zea como yo queríamos hacer *filosofía auténtica*. La manera de hacerla era, para cada uno de nosotros, diferente. *Pero la meta era la misma: hacer filosofía auténtica*, es decir, hacer una filosofía que no fuera una copia mal repetida de filosofías importadas, sino que fuera expresión de un pensamiento filosófico vivo, que emergiera desde nuestra propia circunstancia latinoamericana utilizando todos los medios intelectuales disponibles” (Miró Quesada, 1974, p. 9).

fica que todos y cada uno de los cultivadores de la filosofía deban ser incluidos dentro de estas tendencias.

Del mismo modo que no todos los filósofos en estas tierras han contribuido al desarrollo de la cultura latinoamericana, primero porque no todo lo que produce el ser humano forma parte de la cultura al no favorecer incrementos de grados de libertad,¹² también este produce excrescencias sociales, y segundo porque algunos admiten una presunta “naturaleza humana”, fatalmente determinada por los elementos biológicos o una metafísica “esencia humana”, más allá del bien y el mal en lugar de una realmente existente “condición humana” (Guadarrama; Rojas, 2014, p. 594-595) contradictoria, histórica y dialéctica que permite una mejor comprensión de las distintas actitudes de los seres humanos ante la naturaleza y ante la sociedad.

Desde el proceso de conquista y colonización de América se produjo un proceso de confrontación de utopías, unas más abstractas e irrealizables con otras más concretas, es decir, aquellas que en un momento no existirían condiciones para convertirse en realidad, pero crearían fermentos ideológicos para que en tiempos posteriores pudiesen impulsar la *praxis* transformadora de la realidad sociopolítica y económica.

La filosofía que se cultivó durante el período colonial en Latinoamérica, si bien estaría sesgada inicialmente por la escolástica, aun así, desarrollaría en algunos de las representantes posturas de humanismo práctico dada su reivindicación de la condición humana de los pueblos originarios y, posteriormente, de los esclavos de origen africano, que le harían enfrentarse a los sustentadores de las conservadoras utopías abstractas.

Los conquistadores hispano-lusitanos también estaban respaldados por sus ideólogos conformadores de sus utopías abstractas: la de crear colonias pacíficas en sistemas de encomiendas, sometidas eternamente al poder monárquico metropolitano controlado por la religión católica y el aparato militar.

12 “Una posible definición integradora debe considerarla como *el grado de dominación por el hombre de las condiciones de vida de su ser, de su modo histórico concreto de existencia, lo cual implica de igual modo el control sobre su conciencia y toda su actividad espiritual, posibilitándole mayor grado de libertad y beneficio a su comunidad*” (Guadarrama, 2009b, p. 141).

Pero del seno mismo de algunos sacerdotes católicos surgirían creadores de utopías algo más concretas como las de Antón de Montesinos o el Bartolomé de las Casas, o incluso algunas más prácticas, como la de Vasco de Quiroga –con la construcción de hospitales, escuelas, etc., en los pueblos indígenas de Michoacán–, o las misiones de los jesuitas que se tornaron peligrosas para la monarquía y que, por esto, fueron expulsados. ¿Acaso estas no fueron utopías concretas?

La escolástica en América Latina tuvo preocupaciones antropológicas que no eran comunes en la Península Ibérica, al cuestionarse el tratamiento inhumano a los indígenas y esclavos. Tales posturas contrahegemónicas frente a los poderes dominantes le harían proponer utopías concretas que, aunque quedarían muchas de ellas aletargadas por el predominio de las instituciones inquisitoriales finalmente cristalizarían en la filosofía de la Ilustración latinoamericana y prepararían el terreno al posterior proceso emancipador.

En el siglo XVIII con la gestación de las identidades regionales, nacionales e incluso una germinal identidad latinoamericana, algunos pensadores, como Eugenio de Santa Cruz y Espejo en Ecuador, José Félix de Restrepo en Colombia, comienzan a gestar ideas filosóficas modernas en las que se tratan de articular no solo el sensualismo y el racionalismo, sino también las ideas sobre los derechos humanos, las libertades, las constituciones, la igualdad entre los hombres, incluso entre hombres y mujeres y esclavos, apreciable en José Agustín Caballero en Cuba.¹³ ¿Acaso no fueron estas también utopías concretas? Por alguna razón estas fueron reprimidas.

Si el pensamiento filosófico que se gestó en esta etapa ilustrada no hubiese propiciado, de diversa forma cultivando este humanismo práctico, la promoción de la utopía concreta de la independen-

13 “Siendo admitida la esclavitud en nuestro suelo, es decir, habiendo entre nosotros una clase de hombres que no tienen estado, persona ni propiedad, parece que debía esmerarse la legislación en dar a los hombres libres o señores una educación proporcionada a la situación de tan elevada y superior de estos sobre aquellos; una educación que templase el vigor del despotismo que el amo naturalmente propende a ejercer sobre su esclavo; que le inspirase aquellas virtudes, aquella alta dignidad propia del hombre que está llamado a poseer un derecho tan peligroso como el de reconocer dominio y propiedad sobre sus semejantes; que lo enseñe desde muy tierna edad aquellos conocimientos propios de una industria activa e ilustrada” (Caballero, 1956, p. 150-151).

cia y la integración de los pueblos latinoamericanos, difícilmente la primera se hubiese alcanzado y la segunda intentado.

La función utópica de la filosofía desplegaría sus mayores potencialidades en el precursor de la independencia y la utopía de la integración latinoamericana, Francisco de Miranda, quien consideraba que el pueblo que no cultiva la filosofía está condenado a la esclavitud. También Bolívar, San Martín, O'Higgins, Sucre, Artigas fueron gestores y propulsores de utopías concretas, del mismo modo que sus mentores, como Andrés Bello y Simón Rodríguez en el caso del primero.

Algunos cuestionarán que ninguno era propiamente filósofo, pero lo más importante es que cultivaron la filosofía como un arma teórica de fundamentación de una *praxis* política, aparte de que algunos como Bello no hay duda de que fueron genuinos filósofos.¹⁴

La mayor utopía concreta cristalizó en el éxito del proceso independentista, pero quedaron pendientes dos: la abolición de la esclavitud y la integración latinoamericana, frente a la doctrina Monroe y el panamericanismo. Sin embargo, la abolición de la esclavitud parecía entonces una utopía abstracta hasta que finalmente tras largos años de lucha se convirtió en concreta.

Del mismo modo, la integración de los pueblos latinoamericanos dado sus innumerables obstáculos –ignorando o subestimando los factores favorecedores para la misma (Guadarrama, 2020b) – les ha parecido aun a algunos una utopía abstracta, pero para muchos siempre ha sido muy concreta y ya tiene algunos resultados. La validez de la utopía bolivariana de la unión de los pueblos latinoamericanos la reivindicó Andrés Manuel López Obrador en la reunión de la CELAC al plantear: “Sin embargo debe considerarse que sin el horizonte de los ideales no se llega a ningún lado y que en consecuencia vale la pena intentarlo, mantengamos vivo el sueño de Bolívar” (Gutiérrez, 2021, n.p.).

Otras expresiones utópicas aparecieron desde que la filosofía positivista, con su desmedida confianza en la ciencia y la tecnolo-

14 “[...] si Bello hubiera sido escocés o francés, su nombre figuraría en las Historias de la filosofía universal como uno más en pie de igualdad con los de Dugald Stewart y Brown, Royer Collar y Jouffroy, si es que no con los de Reid y Cousin” (Gaos, 1948, p. LXXXIII).

gía, y se promovió al inicio de la vida republicana. Estas nuevas circunstancias constituyeron un fértil terreno de gestación de nuevos tipos de utopías concretas cuando germinaban ideologías renovadoras imbuidas del liberalismo, el anarquismo y el socialismo que se enfrentaban a los rezagos del pensamiento metafísico, el cual trataba de anteponer nuevas utopías abstractas y obstaculizadoras del progreso social.

El positivismo *sui generis* que se desarrolló en América Latina –en sus diversas formas, pues debe distinguirse el influido por Spencer, que prevaleció en la mayoría de los países, del de Comte que floreció en Brasil, México y Chile– también osciló entre utopías abstractas y concretas. Por una parte, hiperbolizó la ciencia, la tecnología, la industria y el progreso, en tanto desconocía otras dimensiones esenciales de la condición humana, e hiperbolizaba biológicamente una presunta naturaleza humana (Guadarrama, 2004; 2011).

Es significativo que algunos de los que se identificaron con el positivismo, que entre sus máximos exponentes latinoamericanos se encuentran el cubano Enrique José Varona y el argentino José Ingenieros, asumieron comunes posturas antimperialistas, como expresión del agotamiento ideológico del liberalismo y, a la vez, por sus propuestas de unidad latinoamericana. En 1896, Varona criticaba la miopía de algunos estadistas latinoamericanos que consideraban la lucha cubana por su independencia como un asunto puramente local. Para él, por el contrario, de la solución de este conflicto “depende ahora y por mucho tiempo, el equilibrio del continente” (Varona, 1896, p. 1).

Ingenieros abogaban por la necesidad de una Unión Latinoamericana frente al panamericanismo al plantear:

[...]las fuerzas morales deben actuar en el sentido de una progresiva compenetración de los pueblos latinoamericanos, que sirva de premisa a una futura confederación política y económica, capaz de resistir conjuntamente las coacciones de cualquier imperialismo extranjero. La resistencia que no puede oponer hoy ninguna nación aislada, sería posible si todas estuviesen confederadas (Ingenieros, 1950, p. 196).

¿Acaso no fueron estas ideas expresiones de utopías concretas?

Frente a estas posturas de defensa de los valores de la identidad cultural latinoamericana hubo quienes como Domingo Faustino Sarmiento o Alcides Arguedas propugnaban, todo lo contrario, el rechazo a la herencia indígena, la unión con Estados Unidos de América y hasta la eliminación de la enseñanza del idioma español. Sus criterios racistas le hacían denigrar de los pueblos indígenas y hasta de la herencia cultural hispana. ¿Acaso no fueron estas utopías abstractas?

No obstante estas posturas racistas y frenológicas de algunos de sus cultivadores, el positivismo en América Latina en sentido general tuvo un carácter progresista, por su defensa de las libertades democráticas, la lucha contra el oscurantismo, la defensa del Estado laico, la promoción de una educación pública, el cultivo de la investigación científica, etc., aunque en algunos lugares haya sido utilizado por la dictadura de Porfirio Díaz en México al tratar de aprovecharse del prestigio intelectual del grupo de “los científicos”.

Desde mediados del siglo XIX frente al conservadurismo predominante al inicio de la vida republicana y el romanticismo liberal se promovió la utopía concreta de la integración latinoamericana en Francisco Bilbao en Chile,¹⁵ Justo Arosemena en Panamá,¹⁶ José Ma-

15 “Nuestros padres tuvieron un alma y una palabra para crear naciones; tengamos esa alma para formar la nación americana, la confederación de las repúblicas del sur, que puede llegar a ser el acontecimiento del siglo y quizás el hecho precursor inmediato de la era definitiva de la humanidad. Álcese una voz cuyos acentos convoquen a los hombres de los cuatro vientos para que vengan a revestir la ciudadanía americana. Que del foro grandioso del continente unido, salga una voz. Adelante, adelante en la tierra poblada, surcada, elaborada; adelante con el corazón ensanchado para servir de albergue a los proscritos e inmigrantes, con la inteligencia para arrancar los tesoros del oro inagotable, depositados por Dios en las entrañas de los pueblos libres, adelante con la voluntad para que se vea en fin la religión del heroísmo, vencedora de la fatalidad, vencedora de los hechos y vencedora de los hechos y vencedora de las victorias de los malvados” (Bilbao, 1978, p. 26).

16 “Tal es la suerte deparada a las dos grandes nacionalidades que se dividirán el continente. Siga el Norte desarrollando su civilización, sin atentar a la nuestra. Continúe, si le place, monopolizando el nombre de América hoy común al hemisferio. Nosotros, los hijos del Sur no le disputaremos una denominación usurpada, que impuso también un usurpador. Preferimos devolver al ilustre genovés la parte de honra y de gloria que se le había arrebatado; nos llamaremos colombianos; y de Panamá a Cabo de Hornos seremos una sola familia, con un

ría Samper en Colombia.¹⁷ Indudablemente estos fueron también propugnadores de esa utopía concreta.

Mientras que los intentos de revitalizar el hispanismo, la metafísica y la neoescolástica en el caso de Colombia con Miguel Antonio Caro, José Eusebio Caro, Tomas Carrasquilla apoyándose en las ideas de Balmes constituyeron expresiones de utopías abstractas.

Tales confrontaciones serían expresión de la lucha del materialismo y el positivista contra el espiritualismo y el eclecticismo que traducían del plano filosófico en enfrentamiento del liberalismo con el conservadurismo.

José Martí y Eugenio María de Hostos son expresiones de cómo la filosofía y el pensamiento político elaborarían las utopías concretas de la independencia de Cuba y de Puerto Rico para enfrentarse al imperialismo norteamericano.

La propuesta de Martí de lograr una república con todos y para el bien de todos constituyó una muestra de su utopía concreta por la que luchó combatiendo no solo por la independencia de Cuba y de Puerto Rico, sino de la dignidad de todos los pueblos de Nuestra América (Guadarrama, 2015), pues estaba convencido de que “¡Las tierras de habla española son las que han de salvar en América la libertad! Las que han de abrir el continente nuevo a su servicio de albergue honrado. La mesa del mundo está en Los Andes” (Martí, 1975b, p. 22), y para lograr la necesaria cohesión de estos pueblos era

solo nombre, un gobierno común, y un designio” (Arosemena, 1981, p. 84).

17 “[...] la experiencia ha demostrado la debilidad o importancia de las tres repúblicas en que se dividió *Colombia*, de las cinco en que se descompuso la nación *Centro-colombiana*, de las que surgieron del virreinato del Perú, y de las tres o cuatro en que ha estado fraccionada la región vastísima del Plata. Es claro que su fuerza no podía venir sino de su unión, más o menos íntima y que estando habituada cada una de las quince repúblicas que componen a Hispano-Colombia a la autonomía superior de la nacionalidad, solo un sistema de confederaciones voluntarias, pacífica y lealmente elaborado, podrá satisfacer las legítimas exigencias de cada Estado y establecer el equilibrio de todas. En presencia de la preponderancia del Brasil en Sur-Colombia, temible por diversos motivos y del espíritu invasor de la familia anglosajona, en el Norte y el Centro, las repúblicas españolas necesitan hacerse fuertes, refundiéndose en grupos respetables y homogéneos” (Samper, 1981, p. 88).

imprescindible reivindicar la dignidad de los pueblos originarios,¹⁸ así como de los que fueron traídos del África y esclavizados.

La idea de Hostos y Betances (Rojas Osorio, 2020) de construir una confederación antillana, que incluso incluiría además de las islas colonizadas por España, también aquellas dominadas por otros imperios, por supuesto que constituía también utopías concretas que se mantienen vivas hoy en la Comunidad del Caribe (CARICOM) y la Alternativa Bolivariana para América Latina y el Caribe (ALBA).

La reacción antipositivista que se produjo en Latinoamérica reivindicadora del irracionalismo, el vitalismo y el fideísmo trató de opacar las propuestas de utopías concretas elaboradas por el positivismo, así como de aplastar las provenientes del marxismo que entonces emergía en estas latitudes, pero en definitiva estas de un modo u otro trascendieron.

En algunos países latinoamericanos, tomaron fuerza a inicios del siglo XX posturas idealistas, metafísicas, vitalistas e irracionalistas, incluso neoescolásticas. Sin embargo, finalmente no pudieron lograr sus objetivos de aplastar totalmente múltiples utopías concretas provenientes del pensamiento ilustrado, independentistas, republicano y de integración, por lo que se vieron obligadas a formular nuevas propuestas de utopías abstractas articuladas en ocasiones con el fascismo y el neoliberalismo. En el mejor de los casos se articularon con el Estado de bienestar.

La concepción de José Vasconcelos de una *Indoamérica* según la cual estas tierras constituían la primera expresión de una raza cósmica;¹⁹ la labor de José Enrique Rodó por enfrentar la *nordoma-*

18 “La vida americana no se desarrolla, brota. Los pueblos que habitan nuestro continente, los pueblos en que las debilidades inteligentes de la raza latina se han mezclado con la vitalidad brillante de la raza de América, piensan de una manera que tiene más luz, sienten de una manera que tiene más luz, sienten de una manera que tiene más amor, y han de menester en el teatro –no de copias serviles de naturalezas agotadas– de brotación original de tiempos nuevos” (Martí, 1975a, p. 200).

19 “[...] los latinoamericanos sintetizan e integran a las cuatro razas fundamentales: la india, la blanca, la negra y la amarilla. La América es hogar de todas ellas y de todas necesita. (...) mediante el ejercicio de la triple ley, llegaremos en América, antes que en parte alguna del globo, a la creación de una raza hecha con el tesoro de todas las anteriores, la raza final, la raza cósmica” (Vasconcelos, 1942, p. 129-130).

nía, que implicaba erróneamente considerar que solo las culturas nórdicas son superiores, por lo que se hace necesario reivindicar la latinoamericana, así como su actividad de senador que abogó por mejorar las condiciones de vida de los obreros; la misión intelectual y pedagógica de Pedro Henríquez Ureña –cuyos destacados discípulos como Borges y Sábato²⁰ confirman el enunciado de Confucio y Sócrates, según el cual el mejor maestro es aquel que reconoce la superioridad intelectual de sus discípulos y contribuye a desarrollarla (Henríquez Ureña, 1989), quien reivindicó *La utopía de América*: Silvio Romero en Brasil como diputado del congreso impulsando la labor cultural y educativa o Manuel Bomfim, quien confiaba en prosperidad de repúblicas democráticas que superaran el atraso material y cultural que había dejado el colonialismo (Bomfim, 2008); la de Carlos Vaz Ferreira, no solo como filósofo sino como rector y ministro de educación para contribuir al mejoramiento del pueblo uruguayo, en particular, y de todos pueblos latinoamericano en general.²¹ ¿Acaso no fueron utopías concretas?

Otras expresiones de utopías concretas se pueden observar cuando José Carlos Mariátegui propugnaba un marxismo que no fuera calco y copia, sino creación heroica y un socialismo que superara el eurocentrismo del marxismo, aquel que en Latinoamérica hiperbolizaba al obrero en tanto subestimaba al indio y al campesino.

Esto evidencia que la utopía abstracta de los socialistas “científicos” sobre la dictadura del proletariado y el comunismo como pletórica sociedad sin conflictos –como en el chileno Luis Emilio Recabarren,²² el ítalo-argentino Victorio Codovila o el mexicano Vi-

20 La labor de Pedro Henríquez Ureña en la promoción de la cultura y la identidad latinoamericana constituye una de las expresiones más acabadas del pensamiento integracionista que trascendió en muchos de sus discípulos, no solo en su natal República Dominicana, sino también en México y Argentina, donde ejerció directamente su praxis educativa (Sábato, 1986, p. 5).

21 “De nuestros antiguos modelos, sigamos tomando lo que sea progresivo y sano; sigamos recibiendo y aplicando, imitando en su caso, aquello en que aún seamos inferiores; pero cerremos la América a todo lo que sea odio, persecución, intolerancia, prepotencia, absolutismo, crueldad, regresión; a todo lo que afecte, comprometa o confunda los supremos ideales humanos de libertad e individualidad” (Vaz Ferreira, 1956, p. 159).

22 “[...] actualmente vivimos bajo una perenne y rigurosa dictadura burguesa que nos obliga a vivir desnudos, hambrientos y esclavizados. La dictadura del proletariado significa obligar a la burguesía a someterse a la voluntad del pueblo,

cente Lombardo Toledano,²³ entre otros representantes de lo que Marcuse denominó el marxismo soviético²⁴ – al desconocer la especificidad de la circunstancialidad latinoamericana no superaron a los que consideraban como socialistas utópicos, quienes en verdad resultaron mucho más auténticos.

Una perspectiva algo diferente más próxima a utopías concretas resultaría la de Julio Antonio Mella²⁵ en Cuba, de Antonio García Nosa,²⁶ en Colombia, de Ludovico Silva en Venezuela y de Antonio Paim en Brasil, así como otros heterodoxos frente al mal llamado marxismo ortodoxo, pues en verdad la ortodoxia según Lukács debía referirse a ser consecuentes con el análisis dialéctico. De manera algo similar aquellos que en el pensamiento latinoamericano se han orientado más por la influencia de la Escuela de Frankfurt que rescató el papel de la crítica y la teoría de la enajenación, como Bo-

que no admite ser ni explotado ni oprimido. Asegurada una organización de modo que no pueda volver a imperar el régimen de explotación, la dictadura del proletariado cesará por sí sola” (Recabarren, 1965, p. 17).

- 23 “[...] si el sistema socialista consistiera solo en mejorar las condiciones materiales del hombre, en aumentar su poder de compra, y en ofrecerle mejores habitaciones, servicios médicos, escuelas y posibilidades para el progreso profesional, no llegaría a ser una verdadera influencia decisiva para su liberación interior y exterior. El socialismo es un medio y no un fin. Un medio para emancipar al hombre de sus sufrimientos materiales, pero con el propósito de transformarlo en un verdadero hombre libre en medio del mundo” (Toledano, 1977, p. 166).
- 24 “La formación de la teoría marxista soviética procede de la interpretación leninista del marxismo sin entronque directo con la teoría marxista originaria” (Marcuse, 1971, p. 45).
- 25 “El proletariado de todos los países, la clase campesina y todos los pueblos oprimidos serán los que liberen al mundo de sus dos plagas más siniestras: el capitalismo y el imperialismo” (Mella, 1975, p. 230).
- 26 “La trascendencia radical de la sociedad comunista –o más exactamente, de la imagen diseñada por los grandes ideólogos y profetas, de Marx a Lenin y a Mao Tse-Tung no consiste en su entera racionalidad, en la rigurosa posibilidad histórica de un esquema fraguado por la vía de la negación absoluta de los valores que estructuran la sociedad capitalista (propiedad, clases, Estado, derecho, familia, cultura, conciencia), sino en la capacidad de desencadenar y movilizar la voluntad y el esfuerzo de las élites revolucionarias y de los pueblos. En esto consiste la fuerza secreta del pueblo ruso o del pueblo chino en la reciente historia de sus transformaciones y en esto radica uno de los medios más dinámicos de la estrategia de desarrollo. En la experiencia histórica de América Latina ha sido decisivo el papel desempeñado por el objetivo finalista, el señalamiento de lo que una sociedad quiere ser” (García Nosa, 1978, p. 60).

lívar Echeverría²⁷ o por el pensamiento de Gramsci por la significación otorgada al papel de la cultura como Juan Carlos Portantiero²⁸ en Argentina o Fernando Martínez Heredia²⁹ en Cuba.

No han faltado en la vida filosófica latinoamericana propugnadores de la utopía abstracta de la falaz neutralidad axiológica weberiana tratando de desideologizarla al reducirla a sus funciones lógicas, epistemológicas o hermenéuticas y así evadir, entre otras, su función práctico-crítica.

27 “No obstante el predominio práctico incontestable y las irrupciones políticas decisivas y devastadoras de la derecha, es innegable que la vida política del siglo XX se ha guiado por las propuestas –desiguales e incluso contradictorias– de una ‘cultura política de izquierda’. La izquierda ha inspirado el discurso básico de lo político frente a la lógica tecnicista de la modernización. Sea que haya asumido a ésta como base de la reforma o que la haya impugnado como sustituto insuficiente de la revolución, un presupuesto ético lo ha guiado en todo momento: el ‘humanismo’, entendido como una búsqueda de la emancipación individual y colectiva y de la justicia social. Es por ello que la significación de lo moderno como realización de una utopía técnica solo ha adquirido su sentido pleno en este siglo cuando ella ha aparecido en tanto que momento constitutivo pero subordinado de lo que quiere decir la palabra ‘socialismo’: la realización (reformista o revolucionaria) de la utopía político-social –el reino de la libertad y la justicia– como progreso puro, como sustitución absolutamente innovadora de la figura tradicional en la que ha existido lo político. La historia contemporánea, configurada en torno al destino de la modernización capitalista, parece encontrarse ante el dilema propio de una «situación límite»: o persiste en la dirección marcada por esta modernización y deja de ser un modo (aunque sea contradictorio) de afirmación de la vida, para convertirse en la simple aceptación selectiva de la muerte, o la abandona y, al dejar sin su soporte tradicional a la civilización alcanzada, lleva en cambio a la vida social en dirección a la barbarie” (Echeverría, 1997, p. 136).

28 En su concepción de socialismo plantea Portantiero que “la tensión hacia el logro máximo de la igualdad compatible con el máximo de libertad” (Portantiero, 2000, p. 36).

29 “¿Cómo podrán el pensamiento y las ciencias sociales cubanas trabajar eficazmente y a favor de la alternativa socialista? La pregunta nos asoma a un tema crucial, que requerirá grandes esfuerzos y debates. Seguramente tendrán que avanzar mucho para lograrlo. Pero es indispensable también que sean reconocidas y apoyadas en su autonomía militante, que se tenga por buena su especificidad y su ejercicio irrestricto del criterio, que no sean un adorno ni una actividad permitida. Y aunque siempre dependerá de sus labores y sus aciertos el contenido de su éxito, este será posible sobre todo en la medida en que triunfe la alternativa de liberación, la de la solidaridad humana, socialista e internacionalista, no la del individualismo, el egoísmo, el afán de lucro, la soberbia y el poder de unos pocos. Es decir, que triunfe el socialismo sobre el capitalismo, y también que triunfe el socialismo dentro de la transición socialista” (Martínez Heredia, 2018, p. 96).

Pero la realidad es testaruda y esta ha obligado de algún modo a los filósofos latinoamericanos de los últimos tiempos a asumir posiciones cada vez más definidas ante la disyuntiva de identificarse con viejas o nuevas utopías abstractas, o en su lugar contribuir a la elaboración de nuevas utopías concretas. Una de la más reciente se ha expresado ante la pandemia del covid-19, cuando algunos gobernantes pertinentes con optimismo epistemológico han confiado más en los avances de la ciencia que en las preferencias ideológicas. La labor de muchos de los filósofos latinoamericanos, entre otros intelectuales, científicos, etc., ha consistido en fundamentar que lo importante no es si la vacuna ha sido desarrollada en Rusia, China, Cuba, Inglaterra o en Estados Unidos de América, etc., lo principal es que contribuya a combatir esta enfermedad.

Del mismo modo su labor ha consistido en fomentar la utopía concreta de atenuar los efectos negativos del cambio climático, promover la solidaridad en lugar de la xenofobia ante los migrantes, enfrentar todo tipo de discriminación como la misoginia, estimular las políticas públicas hacia una mayor justicia social y orientar las relaciones internacionales hacia la integración de los pueblos latinoamericanos.

La permanente confrontación entre humanismo abstracto y humanismo práctico frente a diversas formas de alienación siempre ha existido en la vida filosófica en todas las épocas y latitudes, por lo que América Latina no ha estado ni estará exenta de participar en ella.

Generalmente los cultivadores de la fenomenología, el existencialismo y la filosofía analítica ni siquiera se han preocupado por construcción de utopías, bien sean concretas o abstractas.

De modo muy diferente la filosofía de la liberación ha pretendido construir utopías concretas, al menos de denuncia sobre las infrahumanas condiciones de vida de la mayoría de la población, no solo de América Latina, sino también del Tercer Mundo,³⁰ otra cues-

30 “Una filosofía que piensa la liberación se hace más necesaria que nunca ante la creciente explotación económica de nuestros países; el aumento de presiones políticas contra nuestros intereses; la penetración cultural por medio de todos los instrumentos de la comunicación, que tiende a ahogar definitivamente la creativa cultura popular, la aniquilación del entusiasmo y el deseo de vivir de la juventud; la imposibilidad por parte de muchas mujeres de superar el machismo ancestral y la dificultad de hacer crecer un feminismo liberador propio del Tercer Mundo; la indiferencia ante el sufrimiento ya centenario de

ción es si lo ha logrado en correspondencia con su supuesto *tercerismo* ideológico,³¹ de ahí que se plantee algunas limitaciones a sus pretensiones.³² No obstante, estas no invalidan su significación de pretensión humanista, incluso socialista, como puede apreciarse en algunos de sus principales propugnadores como Enrique Dussel,³³ quien reiteraría en varias ocasiones esa propuesta.³⁴ Otros más moderados en tales pretensiones, sin embargo, han dejado definidas sus posturas emancipadoras, al punto que al desafiar las oligarquías existentes les ha costado la vida como en el caso del sacerdote Ignacio Ellacuría.³⁵ Las propuestas decoloniales, de igual modo, lo intentan también.

Desde el siglo XX han estado en confrontación dos grandes utopías abstractas: la del “socialismo real” –que pretendió infructuosa-

los afro-latinoamericanos, que aunque dejaron de ser esclavos todavía son objeto de discriminación económico-social, cuando no racista; ante la clase obrera sobreexplotada para compensar la pérdida de plusvalor del capital subdesarrollado y periférico de nuestros países; la búsqueda de organización política por parte de las mayorías populares para poder estructurar una sociedad más justa” (Congreso..., 1985, p.1).

- 31 “En lo que podríamos llamar ‘ala derecha’ del movimiento, fue entendida la ‘filosofía de la liberación’ como una alternativa entre el individualismo liberal del capitalismo y el marxismo, que era acusado de ‘colectivismo anticristiano’. Fue, en tal sentido, una típica posición tercerista, otra manifestación más de la ambigüedad” (Roig, 1984, p. 58).
- 32 “No nos engañemos. Estamos muy distantes de lo que deseáramos fuera una filosofía para la liberación latinoamericana: Lo que se ha venido llamando hasta ahora filosofía de la liberación lleva gérmenes de este programa, pero no cumple cabalmente con ese desafío. No se trata solo de proponérselo, se trata de las dificultades que tiene el construir un pensamiento verdaderamente crítico y autocrítico” (Cerutti, 1997, p. 90).
- 33 “[...] un socialismo, pero un socialismo que no sea igual a ningún otro. De tal manera sería un socialismo nacido entre nosotros, y por eso criollo y latinoamericano” (Dussel, 1972, p. 84).
- 34 “[...] solo los socialismos democráticos populares manifiestan ser un modelo de real liberación, de autonomía, de elección para la periferia” (Dussel, 1985, p. 91).
- 35 “El punto de partida de la filosofía de la liberación latinoamericana, siendo único, implica como actitud intelectual no la contemplación feliz de un mundo perfecto, sino el error y la vergüenza ante los rostros desfigurados de campesinos, indígenas, marginados, de todos aquellos seres humanos cuyo mundo y cuyas vidas concretas están siendo mutiladas e incluso directa y definitivamente suprimidas. Implica, simultáneamente (como actitud moral-existencial) la decisión de dar la vida en y contra esa situación globalmente mortífera” (Ellacuría; Scannone, 1992, p. 32).

mente que todos los problemas sociales los resolviese el Estado– y la del neoliberalismo –que ha pretendido de igual modo fracaso tras fracaso que los resuelva el mercado. Todo indica que en verdad ninguno tiene probabilidades de éxito. El futuro de la humanidad parece que no le ve perspectivas favorables ni al “socialismo real”, ni al “capitalismo real”, sino a una adecuada articulación entre el mercado y el Estado. La reciente pandemia del covid-19 ha demostrado que hasta algunos gobernantes neoliberales han reconocido que la salud no debe ser un servicio mercantilizado, sino un derecho humano fundamental que debe salvaguardar el Estado.

La filosofía mal llamada marxista –pues ni el propio Marx estuvo de acuerdo que se le denominara así, por lo que mejor debe identificarse como materialismo histórico– se destaca por sus propuestas en Latinoamérica de construcción de utopías concretas articuladas a la ideología socialista, con fracasos como el de la Unidad Popular en Chile y éxitos como la Revolución Cubana.

Una de las formas en que la filosofía ha contribuido y puede seguir contribuyendo a que se abandonen utopías abstractas y se promuevan utopías concretas es a través de la *praxis* educativa, de ahí que esta se considere peligrosa para los defensores de la primera, pues en las universidades es donde se gestan los líderes políticos y sociales.

El bajo nivel educativo solo favorece a los proyectos conservadores. No es una casualidad que los mayores votos por Trump los lograra en las zonas rurales de Estados Unidos.

Pero, aunque esta sea una vía válida e imprescindible para dicha tarea, no debe ser la única, ya que la *praxis* política, cultural, comunicativa, etc., presenta múltiples opciones para que el filósofo deje ser pensador momia, como les llamó José Martí, y asuma el intelectual orgánico, sugerido por Gramsci, que le corresponde si en verdad aspira trascender con sus ideas.

Si se desea continuar la tendencia humanista práctica, desalienadora y contrahegemónica que, en sus más auténticos representantes han caracterizado a los que han cultivado la filosofía en Nuestra América, se tiene el deber de contribuir a elaborar nuevas utopías concretas, pero además militar activamente en pro de su realización.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicolás. **Diccionario de filosofía**. Habana: Edición Revolucionaria, 1966.

AROSEMENA, Justo. Discurso pronunciado en julio de 1856. *In*: GONZÁLEZ-ÁLVAREZ, Luis José (Ed.). **Temas de filosofía política latinoamericana**. Bogotá: Editorial El Búho, 1981.

BILBAO, Francisco. Iniciativa de la América. **Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana**, México, UNAM, n. 3, p. 26, 1978. Disponible en: <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/2947>. Acceso en: 18 sept. 2021.

BLOCH, Ernst. **El principio esperanza**. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

BOMFIM, Manuel. **AAmérica Latina: males de origen**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. Disponible en: <https://static.scielo.org/scielobooks/zg8vf/pdf/bomfim-9788599662786.pdf>. Acceso en: 18 sept. 21.

BUNGE, Mario. **Sociología de la ciencia**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1998.

CABALLERO, José Agustín. De la consideración sobre la esclavitud en este país. Informe a la Sociedad Patriótica, 24 de noviembre de 1.798. **Escritos varios**. Habana: Editorial de la Universidad de la Habana, 1956. p.148-152.

CERUTTI, Horacio Guldberg. **Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?** México: UAEM, 1997.

CERUTTI, Horacio Guldberg. **Utopía es compromiso y tarea responsable**. Monterrey: Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos del Estado de Nuevo León, 2010.

CONGRESSO INTERAMERICANO DE FILOSOFIA, 13., 1985, Guadalajara. Declaración de Guadalajara: Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1985.

DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la liberación**. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1985.

DUSSEL, Enrique. Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana. **Stromata**, Buenos Aires, v. 28, n. 1-2, p. 53-89, enero-jun. 1972.

ECHEVERRÍA, Bolívar. **Las ilusiones de la modernidad**. México: Ensayos UNAM / El Equilibrista, 1997.

ELLACURIA, Ignacio; SCANNONE, Juan Carlos. **Para una filosofía desde América Latina**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1992.

GAOS, José. Introducción a Andrés Bello. *In*: BELLO, Andrés. **Filosofía del entendimiento**. México: FCE, 1948.

GARCÍA NOSA, Antonio. **La estructura del atraso en América Latina**: hacia una teoría latinoamericana del desarrollo. Buenos Aires: El Ateneo, 1978.

GUADARRAMA, Pablo. ¿Para qué filosofar? (Funciones de la filosofía). **Revista de filosofía**, v. 15, n.30, p.109-139, sept.-dic., 1998.

GUADARRAMA, Pablo. **Positivismo y antipositivismo en América Latina**. La Habana: Editorial Ciencias Sociales. 2004.

GUADARRAMA, Pablo. **Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna**. Bogotá: Editorial Magisterio, 2006.

GUADARRAMA, Pablo. Autenticidad. *In*: BIAGINI, Hugo; ROIG, Arturo (org.). **Diccionario del pensamiento alternativo**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009a. p.58-60.

GUADARRAMA, Pablo. Cultura. *In*: BIAGINI, Hugo; ROIG, Arturo (org.). **Diccionario del pensamiento alternativo**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009b. p.140-141.

GUADARRAMA, Pablo. Razones del positivismo y el antipositivismo sui generis en América Latina. **Cuadernos americanos**, México, Universidad Nacional Autónoma de México, año XXV. vol. 3, n 137 p. 125-149, 2011. Disponible en: <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca137-125.pdf>. Acceso en: 18 sept. 2021

GUADARRAMA, Pablo. **Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo, método e historia.** Tomo I. Bogotá: Universidad Católica de Colombia, 2012a.

GUADARRAMA, Pablo. **Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo, método e historia.** Tomo II. Bogotá: Universidad Católica de Colombia, 2012b.

GUADARRAMA, Pablo. **Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo, método e historia.** Tomo III. Bogotá: Universidad Católica de Colombia, 2013.

GUADARRAMA, Pablo. **José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista.** Santa Clara: Editorial Capiro, 2015.

GUADARRAMA, Pablo. **Marxismo y antimarxismo en América Latina.** Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2018. Disponible en: https://divcsh.izt.uam.mx/cefilibe/wp-content/uploads/2022/08/Pablo_Guadarrama-Marxismo_y_antimarxismo_en_America_Latina.pdf. Acceso en: 03 jun. 2024.

GUADARRAMA, Pablo. ¿Originalidad o autenticidad de Francisco de Miranda en la gestación de la cultura integracionista latinoamericana? **Wirapuru**, n. 1, p. 20-36. 2020a. Disponible en: http://www.wirapuru.cl/images/pdf/2020/art02_20-36.pdf. Acceso en: 18 sept. 2021.

GUADARRAMA, Pablo. Elementos obstaculizadores de la cultura integracionista latinoamericana. **Opción**, v. 36, n. 93, p. 257-270. 2020b. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7621431>. Acceso en: 03 jun. 24.

GUADARRAMA, Pablo. La eficaz función crítica de la filosofía. In: NICOLÁS, Juan; WAHNÓN, José; ROMERO-CUEVAS, José Manuel (ed.). **Crítica y Hermenéutica.** Granada: Comares, 2020c.

GUADARRAMA, Pablo; PERELIGUIN, Nikolai. **Lo universal y lo específico en la cultura.** Bogotá: Universidad INCCA de Colombia, 1998. Disponible en: https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Lo_universal.pdf. Acceso en: 18 sept. 2021.

GUADARRAMA, Pablo; ROJAS, Miguel. Conclusiones generales sobre el pensamiento cubano del siglo XX ante la condición humana. In: GUADARRAMA, Pablo (org.). **La condición humana en el pensa-**

miento cubano del siglo XX. Tomo III. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2014. p. 587-615. Disponible en: <https://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/cuba/tomolll.pdf>. Acceso en: 18 sept. 2021.

GUTIÉRREZ, Noemí. **Propone AMLO ante Celac integración de Latinoamérica parecida a la Unión Europea.** 2021. Disponible en: <https://www.reporteindigo.com/reporte/propone-amlo-ante-celac-integracion-de-latinoamerica-parecida-a-la-union-europea/> Acceso en: 18 sept. 2021.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro (1925). **La utopía de América.** Tomo XXX-VII. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978. Disponible en: https://www.clacso.org.ar/biblioteca_ayacucho/detalle.php?id_libro=1646. Acceso en: 03 jun. 24.

INGENIEROS, José. Unión latinoamericana (1925). *In*: AGOSTI, Héctor *et al.* (ed.). **Ingenieros, ciudadano de la juventud.** Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1950.

JAMESON, Frederic. Apuntes sobre la globalización como problema filosófico. *In*: CASTRO-GÓMES, Santiago; GUARDIOLA-RIVERA, Oscar; BENAVIDES, Carmen (ed.). **Pensar en los intersticios.** Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1999.

LEON DEL RIO, Yohanka. Historia y lógica del concepto de utopía. **Utopía y praxis latinoamericana**, Maracaibo, v. 11, n. 34, p. 55-78, sept. 2006. Disponible en: http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162006000300005&lng=es&nrm=iso. Acceso en: 03 jun. 24.

MADDALONI, Domenico. **La ilusión del progreso.** Bogotá: Universidad Católica de Colombia, 2013.

MARCUSE, Herbert. **El marxismo soviético.** Madrid: Aguilar, 1971.

MARTÍ, JOSÉ. **Obras completas.** Tomo VI. La Habana: Editorial Ciencias Sociales. 1975a.

MARTÍ, JOSÉ. **Obras completas.** Tomo XIX. La Habana: Editorial Ciencias Sociales. 1975b.

MARTÍNEZ HEREDIA, Fernando. **Pensar en tiempo de Revolución:** antología esencial. Buenos Aires: CLACSO, 2018.

MELLA, Julio. **Documentos y artículos.** La Habana: Ediciones DOR, 1975.

MIRÓ QUESADA, Francisco. **Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano.** México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

PORTANTIERO, Juan Carlos. **El tiempo de la política.** Construcción de mayorías en la evolución de la democracia argentina 1983-2000. Buenos Aires: Temas Grupo Editorial. 2000.

RECARBARREN, Luis Emilio. **Obras escogidas.** Santiago de Chile: Editorial Recabarren, 1965.

RESTREPO, Darío Botero. **La falacia Neoliberal crítica y alternativas.** Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003.

ROIG, Arturo Andrés. **Humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII. Tomo I.** Quito: Banco Central de Ecuador, 1984.

ROJAS OSORIO, Carlos. **El pensamiento vivo de Betances.** San Juan Puerto Rico: Publicaciones Gaviota, 2020.

ROMERO, José Luis (comp.). **Pensamiento conservador (1815-1898).** Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1989.

SÁBATO, Ernesto. **Integración latinoamericana a través de sus artistas y sus museos.** Bogotá: Ministerio de Relaciones Exteriores, 1986.

SAMPER, José María. Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas. In: *ÁLVAREZ, Luis José* (ed.). **Temas de filosofía política latinoamericana.** Bogotá: El Búho, 1981.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Escritos de política y filosofía.** Madrid: Editorial Ayuso, 1987.

TOLEDANO, Vicente. **Selección de obras.** México: El Combatiente, 1977.

VARONA, Enrique José. Cuba y América. **Patria.** Nueva York, 14 de octubre de 1896, p.1.

VASCONCELOS, José. **Antología**. México: Ediciones de la Secretaría de Educación Pública, 1942.

VAZ FERREIRA, Carlos. **Conferencias**. Buenos Aires: Losada. 1956.

ZEA, Leopoldo. **La filosofía americana como filosofía sin más**. México: Siglo XXI, 1969.

HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y UTOPIA

Mauricio Beuchot

El pensamiento utópico es algo que nos caracteriza. Nunca está de más renovarlo. Necesitamos esos ideales para apoyar nuestra esperanza en un mundo mejor, sobre todo para los otros que habrán de venir en las futuras generaciones. El pensamiento utópico puede darnos material para nuestra filosofía hispanoamericana. Nos lleva a considerar que siempre hay un optimismo hacia el futuro. A veces se la califica como utopía sustentable, es decir, realizable, que es lo que se desea para ella. Claro que no es realizable sin más de modo unívoco, sino de manera analógica, siguiéndola como ideal regulativo (Acosta, 2017).

Por eso, haré aquí una meditación en torno al utopismo, valiéndome de algunas que se han propuesto. Es necesario reflexionar sobre esa idea, la cual nos mantiene vivos, nos lanza hacia adelante, pues la causa final es la que mueve a las demás. Esto se ha dado a lo largo de la existencia del hombre. Y es la que lo propulsa hacia el futuro. También el utopismo nos muestra que el ser humano puede trascender su situación e imaginar siempre una mejor hacia la que tiende continuamente.

CONCEPTO Y EJEMPLOS DE UTOPIAS

Hay varias definiciones que se han dado de la utopía, unas más positivas, otras más negativas. Lo que sí podemos decir es que, en general, la utopía es la construcción de una sociedad ideal que nos hace remontar la realidad en la que vivimos, a veces demasiado triste. Nos hace emplear la imaginación, es un producto de la fantasía creadora, algo de nuestro imaginario colectivo, del descontento social

y cultural (Buber, 1966). En efecto, siempre andamos construyendo utopías, aunque sean pequeñas. Son algo connatural al hombre (Servier, 1980).

El utopismo tiene, por lo demás, una larga historia (Servier, 1967). En la Antigüedad, era muy conocida la *República* de Platón, que era una utopía, aunque la principal se contiene más bien en otro de sus diálogos, *Las Leyes*. E incluso alude a una sociedad ideal, que era la de la Atlántida, en su diálogo *Crítias*.

Sin embargo, cuando más se dieron estos ideales ha sido en la modernidad, notoriamente en el Renacimiento. La más célebre es la que da nombre al género, que es la *Utopía*, de Tomás Moro (1989). Se dice que la emprendió tras el estudio de *La ciudad de Dios*, de San Agustín; pero también conocía, por supuesto, como buen humanista que era, la *República*, de Platón (Fraile, 1966). La obra se intitula *De Optimo Reipublicae Statu Deque Nova Insula Utopia*, publicada en 1516. “Utopía” significaba “Ningún Lugar” y era el nombre de una isla descubierta en uno de los viajes de Américo Vespucio. No había propiedad privada, por lo que se ha considerado un comunismo. No se apreciaba el oro y la plata, que servían para los instrumentos muy viles. Todos los habitantes cultivaban la tierra, y cada dos años cambiaban de trabajo campesino. Además, todos tenían algún oficio. Su trabajo duraba solo seis horas, bajo la supervisión de unos magistrados, denominados sifograntos. El tiempo que les quedaba lo ocupaban en la lectura y el esparcimiento, y estudiaban principalmente Filosofía y Ciencias Naturales. Todos creían en Dios, pero cada quien le daba culto a su manera. La teología constaba de algunos principios racionales, sintetizados en la creencia en un Dios creador y providente, en la inmortalidad del alma y en los premios y castigos en la otra vida. Lo único que no se toleraba era predicar en contra de la providencia divina y la inmortalidad humana. Pero no fue antecedente del deísmo y del naturalismo religioso –como se la ha acusado–, sino que presentaba al hombre como naturalmente cristiano y dispuesto para recibir el Evangelio (Kenny, 1987).

Algunos han dicho que la utopía de Moro tuvo como origen el descubrimiento de ese nuevo mundo descrito por Américo Vespucio. Eso es curioso, porque incluso llegó a haber intentos de realizarla en América. Uno de ellos fue el de Bartolomé de las Casas,

en Cumaná (1521), pero fracasó. El otro, más conocido y más duradero, fue el de Don Vasco de Quiroga, ya que se dice que sus hospitales-pueblo quisieron ser una aplicación de la obra de Moro. De hecho, Silvio Zavala reporta un ejemplar anotado de la mano de ese obispo de Michoacán. Igualmente, se dieron como empresa utópica, realizada por un tiempo, las reducciones del Paraguay (Herrero, 1992).

Hubo otras utopías, como *La Ciudad del Sol*, de Campanella, una muy extraña, que hasta habla de la metafísica que se tendría en ella (Campanella, 1988). Su autor la escribió en la cárcel, en 1602, y se publicó en Frankfurt, en 1623. Se tradujo al latín como *Civitas Solis*, en 1629. Está inspirada en la *República*, de Platón, y en la *Utopía*, de Moro (Fraile, 1966). Trata de la isla Trapobana, sobre el Ecuador, a la que llegó un marino genovés y lo narra al gran maestro de los caballeros hospitalarios. La urbe estaba dividida en siete barrios. En una colina del centro estaba el templo del sol al que se adoraba como imagen de la divinidad. Había una jerarquía teocrática y comunista. El poder, que era político y religioso, lo tenía Hoh, príncipe y sacerdote, que era el supremo metafísico y teólogo, una especie de sol, reflejo de la unidad absoluta de Dios. Luego venían tres ministros, que correspondían a las tres primalidades del sistema filosófico de Campanella: Pon (el poder), encargado de la fuerza y la guerra, Sin (la sabiduría), encargado de las ciencias, artes e industrias, y Mor (el amor), encargado de la economía y la regulación de los matrimonios. Después seguían otros jueces y sacerdotes. Todo se tenía en común: la habitación, que cambiaba cada seis meses, para evitar el apego; la comida, en silencio, para que se leyeran libros instructivos; el trabajo, con cuatro horas diarias, y el tiempo restante para leer, discutir, pasear y cultivar las artes y la filosofía. Se regulaban los matrimonios y los nacimientos, y no había familias. Hombres y mujeres eran iguales, con los mismos trabajos y servicio militar. A los niños se les daba una educación intuitiva, con grabados de personajes históricos, mapas, plantas, animales, etc. Tenían barcos que navegaban con aparatos propulsores y máquinas que volaban hasta los astros. Aunque su religión era natural, estaban dispuestos para el cristianismo, el cual, según Campanella, solo les añadiría los sacramentos. Adoraban al sol, hacían oración hacia los

cuatro puntos cardinales y tenían la confesión. La efectuaban con los sacerdotes, estos con los triunviros, estos con el gran metafísico y este con Dios. Era una forma de estar informados de todo lo que sucedía en esa sociedad.

Otra utopía fue *La Nueva Atlántida*, publicada en Londres, en 1627, por Francis Bacon, quien recoge esa leyenda platónica y la expone en una obrita inconclusa (Ímaz, 1973). Se trata de una isla en la que se practica la experimentación con el fin de aplicar la ciencia y la técnica para el beneficio de la sociedad. Se tienen maquinarias y laboratorios para mejorar la agricultura, la minería, etc. Todo con la finalidad de conocer las causas y movimientos ocultos de las cosas, para extender el poder de los hombres y realizar todas las cosas posibles (Bacon, 1941). Era el ideal de las otras obras de Bacon, sobre la experiencia y la ciencia al servicio del hombre, según aquello de que “Saber es poder”. Y hay muchas más utopías. Simplemente en Inglaterra hubo otras en esa línea (Plum, 1978).

Más cercanamente en el tiempo, recordamos una utopía muy célebre, la de Aldous Huxley, a saber, *Un Mundo Feliz* (en inglés “*Brave New World*”), publicada en 1932, solo que es una visión pesimista del futuro, una utopía negativa, que habla de un mundo porvenir, en el que se usará el condicionamiento psicológico y con una sociedad con castas muy rígidas. Y otra –en ese espíritu del condicionamiento psicológico– es la del psicólogo conductista B. F. Skinner, *Walden Dos*, publicado en 1948, que parodiaba la obra del pensador romántico estadounidense Henry David Thoreau, *Walden, o la Vida en los Bosques*, en la que ensalza la existencia del hombre en la naturaleza. Solo que la utopía de Skinner era una vida en los bosques de concreto, de las ciudades modernas. En ellas aplicaba su psicología conductista, que condicionaba a las personas, de acuerdo con otra obra suya: *Más Allá de la Dignidad y la Libertad*. Es decir, era una utopía de una sociedad con hombres contentos (pero no felices), por el condicionamiento psicológico que los llevaba a hacer lo que se les mandara (Skinner, 1973).

Sobre la utopía reflexionó Karl Mannheim, en su libro *Ideología y Utopía*, de 1929 (Mannheim, 1958). Quita a la ideología la connotación negativa y le da uno positivo. Es decir, se aparta de la acepción peyorativa de la ideología por parte de Marx, así como de la visión

negativa de la utopía por parte del marxismo, que hablaba de un socialismo utópico como contrapuesto al socialismo científico, que era precisamente el marxista (Mannheim, 1958). También habla de una mentalidad utópica, que responde a los deseos del hombre de oponerse a su mala situación y mejorarla. Distingue cuatro formas de la mentalidad utópica: 1) el quiliasma orgiástico de los anabaptistas; 2) la idea humanitaria liberal; 3) la idea conservadora; y 4) la socialista-comunista. Pero supera incluso esa, ya que habla de nuevas utopías, pero más apegadas a la realidad, es decir, más leves y sustentables (Mannheim, 1958).

También ha tratado recientemente de la utopía de Paul Ricoeur, precisamente en unas conferencias sobre ideología y utopía. Revisa la noción de ideología en Marx, Weber, Mannheim, Althusser, Habermas y Geertz (Ricoeur, 1991). También revisa el concepto de utopía en Mannheim, Saint-Simon y Fourier (Ricoeur, 1991). Pero lo más importante es lo que dice en la conferencia inicial que, aun cuando ideología y utopía pertenecen a polos opuestos, ambas son producto de la imaginación social y cultural (Ricoeur, 1991).

En nuestros medios mexicanos, ha tratado acerca de la utopía Horacio Cerutti, quien ha dedicado varios libros a su estudio (Cerutti, 1989a; 1989b; 1991; 2010). Este autor transitó por el marxismo, y los que fueron de esa corriente han mantenido sus ideales de igualdad y de justicia, por lo que no me extraña esta ardua dedicación al estudio de la utopía. Quizá estos intelectuales, después de condenar al socialismo utópico –contrastado con el científico–, se dieron cuenta de que todo socialismo es utópico, tal vez, por lo mismo que científico, y que no es fácil de lograr.

Asimismo, hay críticos de la utopía que las han cuestionado por considerarlas irrealizables. Por ejemplo, se puede mencionar a Robert Spaemann, quien va en contra de la utopía moderna de la libertad absoluta, desligada de todo dominio. Dice que siempre se necesitará un poder racional que limite las libertades y las controle, para que no se afecte a la sociedad (Spaemann, 1980). Igualmente cuestiona la utopía del buen gobernante, que se tiene desde Platón, y en la actualidad la mantiene Habermas, pero asegura que eso no pasa de ser un alto ideal (Spaemann, 1980, p. 223).

En la filosofía de la liberación se ha criticado la utopía, pero la que es irrealizable. Sus cultores suelen asentar un principio de factibilidad. Como tienen inspiración marxista, quizá ven la utopía como la del socialismo utópico, esto es, incumplible, y la rechazan. Así lo hace Franz Hinkelammert, quien escribió una *Crítica de la Razón Utópica*, en la que dice no es posible el conocimiento perfecto de todos los hechos de la relación social, cosa que parece exigir la utopía (Hinkelammert, 1984). Por eso, en esa misma vertiente de la liberación, Enrique Dussel añade la pretensión de la factibilidad, un principio de cumplimiento para la utopía. Si una propuesta ética o política es verdadera y válida, todavía no es por eso buena, tiene que ser practicable, debe ser factible (Dussel, 2001). Es un principio muy analógico, seguramente en la línea de su analéctica, es decir, de una dialéctica animada por la analogía o de una analogía movilizadora por la dialéctica, ya que así la utopía tendrá una cara metafórica, que es la que tira hacia la equivocidad, al mero ideal, pero también una cara metonímica, que la ata a la tierra, a la realidad, que tiende hacia la univocidad, hacia lo concreto y firme. Pero, como ya se ha dicho, la utopía no se realiza de modo unívoco, plasmándola tal cual, sino de modo analógico, más bien como ideas regulativas, en el sentido de Kant.

UTOPIA Y ANALOGIA: VITALIDAD DEL IMAGINARIO COLECTIVO

Las utopías se basan en la analogía. Inclusive, se han encontrado semejanzas entre algunas de ellas; por ejemplo, entre la de Moro y la de Marx, que han sido comparadas por un estudioso mexicano del tema: Eugenio Trueba Olivares (1983). Es que en el fondo de las utopías se encuentra la búsqueda de la justicia. Pero la justicia es igualdad proporcional, la cual es analogía puesta en práctica (uno de los significados de *analogía* es proporción). Por eso las utopías son una búsqueda de la analogía o proporcionalidad en la sociedad. Son una hermenéutica analógica transformadora de la realidad.

En efecto, la utopía es interpretativa y, además, transformadora. Así como el Marx joven decía, en la tesis XI sobre Feuerbach, que los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo y lo que

se necesita es cambiarlo (Marx, 1963), la hermenéutica puede hacer una interpretación que opere una transubstanciación. Dentro de la proporción o analogía, la utopía describe lo que el hombre querría para sí, el ideal al que aspira, lo que cree que le resulta proporcional, proporcionado a su propia naturaleza o esencia.

Asimismo, hay analogicidad en la utopía porque ella es un modelo de la realidad o de la sociedad, o del hombre mismo, un paradigma de mundo que reconoce como proporcionado a él y lo ansía. Pero, además, la utopía es analógica porque no se realiza tal cual, sino que se adapta a la realidad, como un ideal regulativo, es decir, de modo analógico, no unívoco. Como se ha dicho, es un modelo o paradigma. Tiene, por eso, la fuerza del ícono, del signo icónico, a saber, que en un fragmento nos manifiesta el todo. Esto porque en cada utopía el hombre proyecta su esencia, la totalidad de su naturaleza.

La utopía es, también, un símbolo, una metáfora que el hombre se hace de sí mismo. Cumple con la etimología de “símbolo”, que es unir, congregar, y tiene la capacidad simbólica de juntar en torno suyo a los que aspiran a esa realidad nueva, diferente. Es símbolo en el sentido de signo más rico, según la escuela europea de semiótica, sobre todo con Paul Ricoeur (Ricoeur, 1991).

Al ser la utopía un símbolo, es también una metáfora; y, al ser una metáfora, es una especie de poema. Nos hace vibrar de emoción. Pero lo hace sobre todo por la parte que tiene no de ideal, sino de realizable. Ha de ser cumplible, sustentable. Alude a nuestro lado idealista, pero también a nuestro lado realista, exige realización. Por eso, uno de nuestros filósofos políticos, Enrique Dussel, ha señalado caminos por los que su propuesta social, que a muchos parecerá utópica, pueda ser realizable de manera científica (Dussel, 1998). Pero, insisto, esta realización no es unívoca o a modo de calca, sino que sigue un ideal regulativo que nos aporta elementos para ser concretizados.

Es una construcción de la fantasía creativa, del imaginario social. Aunque parezca edificar en la arena, es algo que nos acompaña, que nos constituye. Una hermenéutica analógica, en cuanto evita la rigidez de lo unívoco y el sonambulismo de lo equívoco, nos hace construir utopías, pero realizables (analógicamente) (Beuchot,

2006, p. 143). La utopía alude a la parte metafórica del ser humano, que lo sube hasta el cielo, pero también a su parte metonímica, que lo ata a la tierra. Combina el socialismo utópico con el socialismo científico. Hacer la utopía cumplible es honrarla.

Ciertamente el pensamiento utópico es crítico. Nace de cuestionar lo ya dado, de la inconformidad con él. Allí radica nuestra libertad, en el poder de disentir. Pero eso, es pasar del ser al deber ser, y esto ha sido señalado mal, como falacia naturalista. Sin embargo, ya ha dejado de ser falacia, y ahora se considera que, más bien, es falaz el no estudiar el ser del hombre antes de asignarle su deber ser, sus leyes (Beuchot, 2006). Con una hermenéutica analógica deshacemos la tal falacia, la acusación de dar un paso en falso lógicamente.

Son sociales las utopías, pero también éticas. Implican la inserción de la moral en la política y el derecho, inclusive son antropológicas, nos aportan concepciones del hombre. Y, como la antropología filosófica se basa en una ontología de la persona, las utopías tienen un componente metafísico. Abarcan todos los sectores de la filosofía y parecen algo que el filósofo tiene como propio, algo que debe hacer, según su función en la sociedad.

Insisto en que la utopía es algo analógico, algo de la hermenéutica analógica (Beuchot, 2017). Porque la utopía surge de la desproporción, es decir, de sentir que lo que existe no está bien proporcionado al hombre, por ser demasiado perverso o sin sentido. Sin embargo, hay utopías malas, falsas o incumplibles y lo son porque están desproporcionadas para el hombre, porque le resultan inalcanzables, o porque es mejor no alcanzarlas. Por eso, la utopía buena es la que resulta proporcionada al ser humano, proporcional a él, para que pueda hablarla y construirla, decirla y mostrarla. Mas, para eso se necesita conocer la naturaleza humana, con el fin de saber qué es lo que le está bien proporcionado. Y, como ya he dicho, la proporción es la analogía; así que pienso que la analogía es propia de la utopía, que una buena utopía surge de la aplicación de una hermenéutica analógica. En primer lugar, al ser humano y, después, a lo que se quiere edificar para él, a ver si le resulta conveniente.

LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO HACEDORA DE UTOPIÁS

La utopía es analógica porque es como una parábola. El gran semiotista Algirdas Julien Greimas decía que la parábola era un recurso lingüístico de carácter analógico (Greimas, 1999), que se usa para decir indirectamente lo que se quiere significar. Pues bien, tal es el modo de la utopía, una especie de metáfora de lo que queremos como realidad. Si la metáfora es un cambio de sentido basado en la semejanza, en la utopía encontramos un cambio de realidades, basado también en la similitud, pero con el hombre, es decir, lo que sería más adecuado para él.

Analogía significa, en griego, proporción, es lo que los latinos tradujeron como *proportio*. Y la utopía es analógica porque describe lo que el hombre querría para sí, el ideal al que aspira, lo que cree que le resulta proporcional, proporcionado a su propia naturaleza o esencia.

La analogicidad de la utopía vuelve a mostrarse por el hecho de que ella es un modelo de la realidad o un modelo de la sociedad, o del hombre mismo, un paradigma en el que se reconoce y que ansía. Tiene la fuerza del ícono, del signo icónico, a saber, que en un fragmento nos manifiesta el todo. Esto porque en cada utopía el hombre proyecta su esencia, la totalidad de su naturaleza.

También se dijo que la utopía es un símbolo, una imagen que el hombre se hace de sí mismo. Y es que tiene la capacidad simbólica de unir en torno suyo a los que aspiran a esa realidad nueva, diferente. Es símbolo en el sentido de signo más rico, es lo que en la escuela americana de semiótica es el ícono, como para Peirce. Es el signo más rico para la escuela europea de Cassirer, Mircea Eliade, Kerenyi y Paul Ricoeur.

En efecto, la utopía tiene voluntad de poder, porque posee la fuerza de la causa final: todavía no existe y, sin embargo, nos mueve, nos polariza hacia ella. Hace, incluso, que el que la busca ofrenda su vida por ella, como pasó con muchos activistas. Es una fuerza teleológica, que motiva a vivir, que hace avanzar en la existencia.

La utopía positiva es como un poema. Nos hace vibrar, aunque no sea cierta. Nos da ánimos para seguir, hace que dejemos de lado la pereza, que abandonemos la indolencia y nos decidamos por la vida, por su defensa, cuidado y promoción. Es un proyecto ontológico, de existencia.

Por eso la utopía tiene que ser realizable, es la que mejor cuadra al hombre. La irrealizable llena la imaginación, pero deja vacío nuestro sentido de la realidad, nuestro realismo. Necesitamos utopías realistas, que nos comprometan a su consecución, porque tienen visos de realidad, porque se nos presentan como alcanzables. Pero, como he dicho, tienen que ser realizables de manera analógica, no unívoca y como calca, tomándolas como ideas regulativas, en sentido kantiano; es decir, como modelos a adaptar.

La realidad social muchas veces nos decepciona. Es cuando necesitamos recurrir a la utopía. Ella da esperanza. Por un lado, cuestiona lo dado, denuncia sus injusticias, su falta de paz; pero, por otro, nos hace desear su consecución, nos motiva para hacer esfuerzos.

La utopía, como nos lo han dicho muchos, es resultado de la imaginación social y cultural, es constructo de la fantasía. Es producto del imaginario social, que da la impresión de que siempre tiene que estar fabricando castillos en el aire. Es algo que nos acompaña, que nos constituye. Es la manera de no dejarnos derrotar por la realidad triste, que se nos impone.

Una hermenéutica analógica nos hace tener utopías, pero realizables (analógicamente), nos distiende hacia lo ideal, pero atados a lo real (Beuchot, 2006, p. 143). Y el pensamiento utópico es pensamiento crítico. La utopía surge de una crítica de la realidad, del descontento e inconformidad con lo que está dado. Es lo que manifiesta que tenemos libertad, libertad de disentir, de encontrar que lo que tenemos no coincide con lo que deseamos. No llena nuestras expectativas. Es cuando elaboramos algo más allá de lo que hay, para ir a lo que pensamos que debe haber. Es pasar del ser al deber ser. Por eso se ha caído, de puro desprestigio, la acusación de falacia naturalista a ese paso, de lo descriptivo a lo valorativo. Se daría en la utopía, la cual es tan necesaria. Es un índice de que con-

tinuamente estamos valorando al describir, de que nos la pasamos transitando del ser al deber ser.

Las utopías son, por supuesto, sociales; y en eso mismo conllevan su contenido moral y político. Más moral que político, pues aquí lo político sirve para hacer concreto lo moral. Pero también tiene un contenido antropológico, revela una concepción del hombre. Por lo pronto, la utopía tiene como base una antropología filosófica en la que el hombre puede ser crítico, tiene la libertad de soñar; aun cuando estuviera sojuzgado, se manifestaría capaz de una deliberación que lo hace ser libre a pesar de las condiciones de opresión en las que se encuentra. Y quizá hasta la opresión lo ayuda, pues es cuando más se necesita la utopía, cuando más se elaboran utopías.

La utopía surge de la desproporción, es decir, de sentir que lo que existe no está bien proporcionado al hombre, porque es demasiado triste o sin sentido. Sin embargo, la utopía mala, falsa o incumplible lo es porque está desproporcionada para el hombre, porque le resulta inalcanzable. De este modo, solo queda aspirar a una utopía proporcionada al ser humano, que le sea proporcional, para que pueda construirla y habitarla. Para eso, se necesita conocer la naturaleza humana para saber qué es lo que le está bien proporcionado. Y la proporción es la analogía; por eso pienso que la analogía debe ser propia de la utopía, que una buena utopía surge de la aplicación de una hermenéutica analógica, primero, al ser humano y, después, a lo que se quiere edificar para él, a ver si le resulta conveniente. No vaya a ser que, por no tener la advertencia de lo que es lo humano, seamos incapaces de pensar una buena utopía, al alcance del hombre, realizable analógicamente; y, por supuesto, que sea bella, y lo será precisamente porque tendrá la exacta proporción que a él le compete. Es lo que marcará la diferencia entre una utopía en sentido peyorativo, es decir, como algo inalcanzable, y una utopía en sentido optimista, analógicamente realizable y cumplible, al alcance del hombre. Es lo que hace humana a una utopía, y es lo que hace verdaderamente utópico al ser humano.

Esto porque necesitamos de la utopía para ser humanos, pues siempre requerimos de algo que nos haga avanzar, pero con un sentido, con una dirección definida y bien planeada. Pero, además del sentido, ha de tener referencia, esto es, ha de ser cumplible en la

realidad (de manera analógica). Una utopía necesita tener sentido y referencia. Sentido, para que señale hacia algo positivo, moralmente bueno, que haga feliz al hombre; y debe tener referencia, esto es, aplicabilidad o posibilidad de ser efectuada en la realidad, no quedarse en lo solamente posible.

CONCLUSIÓN

Examinar las utopías no es un ejercicio de curiosidad, es buscar su enseñanza, pues tienen su aportación, conservan su actualidad. Lo más importante es captar en ellas algo de nuestra esencia, que se vale de la imaginación para superar lo dado. Es algo propio del hombre, su insatisfacción ante lo dado, su capacidad de pensar una situación mejor, es testimonio de su libertad, radicada en la deliberación, por la cual puede inconformarse y buscar lo más apropiado para él.

De su propia naturaleza surge el querer conocer su propia naturaleza. Para darle lo que le es adecuado. Y es que, a pesar de los riesgos de imaginar utopías incumplibles o, incluso, malas, necesitamos de ellas para ser humanos. Es nuestro principio-esperanza, que decía Ernst Bloch (1977, p. 187). Es lo que nos hace avanzar, lo que nos da una dirección, un sentido; pero también requiere una referencia, aferrarse a la realidad (al menos de manera analógica, o como ideal regulativo). Una utopía requiere ambas dimensiones: sentido y referencia. Lo primero para orientarnos, y lo segundo para hacernos llegar a buen puerto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Yamandú. Utopía. *In*: PEREDA, Carlos (ed.). **Diccionario de justicia**. México: Siglo XXI, 2017.

BACON, Francis. **La Nueva Atlántida**, Buenos Aires: Losada, 1941.

BEUCHOT, Mauricio. En viaje hacia Utopía. **Utopía y praxis latinoamericana** Maracaibo, Venezuela, año 22, n. 76, p.33-40, enero-mar., 2017.

BEUCHOT, Mauricio. **Filosofía política**, México: Torres, 2006.

BLOCH, Ernest. **El principio esperanza**. Tomo I. Madrid: Aguilar, 1977.

BUBER, Martin. **Caminos de utopía**. 2. ed. México: FCE, 1966.

CAMPANELLA, Thomas. **La ciudad del sol**. edición de García Estébanez. Madrid: Montinari, 1988.

CERUTTI, Horacio. **De varia utópica**: ensayos de utopía, III. Bogotá: Universidad Central, 1989b.

CERUTTI, Horacio. **Ensayos de utopía**, I y II. Toluca: UAEM, 1989a.

CERUTTI, Horacio. **Presagio y tópicos del descubrimiento**. Ensayos de utopía. Tomo IV. México: UNAM, 1991.

CERUTTI, Horacio. **Utopía es compromiso y tarea responsable**: ensayos de utopía. Tomo V. Monterrey: CECYTE, 2010.

DUSSEL, Enrique. **Ética de la liberación**. Madrid: Trotta, 1998.

DUSSEL, Enrique. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

FRAILE, Guillermo. **Del humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVI-II)**. Tomo III. Madrid: BAC, 1966.

GREIMAS, Algirdas. La parábola: una forma de vida. **Tópicos del Seminario**. Revista de Semiótica, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, v. 1, n. 1, p. 183-199, 1999.

HERRERO, Beatriz. **La utopía de América**. Barcelona: Ánthropos, 1992.

HINKELAMMERT, Franz. **Crítica de la razón utópica**. San José de Costa Rica: DEI, 1984.

ÍMAZ, Eugenio. **Utopías del Renacimiento**. México: FCE, 1973.

KENNY, Anthony. **Tomás Moro**. México: FCE, 1987.

MANNHEIM, Karl. **Ideología y Utopía**. Madrid: Aguilar, 1958.

MARX, Karl. Thèses sur Feuerbach, XI. *Œuvres choisies*, Tomo I. Editores N. Guterman, H. Lefèbvre. Paris: Gallimard, 1963.

MORO, Thomas. **Utopía**. Edição de Andrés Vázquez de prada. Madrid: Rialp, 1989.

OLIVARES, Eugenio. **Marx, Platón, San Agustín, Tomás Moro**. Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 1983.

PLUM, Werner. **Utopías inglesas**. Bogotá: Ediciones Internacionales, 1978.

RICOEUR, Paul. **Ideología y utopía**. México: Gedisa, 1991.

SERVIER, Jean. **Histoire de l'utopie**. Paris: Gallimard, 1967.

SERVIER, Jean. **La Utopía**. México: FCE, 1979.

SKINNER, Burrhus. **Walden Dos**. Barcelona: Fontanella, 1973.

SPAEMANN, Robert. **Crítica de las utopías políticas**. Pamplona: EUNSA, 1980.

PARA FRANZ, EN TIEMPOS CONVULSOS CON CRÍTICA Y PASIÓN

Yohanka León del Río

*Dame señor la fuerza de las olas del mar,
que hacen de cada retroceso un nuevo punto de partida*
Gabriela Mistral

El pensamiento de Franz Hinkelammert es un misil lanzado a la cabeza del neoliberalismo, fenómeno cuya aceptación aun es tristemente reinante en el sentido común de las sociedades, y en el sentido común de las llamadas teorías económicas.

Leer la obra profusa y activa de este pensador latinoamericano es una urgencia para acabar con el mito de la naturalización de la modernidad capitalista. No es un llamado ilusorio, existen hoy sus obras en gratuito y libre acceso en una Colección Virtual “Franz Hinkelammert” gracias al laborioso y excelente trabajo de organización, diseño, recopilación y análisis profundo realizado por el profesor y filósofo Carlos Molina¹ con la colaboración de la Biblioteca de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, a través del Departamento de Filosofía y la Biblioteca “P. Florentino Idoate, S.J.” del Salvador (Hinkelammert, 2022). En esa Universidad donde el terror de la dictadura cercenó la vida de dos hombres, cuyas

1 Carlos Molina (El Salvador). Catedrático en el Departamento de Filosofía de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA), representante del Capítulo Salvadoreño de la Red de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad.

ideas son un baluarte del pensamiento crítico: Ignacio Ellacuría² e Ignacio Martín Baró³.

El pensamiento de Franz Hinkelammert ha sido objeto de relevantes estudios. A su pensamiento se han acercado y profundizado filósofos como Estela Fernández Nadal⁴ de Argentina, quien realizó la Antología esencial sobre Franz elaborada por CLACSO, Lilia Solano⁵ de Colombia, Maydi Bayona⁶ de Cuba, también investigadores como Carlos Enrique Angarita⁷ de Colombia, Yamandú Acosta⁸ de Uruguay, Juan José Bautista⁹ de Bolivia, Henry Mora¹⁰ de Costa

- 2 Ignacio Ellacuría (España). Escritor, filósofo y sacerdote español, teólogo de la liberación. Asesinado a balazos el 16 de noviembre de 1989 por miembros del batallón Atlacatl de la Fuerza Armada de El Salvador junto a los sacerdotes Ignacio Ellacuría, Amando López, Joaquín López y López, segundo Montes y Juan Ramón Moreno y Elba Ramos y su hija Celina, trabajadoras de la residencia católica.
- 3 Ignacio Martín Baró (España). Sacerdote jesuita español, seguidor de la Teología de la Liberación, promotor de la psicología social de la liberación latinoamericana. Asesinado a balazos el 16 de noviembre de 1989 por miembros del batallón Atlacatl de la Fuerza Armada de El Salvador junto a otros los sacerdotes Ignacio Ellacuría, Amando López, Joaquín López y López, Segundo Montes y Juan Ramón Moreno y Elba Ramos y su hija Celina, trabajadoras de la residencia católica.
- 4 Estela Fernández Nadal (Argentina). Doctora en Filosofía, profesora e investigadora en la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza, Argentina. Trabaja temas de Filosofía política y es una acuciosa estudiosa de la obra de Franz Hinkelammert, además hace parte del Grupo de Pensamiento Crítico, con sede en San José, Costa Rica.
- 5 Lilia Solano (Colombia). Profesora colombiana, investigadora y trabajadora de los derechos humanos, es directora de la organización de derechos humanos Proyecto Justicia y Vida. Hace parte del Grupo de Pensamiento crítico liderado por Franz Hinkelammert.
- 6 Maydi Bayona (Cuba). Profesora e Investigadora cubana, en el campo de la Filosofía y la Antropología. Máster en Estudios del Caribe y Doctora en Filosofía en el campo de la epistemología intercultural en el Caribe. Miembro de la Asociación de Estudios del Caribe.
- 7 Carlos Enrique Angarita (Colombia). Filósofo y teólogo colombiano, profesor de la Universidad Javeriana de Bogotá, estudioso de la obra de Franz Hinkelammert.
- 8 Yamandú Acosta (Uruguay). Filósofo de la liberación, escritor y profesor universitario en las áreas de filosofía latinoamericana, el sujeto y la democracia y los derechos humanos.
- 9 Juan José Bautista (Bolivia). Uno de los más acuciosos investigadores de la obra de Franz Hinkelammert y destacado teórico sobre temas de decolonialidad en América Latina.
- 10 Henry Mora (Costa Rica). Economista, crítico del neoliberalismo. Profesor en la Universidad Nacional, Heredia.

Rica, quien es actual colaborador de Franz, en su trabajo sobre la economía para la vida, y Norman Solórzano¹¹ también colaborador y coordinador con Franz del Grupo de Pensamiento crítico de la UNA Costa Rica.

La obra de este pensador complejo y profuso, teólogo de la liberación, economista, filósofo, comprometido siempre con la reflexión radical y con las luchas y las resistencias de los pueblos de la región es ampliamente conocida, sin embargo, no muchas veces es colocada en la formación docente en nuestras academias. Por eso muchos de sus estudiosos hacemos los esfuerzos por incorporarlo a la formación académica universitaria. Sin embargo, en los procesos de formación política de las organizaciones sociales populares sí encontramos el estudio de este pensador.

En este año de pandemia y agudización de la crisis general social del mundo, Franz ha actuado en civismo mundial, al lanzar una convocatoria por una condonación de la deuda pública externa de América Latina, la cual hemos firmado muchos y muchas.

En octubre del 2020 se desarrolló un seminario internacional virtual con su participación, para celebrar los 50 años de su libro *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia* (Hinkelammert, 1970). El coloquio contó con la participación del más activo y profundo estudioso de su obra, el filósofo Enrique Dussel¹².

En Cuba la obra de Franz Hinkelammert es conocida entre economistas, filósofos y teólogos. En el año 2003 le fue conferido por la Universidad de La Habana el título Doctor Honoris Causa. Amigos de los primeros años de Franz en América Latina, como José Bell Lara,¹³ editor de la revista *Pensamiento Crítico*¹⁴ en los años 1960,

11 Norman Solórzano (Costa Rica). Jurista, Profesor en la Universidad Nacional, Heredia. Coordinador de los Encuentros Internacionales de Pensamiento crítico, cuya VI edición se desarrolló en el 2019.

12 Enrique Dussel (Argentina). Fundador de la filosofía de la Liberación. Uno de los más importantes pensadores críticos de la región nustramericana.

13 José Bell Lara (Cuba). Filósofo. Profesor de la FLACSO Cuba. Miembro del consejo de dirección de la revista cubana *Pensamiento Crítico*, 1967-1971, 53 números.

14 Revista cubana *Pensamiento Crítico*. Revista mensual publicada en La Habana entre 1967 y 1971. Publicados 53 números en 49 volúmenes. Desde el n.º 1 (febrero 1967) hasta el n.º 53 (junio 1971) expresó la necesidad de publicar información sobre el desarrollo del pensamiento político y social del tiempo presente y de la Cuba revolucionaria.

Aurelio Alonso¹⁵ del equipo editorial de la misma Revista, el revelando Raúl Suarez,¹⁶ presidente honorario de la asociación Centro Memorial Martin Luther Jr.,¹⁷ entre otros, han estudiado y divulgado la obra de Franz H. El proyecto cultural cubano Videoteca Contracorriente (VC)¹⁸ del pensamiento crítico de la región atesora una extensa entrevista realizada a Franz en Cuba por el Dr. Henry Mora. Hace ya tres años en el marco del 14.º Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios¹⁹ se creó la Cátedra de Pensamiento Crítico Franz Hinkelammert del Instituto de Filosofía.²⁰ Franz ha sido un permanente participante en estos talleres, espacio al que él le gusta e interesa participar siempre.

15 Aurelio Alonso (Cuba). Filósofo, estudioso de temas sobre religión en Cuba. Actual vicedirector de la *Revista Casas de las Américas*. Fundador de la revista cubana *Pensamiento Crítico*, 1967-1971, 53 números. Premio Nacional de Ciencias Sociales y Humanísticas, 2013.

16 Raúl Suárez Ramos (Cuba). Pastor bautista y director fundador del Centro Memorial Martin Luther King. Ha sido diputado a la Asamblea Nacional del Poder Popular y presidente del Consejo Ecuménico de Cuba.

17 Centro Memorial Martin Luther King (CMLK Jr.) Asociación macroecuménica fundada el 25 de abril de 1987 como iniciativa de la Iglesia Bautista Ebenezer de Marianao (IBEM) y la labor de los pastores Raúl Suárez Ramos y Clara Rodés. Asociación de inspiración cristiana que acompaña solidaria y proféticamente al pueblo cubano y a sus Iglesias a partir de la reflexión y formación socioteológicas, la educación popular, la comunicación, el servicio integral a la comunidad y la promoción de la solidaridad internacional.

18 Videoteca Contracorriente (VC). Proyecto cultural cubano creado en 2003, es una memoria fílmica y propuesta comunicativa del pensamiento revolucionario, realizada por el Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos. Recoge entrevistas filmadas a relevantes personalidades intelectuales de la izquierda mundial, sobre temas artísticos, sociales y políticos para reflejar visiones diferentes y alternativas a la hegemonía de los grandes medios capitalistas.

19 Talleres Internacionales sobre Paradigmas Emancipatorios. Se realizan desde 1995, cada dos años, convocados por el grupo América Latina, Filosofía Social y Axiología (GALFISA), del Instituto de Filosofía, Cuba. Es un espacio de diálogo de saberes y experiencias entre personas interesadas en desafiar las estructuras de dominación y violencia (patriarcado, imperialismo, capitalismo, racismo) para avanzar hacia una emancipación social-humana integral. La edición XIV del taller se realizará en octubre de 2021.

20 La Cátedra Pensamiento Social Crítico Franz Hinkelammert, del Instituto de Filosofía, fue creada en el marco del XII Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios (2015), para poner en común la reflexión crítica colectiva sobre el proceso de producción de conocimientos emancipadores, con una propuesta ética, política y epistemológica que acompaña a las luchas en América Latina y el Caribe y asume una perspectiva crítica de opción antipatriarcal, descolonial, anticapitalista, ecuménica y solidaria.

Seguir sus ideas nos ha iluminado en el sentido más irreverente de la ilustración y nos ha dado herramientas para transformar el oficio y la misión de ser intelectual comprometido con la dignidad del ser humano y con un proceso concreto en sus luces y sombras: La Revolución Cubana.

Encontrarnos con el pensamiento de Franz desde un paradigma crítico marxista fue el primer desafío a enfrentar. Franz es un severo conductor de la lectura marxista y al mismo tiempo muy apegado a sus sentidos y, por eso, es indispensable para seguir sus reflexiones conocer a profundidad a Marx.

Con Franz pasa algo similar que con Marx. Casi siempre queda enmarcado por sus comentaristas en un formato cerrado de pensamiento económico, pero es más que ello. La obra de Franz es muy coherente, y sus ideas se van desarrollando como una espiral donde siempre parece regresar a la misma idea fundante o idea fuerza de su reflexión.

Para Franz es iluso presentarlo como un teórico de algo en particular, él reiría sobre eso. Franz es un inconveniente en el mundo de las clasificaciones academicistas. Pero sin dudas es un pensador de una honda capacidad reflexiva, no hay enunciados apodícticos en sus propuestas, todas parten de una premisa que siempre despliega en argumentación y demostración. Sus obras todas son siempre una propuesta crítica, siguiendo la línea kantiana de la autorreflexividad de la razón, donde el análisis trascendental, pero no metafísico, es justamente necesario.

Una de las obras más leídas, estudiadas y de gran impacto es sin dudas la *Crítica de la Razón Utópica* (Hinkelammert, 1983).²¹ En el año 2002 se publicó una edición revisada por el autor y ampliada por la Editorial Desclee de Brouwer, en España. En el nuevo prefacio él explica el origen y trayectoria de este texto raigal. Este texto fue escrito como documento preparatorio para un Encuentro de científicos sociales y teólogos en 1983,²² que tenía como tema de convo-

21 La obra fue publicada por primera vez en 1983 por la editorial DEI, San José, Costa Rica.

22 El Encuentro de Científicos Sociales y Teólogos sobre el tema "El Discernimiento de las Utopías", Costa Rica, 11-16 de julio de 1983, Alajuela, Costa Rica. Las ponencias de este encuentro fueron publicadas en un libro titulado: *La esperanza en el presente de América Latina*, con la coedición de Raúl Rivera Pagan y Raúl Vidales, publicado por la editorial DEI en 1983 en su colección economía-teología.

catoria El Discernimiento de las Utopías, realizado en Costa Rica en el DEI,²³ institución fundada por Hugo Assman²⁴ y Pablo Richard.²⁵ En el repositorio virtual de la obra de Franz²⁶ en la UCA, se encuentra una extensa entrevista realizada a Franz sobre el libro y de vital referencia para entender el proceso creativo de su autor.

Es en esta obra esencial de Franz, donde las dos problemáticas a las que quisiera referirme se interrelacionan, el tema de la utopía y de las alternativas, desde la posición de crítica, que, como señala Juan José Bautista, es para Franz *conditio humana*, son las contradicciones, el modo de ser del ser humano, es la tensión entre la presencia y la trascendencia.

La primera premisa que Franz enfrenta es la de asumir la utopía sin apellidar, es decir, de manera abstracta y positiva. Por eso, para Franz todos los que de una forma u otra han afirmado positivamente a la utopía, es decir, que han recuperado su valor como imprescindible para el movimiento de la sociedad, la han ubicado como tributaria al sentido de cambio social, la han definido acentuando en su contenido los factores subjetivos que intervienen en los procesos, es decir, la han ubicado en relación con el sujeto. El discernimiento de las utopías, que Franz propone, permite entonces articular su sentido histórico concreto al enfoque crítico de la conformación de la subjetividad no en abstracto, sino vinculado al análisis de la totalidad. Entonces el proceder crítico es una reivindicación de la utopía desde un enfoque más complejo, que cuestiona

23 DEI. Departamento Ecuménico de Investigación. Asociación fundada en 1977 por Hugo Assman, Pablo Richard y Franz Hinkelammert, teólogos de la liberación para la investigación y formación con visión ecuménica, interreligiosa y latinoamericana, desde la perspectiva del pensamiento social crítico, las teologías de la liberación, las espiritualidades liberadoras y la educación popular para una acción transformadora y en diálogo con movimientos sociales y organizaciones basadas en la fe de la región.

24 Hugo Assman (Brasil). Fundador de la Teología de la Liberación y desarrolló la reflexión teológica sobre la relación entre teología y economía, vinculando las ciencias sociales, la comunicación y la pedagogía.

25 Pablo Richard (Chile). Teólogo de la liberación, militó en las filas de cristianos por el socialismo en Chile, estudioso profundo de la Biblia desde la perspectiva de la lectura popular y de los pobres, es formador de agentes de pastoral en América Latina. Profesor de la Universidad Bíblica de Costa Rica.

26 Véase Colección Virtual Franz Hinkelammert en <https://coleccion.uca.edu.sv/s/franz-hinkelammert/page/inicio>.

las condiciones de posibilidad de la utopía en el despliegue mismo de la totalidad. El análisis acerca de esta problemática de la utopía marca pautas metodológicas y epistemológicas en el análisis dentro del pensamiento latinoamericano.

Siguiendo la línea esbozada por Marx en la crítica al socialismo utópico, Hinkelammert incorpora al análisis los límites de esta racionalidad y, por consiguiente, no su devaluación epistémica, sino su reconceptualización compleja.

Como momento común a toda producción ideológica, a todo intento de construcción de una teoría social y en los marcos de las ciencias empíricas, el contenido de la utopía está en dependencia de la representación que de sí misma adquiere el ideal social, en tanto mediación absoluta de las acciones humanas, en la política y en el pensamiento de las propias ciencias empíricas. Hinkelammert partiendo de Marx señala que la búsqueda de un ideal por el cual habría que conformar el futuro y en correspondencia con el cual se debe actuar, no hay que rastrearlo en el hombre-naturaleza, que no sueña inútilmente ni crea ideas impotentemente, siempre que el ideal buscado expresa algo real, sensible y terrenal. Este ideal, en el contexto de la modernidad, pasó de ser un ídolo (lo que Marx revelara en la crítica al fetichismo como idolatría del mercado) a renunciar en nombre de la crítica a esa misma idolatría a todo ideal en correspondencia con el cual puede actuarse. En las condiciones del capitalismo, la división social del trabajo tiende a hacerse fija y permanente, y, con ello, se universaliza la alienación y se recorta el ideal social y de hombre planteado anteriormente a su forma fetichizada última, de la cual como una jaula de acero es imposible salir, diluyéndose dentro de ella misma toda capacidad de alternativa y salidas del estado de cosas imperantes.

Así es como todo el pensamiento liberal permanentemente se expresa desde una filosofía moral, como parte de una ciencia empírica que solo puede postular el fin de toda utopía social, festejando la contingencia de las condiciones presentes. Este tipo de ideal social que ha sido consagrado en las condiciones del orden globalizado neoliberal, Franz Hinkelammert lo llama utopía conservadora y así la define:

La utopía conservadora es simplemente el futuro definitivo contenido en el mundo creado, cuya conservación vale la pena. El pretendido realismo de este conservadurismo se siente “fin de la historia” y por ende el depósito de todo futuro humano con todas sus afirmaciones imaginables (Hinkelammert, 2002, p. 299).

Oponiéndose al antiutopismo de Popper en la crítica de éste a todo historicismo, el cual identifica con el maniqueísmo de la identificación absoluta de la utopía como ideal imposible, en tanto ideal que intenta realizarse, se cuestiona los límites de la razón utópica. El problema de la utopía, para Hinkelammert, es el problema de los alcances de la racionalidad utópica en las condiciones del proceso de la racionalización capitalista de las relaciones sociales, en las que queda enmarcado el presupuesto de la sociedad como producción de la vida humana. La paradoja que la crítica antiutópica incorpora es la identificación de la utopía como imposibilidad absoluta, en los términos de “mejor sociedad” o como “sociedad perfecta”, de la que tira el presente hacia el futuro, como política real. Desde esta crítica abstracta a la utopía, la visión de la historia de la sociedad no puede resultar más que una reconstrucción contrafáctica de fracasos y desastres provocada por las utopías. Esta paradoja expresa la unilateralización de la idealización por el pensamiento burgués de una teoría sobre la sociedad.

El mito del fin de la historia y la única alternativa posible expresa lo que para Hinkelammert es el resultado de la ilusión trascendental, que está presente en el pensamiento de Popper al negar todo historicismo, el reducir todo el acontecer histórico a la inmediatez de la realidad presente, y proclamar el antiutopismo. La crítica al antiutopismo es para Hinkelammert no la aceptación acrítica e ingenua de la necesidad o legitimidad de la razón utópica, sino el señalamiento para el pensamiento social crítico de las condiciones histórico concretas de posibilidad de la razón utópica. Una evaluación descontextualizada de la utopía como ideal imposible supone un observador a-histórico que retrospectivamente las evalúa como promesas o como terror y que valora su consecución fáctica como meta empírica que inexorablemente será alcanzada. Seguidamente

Hinkelammert advierte que una crítica a la razón utópica no puede ser antiutópica y para evitar caer en la trampa de la única alternativa, es necesario prometer crear un mundo cuya conservación sea imposible (Hinkelammert, 2002).

La consecución de la idea de una única alternativa, que en el discurso neoliberal actual se ha convertido en el chantaje de la única alternativa, se analiza por Hinkelammert como resultado del seguimiento acrítico del dualismo que enmascara todo proceder teórico, que analiza la realidad desde una representación abstracta del sentido de realidad solo como un proceso de posibilidad o imposibilidad de realización de un principio formal de organización social.²⁷ Para Hinkelammert, la imposibilidad de la realidad no se puede identificar a la tendencia insostenible de lo que se hace en la realidad, sino que la imposibilidad está en la representación que se haga sobre la realidad, por tanto, para acceder a la posibilidad de la realidad solo es a través de la imposibilidad concebida. Esto hace afirmar a Hinkelammert que:

[...] sin utopía no hay conocimiento de la realidad. Lo imposible es el punto de orientación, una especie de brújula de la *praxis* y del conocimiento de lo imposible. Con eso, el problema de lo utópico hace parte del proceso de la *praxis* y del conocimiento, por los cuales intentamos realizar lo posible. Pero al caer en la ilusión de poder realizar lo posible se vuelve su contrario (Hinkelammert, 2002, p. 380).

La relación con la utopía en la propuesta de Hinkelammert es crítica, y lo lleva a demostrar que el antiutopismo es contrariamente a lo que quiere negar, una reafirmación de una relación acrítica hacia la racionalidad utópica, lo que redundaría definitivamente en la pérdida del análisis del sentido histórico de la realidad como

27 Franz Hinkelammert distingue las variantes de racionalidad utópicas dentro del pensamiento de las ciencias políticas, que reproducen este dualismo. El conservadurismo del pensamiento liberal burgués, el anarquismo y la teoría del socialismo del pensamiento ortodoxo soviético desarrollado en el exsocialismo soviético son las tres variantes en el pensamiento de las ciencias políticas que desembocan en el antiutopismo como maneras del desconocimiento de las condiciones de posibilidad de la razón utópica y su vínculo con la razón práctica (Hinkelammert, 2002).

totalidad. La conclusión de Hinkelammert acerca de la reivindicación de la utopía por el pensamiento social crítico está sustentada en la consecución de un realismo político que, en el proceso de diferenciación de la imposibilidad trascendental de los fines y objetivos finales, empuja a alternativas, transformando el mundo de forma práctica, que implica tener consecuencia de esos fines. Desde la perspectiva crítica de Hinkelammert, el discernimiento de las utopías es un elemento fundamental del pensamiento social crítico para convertirse en instrumento teórico eficaz de la revolución. Al mismo tiempo, la crítica a la utopía no antiutópica es un componente esencial para enfrentar constructivamente las alternativas antihegemónicas como conciencia del cambio revolucionario (Hinkelammert, 2002).

La distancia que el ideal utópico como ideal imposible tiene con relación a la realidad, es para el pensamiento social crítico un punto de partida para cuestionar hasta qué punto desde este ideal es posible pensar la realidad. La crítica antiutópica a la utopía es aquella en la que la representación de las condiciones reales de vida de la sociedad ha llegado hasta el punto de desconocer en esa realidad misma, las condiciones de universalización que despliega y renunciar definitivamente a su principal resultado: el desarrollo multilateral de las relaciones sociales como enriquecimiento de las potencialidades creadoras del ser humano. Es por eso que, para este antiutopismo, “quien destruye una utopía la realiza”. Por tanto, el resultado es una promesa constantemente amenazada, a la que hay que hacer realidad en la consecuencia de la tendencia destructora. Los movimientos sociales que se enfrentan a esta tendencia son catalogados como utópicos, proyectando en ellos la culpabilización de la inconsecuencia de la consecución del objetivo final de la mercantilización total de todas las relaciones sociales.

La reivindicación de la utopía que hace Hinkelammert, desde la crítica a la razón utópica, es la necesaria relación crítica permanente que el pensamiento social debe asumir hacia sus propios presupuestos; es por eso por lo que la crítica dialéctica a la utopía no se hace en nombre de un realismo formal de realización fáctica de un orden concebido inexorablemente. El realismo es sustituido por la práctica crítica de un

[...] constante rehacerse de la sociedad frente a sus problemas más candentes en cada momento. El joven Marx encontró una expresión feliz para esta relación de la crítica con la sociedad que él pretendía cambiar: la producción de las relaciones de producción mismas (Hinkelammert, 2002, p. 300).

El sentido de lo utópico, siguiendo a Hinkelammert, apunta más a lo esencialmente negativo y lo proporciona el punto de vista de la perspectiva del sujeto. Esta perspectiva nos permite establecer teóricamente una nueva relación de la realidad con la utopía. Es necesario, recomienda Franz Hinkelammert, partir

[...] del hecho de que los productos del trabajo humano son valores de uso cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte... Hace falta encontrar un punto de vista a partir del cual este mundo sea considerado un mundo de la disposición sobre los valores de uso en el marco del conjunto de las mediaciones institucionales (Hinkelammert, 2002, p. 185).

Desde esta altura reflexiva que nos propone el profesor Hinkelammert reaparece la perspectiva del hombre hacedor, no por demiurgo sino por rebelde e insurgente, que promueve la resistencia, la lucha en nombre de las condiciones de supervivencia, promoviendo las alternativas creadoras de lo “que tendrá que” ocurrir en la sociedad. La vía de realización de todo será eminentemente práctica, articuladora y compleja.

El punto de partida que indica Hinkelammert es un criterio material universal: la reproducción de la vida. En este contexto, el principio no es un valor, derecho legal, automatismo tecnológico, sino la premisa fundamental de toda historia humana, que es la que plantea la necesidad vital de la existencia humana, que Marx indicara:

La primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen en condiciones de poder vivir... El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la

satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma (Marx, 1982, p. 27).

Hoy cuando es negada de forma total la vida, cuando el sistema excluye intencionalmente (según el criterio de la eliminación de las distorsiones del mercado) al sujeto, este tiene que reclamar su derecho a la vida, constituyéndose esto por negatividad, en un horizonte de sentido histórico universal, en tanto la exclusión presupone al mercado mundial y este a su vez condiciona la existencia humana en un plano histórico-mundial, el sujeto se erige en sujeto universal. Cuando el pensamiento único plantea el fin de la historia y del último hombre no representa más que la proclama solipsista y apocalíptica de un universalismo falso, un totalitarismo que no puede advertir su propia transitoriedad y su existencia histórica particular. Desde esta totalidad abstracta, la historia ha llegado a su fin y, con ella, el cautiverio de la función movilizadora y reguladora de la utopía. Pensar la utopía es considerar que existen las alternativas, y que estas tienen un contenido antihegemónico, de recuperación de las condiciones de vida y de la naturaleza. Hinkelammert plantea:

No se puede vivir en una sociedad sin alternativas, a no ser que se acepte como un heroísmo la catástrofe que se anuncia. Por ello, se extiende de nuevo una cultura del suicidio colectivo. Aquí también hay un problema del pensamiento de Marx. Este creía que la toma de conciencia con referencia a la tendencia a la destrucción llevaría de modo inevitable a la conversión, y a la búsqueda y aceptación de las alternativas necesarias. Pero es evidente que ese no es el caso. La humanidad puede aceptar y celebrar su suicidio colectivo. Existe en la actualidad una tendencia clara de este tipo. De allí que Nietzsche vuelva a ser de nuevo nuestro clásico. En Marx se puede leer lo que hemos perdido. En Nietzsche, adonde vamos. A la utopía de la cual se afirma que porque quiere el cielo en la tierra produce el infierno, nuestra sociedad sin alternativas opone la mística del suicidio colectivo. A la posibilidad del infierno en la tierra, opone su seguridad. Para no ser sorprendidos con los ojos cerrados por

la utopía, se marcha al infierno con los ojos abiertos. Nuestra sociedad lo toma en serio, no admite ninguna alternativa. El resultado no es siempre un simple heroísmo, sino muchas veces también un pesimismo postmoderno que goza el suicidio colectivo (Hinkelammert, 1991, p.16).²⁸

Las alternativas posibles que contiene el realismo político, por el que aboga Hinkelammert, aparecen en el espacio potencial de negación de las alternativas que se presentan como sociedades para las que no hay alternativas. El socialismo estaliniano y el capitalismo del mercado total son extremos entre los que se abre un espacio de alternativas potenciales, con carácter altamente vulnerable, de contenido discutible, pero que solo tienen por principio de racionalidad el ser compatibles con las condiciones de sobrevivencia de la humanidad y la naturaleza. Renunciar a las alternativas, y con ella a las utopías que las acompañan, desemboca en la aceptación de un modo de racionalización formal que desconoce su contraparte dialéctica la subjetivación, lo que sería renunciar a la racionalización y optar por la irracionalidad del mundo. En las condiciones del neoliberalismo como racionalidad fragmentaria extrema, las alternativas son el ejercicio de la resistencia en nombre de las condiciones de sobrevivencia humana. Hinkelammert advierte que:

No obstante, esta fuerza que ejerce la resistencia sólo puede tener éxito en el caso de que intente ganar la opinión de tantos seres humanos como sea posible. Por eso no debe ser una resistencia ciega. Tiene que ganar a los seres humanos para que reconozcan la lógica del suicidio colectivo, se resistan a ella y deriven sus consecuencias necesarias. Únicamente de esta forma las alternativas podrán

28 Esta idea clave sobre el paroxismo capitalista y lógica totalitaria globalizadora neoliberal como celebración de suicidio colectivo es recreada por Franz en toda su obra crítica. La encontramos textualmente, como se ha citado aquí, en un artículo titulado “¿Capitalismo Sin Alternativas? sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella”. Además, en el libro *El Nihilismo al Desnudo* (Hinkelammert, 2001, p. 43) y en la edición corregida y ampliada de *Crítica a la razón utópica*: “La mística de la muerte y el heroísmo del suicidio colectivo, del capítulo VI. Del cautiverio de la utopía por las utopías conservadoras y el espacio para las alternativas. Todo esto lo define como la ideología del heroísmo del suicidio colectivo” (Hinkelammert, 2002, p. 290).

imponerse. Si, en cambio, la humanidad se emborracha con el heroísmo del suicidio colectivo, ella tiene el poder para realizarla y nadie lo podrá impedir. El querer vivir es una tarea, y no el resultado de una reacción instintiva. Esta última es solo el punto de partida (Hinkelammert, 2002, p. 306).

El problema del discernimiento de las utopías pasa por el sentido que tiene para el sujeto histórico, desde su cotidianidad, como práctica múltiple de resistencia a la dominación y la explotación. En el debate se refiere a la utopía concreta, como posibilidad real solo discernible en el tiempo, a diferencia del sentido moderno burgués de la utopía o ucronía, por lo que siempre está ubicado en el pasado o en un futuro de un pasado no sido. Ver el significado de la utopía en la historia de los pueblos es verlo en su sentido concreto al ubicarlo en el sentido del tiempo contingente, del acontecer del ahora, del devenir del movimiento, en el análisis de la perspectiva del sentido y la intención del sujeto del cambio revolucionario. Por consiguiente, hacerse la pregunta por el discernimiento de la utopía sigue siendo una constante del pensamiento teórico y crítico. La perspectiva del sujeto, el sentido y la intención abren nuevas variables para ese discernimiento.

Las condiciones materiales para una sociedad libre (entendiendo por esto una evaluación del marxismo desde la contradicción fuerzas productivas, relaciones de producción) están dadas, pero lo que aún no está liberado y que cada vez más se somete es la conciencia, hay que invertir la conciencia de la dominación a una conciencia de redención. Parece ser una sencilla fórmula que exige al materialismo de un coqueteo con el idealismo; sin embargo, no queda mostrada la complejidad que en sí encierra el problema formulado de esta misma manera. En el supuesto que la conciencia emancipadora es solo ideología y que esta en su condición responde, por tanto, a una noción de ciencia positivista e instrumental que entiende solo de certezas, verdades y leyes; se simplifica el contenido real de la relación que en la sociedad moderna se construye entre ciencia y utopía. En tal caso la bipolaridad expuesta en tal planteamiento de la problemática hace difícil entrever que la ambivalencia de la sociedad moderna léase también la contradicción de

ella, es un acusado avieso a todos los espacios, elementos y fenómenos que la propia sociedad crea. La mirada hacia la subjetividad está puesta en el sentido de la reflexión, en el cuestionamiento por el sujeto de la finalidad de los resultados de sus acciones prácticas concretas en los procesos de lucha y resistencia. En consecuencia, vivir cotidianamente las alternativas de lucha y resistencia antihegemónicas es significar, intencionar la acción de transformación radical de la sociedad desde una actitud práctica histórica y objetiva.

La idea recurrente en Franz desde la postura epistémica de la crítica radical a todo lo existente en el principio marxista de echar por tierra todas aquellas relaciones que hagan del ser humano un ser despreciable, desechable, es vital en la actualidad para poder hacer un ejercicio comprometido con la transformación revolucionaria de nuestras sociedades.

En una entrevista conversación hace unos tres años,²⁹ preguntábamos a Franz sobre los desafíos epistemológicos a enfrentar para la formación política del movimiento social popular y el lugar en ellos del pensamiento crítico. El con su agudeza nos indicaba la nulidad de aseveraciones absolutas sobre esto desde un buró, desde una posición de observador externo, pero apuntaba en lo importante de esta problemática para un debate, donde la idea central es “la irracionalidad de lo racionalizado” y la urgencia de enfrentar una llamada “ética del mercado”, y revelar la *conditio* humana de “yo soy si tú eres”. Estas ideas develan la coherencia y continuidad de una reflexión dialéctica, consecuente con el humanismo radical y profundamente nustramericana.

29 Entrevista inédita realizada por la autora a Franz Hinkelammert en su despacho del DEI, en el año 2009.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HINKELAMMERT, Franz. ¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella. **Revista Pasos**, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, n. 37, p. 11-24, oct. 1991.

HINKELAMMERT, Franz. Colección Virtual. **Universidad Centroamericana José Simeón Cañas**. Disponible en: <https://coleccion.uca.edu.sv/s/franz-hinkelammert/page/inicio>. Acceso en: 20 sept. 2021.

HINKELAMMERT, Franz. **Crítica de la razón utópica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002.

HINKELAMMERT, Franz. **El nihilismo al desnudo**. Santiago: Lom Edición, 2001.

HINKELAMMERT, Franz. **Hacia una crítica de la razón mítica**. San José: Arlekin, 2007.

HINKELAMMERT, Franz. **Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia**. Chile: Ediciones Nueva Universidad; Buenos Aires: Editorial Paidós, 1970.

HINKELAMMERT, Franz. **La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión**. Buenos Aires: CLACSO, 2021.

HINKELAMMERT, Franz; MORA, Henry. **Hacia una economía para la vida**. San José: DEI, 2005.

MARX, Karl. **Ideología alemana**. La Habana: Pueblo y Educación, 1982.

DE LA ATOPIÍA A LA UTOPIÍA: REFLEXIONES SOBRE EL HACER POLÍTICO A PARTIR DEL PENSAMIENTO AMERINDIO

Patricia Nakayama

La construcción de utopías siempre ha parecido necesaria para la preservación de la humanidad y, en este momento que vivimos, urgente. La hipótesis de este texto es la construcción de una *utopía* basada en la noción de “*atopía*” acerca de los discursos amerindios. Para ello nos proponemos desarrollar la hipótesis en la que describiremos una forma de gobierno no catalogada, que llamamos de **cosmodeliberación**, además de las clásicas que ya conocemos, democracia, aristocracia y monarquía.¹

Esta forma de gobierno no es nueva, ha sido practicada por un gran número de amerindios durante siglos. Cuando los misioneros europeos entraron en contacto por primera vez con los pueblos indígenas de América, esta forma de gobierno fue identificada como similar a la democracia directa ateniense.² Lo que pretendemos de-

1 Desde un punto de vista numérico, hay tres regímenes: monarquía (gobierno de uno), aristocracia (gobierno de unos pocos) y democracia (gobierno de muchos). Aquí tomaremos algunos aspectos clásicos aristotélicos sobre las formas de gobierno para referenciar nuestro estudio. Aristóteles dice que existen tres regímenes, a saber, monarquía, aristocracia y república (*politeían*). Las otras formas son desviaciones de estas, respectivamente tiranía, oligarquía y democracia (Aristóteles, 1289a26-30, 2008, p. 322). Aristóteles enfatiza que no existe un régimen mejor o peor que otro en sí mismo, la noción de desviación pretende establecer que la tiranía, la oligarquía y la democracia se alejan de sus formas primarias, pero parten de ellas. El filósofo sostiene que el mejor régimen es aquel en el que hay un ajuste entre las personas, las condiciones geográficas y socioeconómicas y la forma de gobierno, existiendo así muchas formas de democracias, oligarquías, monarquías, aristocracias, etc. La poliarquía, creada por Robert Dahl (1997) en 1971, según nuestra visión, sería un tipo de democracia. El hombre, la ciudad y su correspondiente gobierno ideal, para Aristóteles, se describen en el libro VII *La Política*.

2 Según Descola, el ejercicio colectivo de una facultad deliberativa amerindia “emerge como una esfera autónoma cuando las decisiones que vinculan a to-

mostrar es que se trata de algo más complejo y políticamente eficaz que la propia democracia griega. Es posible vislumbrar esta complejidad a partir del análisis de los enunciados de algunas lenguas amerindias en el contexto de la organización política, en el que las posibilidades de pensar y enunciar revelan una deliberación de un modo absolutamente diferente a las formas que conocemos actualmente. Por lo tanto, esta hipótesis de trabajo también se basa en la suposición de Humboldt, según la cual el lenguaje es “el órgano formador del pensamiento” (Humboldt, 2006a, p. 125). Solo la lengua amerindia es capaz de expresar esta manera de pensar la deliberación política, por eso, si bien para ellos no se configura como una utopía, ciertamente lo es para nosotros. Este discurso amerindio expresa las múltiples interrelaciones en las que se insieren, promoviendo una perspectiva utópica frente al mundo occidental. Esta forma amerindia de expresarse, considerada *atópica* por expertos no indígenas, abarca la posibilidad de pensar, como sujetos políticos, sobre el medio ambiente, los seres humanos, los animales y cualquier pueblo invisible que contextualice el discurso *cosmodeliberativo*.

Adentrándonos en los detalles de esta idea, en primer lugar, intentaremos dilucidar el uso del término *atopía*, es decir, la forma en que los estudios lingüísticos observan las lenguas amerindias. A raíz de esta premisa, en segundo lugar, presentaremos algunos aspectos de los discursos amerindios, especialmente cómo describen a los sujetos y su *modus operandi* político, además de, finalmente, demostrar por qué una *atopía* puede ser pensada como una *utopía cosmodeliberativa* de las democracias contemporáneas.

dos los miembros de la comunidad se producen mediante discusión, como fue el caso en el origen del mundo de las ciudades griegas o, entre los shuar, cuando se establecieron órganos representativos y foros de discusión donde todos podían expresar de manera argumentativa sus puntos de vista sobre temas comunes; el círculo del interés colectivo se amplió aún más, puesto que ya no se refería a un pequeño grupo de parientes vinculados en una facción, sino a un grupo de individuos vinculados menos por lazos de parentesco que constituidos en una persona moral” (Descola, 2000, p. 320, nuestra traducción).

SOBRE LAS *ATOPÍAS* AMERINDIAS

El término *atopía* proviene del griego y significa, según su composición, un alfa privativo, antes de *topos* que, a su vez, significa lugar, es decir, la *atopía* expresa falta de lugar. Vale la pena recuperar aquí dos usos en griego antiguo, uno peyorativo y otro elogioso, pero ambos ilustrando este mismo no lugar que molesta. En el *Fedro* de Platón, Sócrates se describe a sí mismo como *atopos* (Platón, 229c5-6, Campos, 2018, p. 51) traducido como *extravagante*, con tono peyorativo en el sentido de tener una conducta inadecuada. Un uso elogioso del término, en este mismo diálogo, en uno de los pasajes más bellos de la filosofía antigua, se produce en la ocasión en que el amante percibe la belleza del ser amado. En este momento especial proporcionado por los fuertes afectos de la pasión, el alma recuerda la belleza, proporcionando una *atopía*, traducida generalmente como *extrañeza* (Campos, 2018, p. 90; Reis, 2016, p. 105)³. Así, la *atopía* de la que nos ocuparemos aquí se refiere a esa falta o a ese extraño. En general, en los estudios sobre las lenguas amerindias, estas fueron caracterizadas por cronistas y lingüistas precisamente por su carencia, extrañeza o precariedad en términos lingüísticos, al ser analizadas dentro de los paradigmas lingüísticos europeos, es decir, siempre se explican a partir de una *atopía* en su sentido peyorativo.

El lingüista García Miguel, por ejemplo, afirma que los enunciados amerindios son “expresiones con un alto grado de ambigüedad” (García Miguel, 2001, p. 228) y también, según el estudio de Castro sobre la lengua de los Kanela, que presenta una “indeterminación del sujeto” (Castro Alves; Aguiar, 2009, p. 7). A diferencia de *las atopías*, observamos una gran riqueza lingüística en estas frases. Se trata de una versatilidad verbal que no enuncia exactamente un problema de comunicación, sino la expresión de algo realmente diferente de lo que estamos acostumbrados a concebir incluso por la razón. En una primera aproximación, es la expresión de perspectivas diversas y válidas, que conllevan la riqueza de múltiples pun-

3 (Platón, 251d8, traducido por Campos, 2018, p. 90; y Reis, 2016, p. 105).

tos de vista explicados en este contexto y que expresan un *modus operandi* específico. Este tipo de enunciado presenta interacciones sintácticas variadas, en las que los sujetos casi siempre están en un movimiento diametralmente opuesto a su predicación, y esto ocurre a menudo en una sola oración. Veremos cómo este tipo de enunciación, además de posibilitar el pleno ejercicio de la idealización de la democracia, presenta una relación diferente entre el hombre, su lengua y el mundo. Cuando asumimos esto, es incorrecto decir que el sujeto es indeterminado, como en el estudio de Castro sobre los Kanela, por el contrario, el sujeto es muy determinado, en la mayoría de los casos es más de uno, siempre está en movimiento y enuncia múltiples puntos de vista.

El sujeto que abordaremos en este estudio es más un sujeto político que exclusivamente lingüístico, y con ello pretendemos pensar filosóficamente las posibilidades políticas de estos enunciados. El enunciado amerindio presenta posibilidades enunciativas completamente diferentes a las que conocemos. Para empezar, como afirma Clastres (1990), la lengua para los amerindios no se reduce a un instrumento de comunicación externo al hombre. Estos celebran el lenguaje en lugar de instrumentalizarlo, lo que en cierta medida lo internaliza porque tiene una fuerte conexión con lo sagrado. A la alianza del lenguaje con lo divino sumamos lo político, instancias que no difieren entre los amerindios.

Lo que significa que, lejos de todo exotismo, el discurso ingenuo de los salvajes nos obliga a considerar lo que los poetas y los pensadores son los únicos que no olvidan: que el lenguaje no es un simple instrumento, que el hombre puede estar al lado de él y que el Occidente moderno pierde el sentido de su valor debido al uso excesivo al que está sometido. El lenguaje del hombre civilizado se ha vuelto completamente externo a él, porque para él no es más que un puro medio de comunicación e información. La cualidad del sentido y la cantidad de las señales varían en sentido inverso. Las culturas primitivas, por el contrario, más preocupadas por celebrar el lenguaje que por utilizarlo, supieron mantener con él esta relación interior que es en sí misma una alianza con lo sagrado (Clastres, 1990, p.124-125).

El lenguaje, como instrumento, es externo al hombre. Al servicio del hombre, el lenguaje como instrumento de poder es prácticamente un lugar común, pero poco se reflexiona al respecto. La génesis de la exterioridad del lenguaje permite también la génesis de la exterioridad del poder, en la medida en que hay un emisor y un receptor. La acción política, en este contexto del lenguaje como instrumento, es exterior, especialmente porque el poder soberano dirige y los ciudadanos obedecen. El orden político emana de un centro. En el caso de los amerindios, el lenguaje es interno, sagrado, celebrado y, en general,⁴ no existen órdenes provenientes de una sola persona o de un centro para que las relaciones de autoridad surtan efecto. Es interesante señalar el caso de los tojolabales, entre quienes ni siquiera existe la idea de mando. Según Lenkendorf, para expresar la relación de mando utilizan el término español *mandar* porque ni siquiera tienen esta concepción en su lengua (Lenkendorf, 2005, p. 57), es decir, no hay quien obedezca simplemente porque no hay nadie a quien mandar.

Frente al sujeto lingüístico amerindio, en un tipo de organización social en la que no hay monopolio de la fuerza⁵ y, en consecuencia, ningún monopolio de la palabra, la mirada debe volverse atentamente a estos enunciados, al lenguaje de los amerindios. **La sintaxis de estos lenguajes exige un análisis profundo porque preserva y conlleva la posibilidad de deliberar en asamblea sin la acción de los demagogos, es decir, donde no existe el monopolio de la palabra, la temida demagogia es imposible.** Recordemos, con Platón, que la corrupción de las democracias se produce

4 Según Descola, entre los shuares, en condiciones normales, es la asamblea la que delibera, pero en condiciones de guerra, es el jefe guerrero quien monopoliza temporalmente el poder. Su poder se ejerce no a través de la convicción, sino a través de una red de relaciones (Descola, 2000, p. 320). También cabe mencionar el papel del chamanismo. Según Sztutman, los diferentes chamanismos que operaron entre los Waiãpis, los Yanomamis, los Jíbaros, los Arawakes subandinos y los Alto Xinguan incurrieron al mismo tiempo en procesos de fragmentación y de constitución de colectivos y, por tanto, también se configuraron como fuerzas centrípetas y centrífugas alternantes (Sztutman, 2012, p. 26).

5 El monopolio del uso legítimo de la violencia es un término acuñado por Max Weber (2003, p. 9) para definir al Estado. Aunque Weber menciona a Trotsky, esta idea fue creada por Thomas Hobbes (II, XVII, 1997, p. 144).

por culpa de los demagogos.⁶ El estudio de la sintaxis permite acceder a esta interesante forma de pensar.

PEQUEÑA REFLEXIÓN SOBRE LOS DISCURSOS AMERINDIOS

En el enunciado amerindio no hay oposición entre el emisor y el receptor del mensaje. Existe una interrelación plena entre todas las cosas (incluidos elementos de la naturaleza y la cultura), vivas o no, y un modo interrelacional de las unidades sintácticas. Se utiliza aquí el término interrelacional, en detrimento de la expresión relacional, porque si adoptamos esta última, no expresaremos filosóficamente lo que deseamos transmitir. El antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2008) explica el mencionado modo interrelacional entre los amerindios, a partir de la definición de la relación entre humanos y no humanos, utilizando el término relacional:

Este aspecto eminentemente social de la relación entre sociedad y naturaleza está en el origen de la reflexión cosmológica amerindia. Contrasta sorprendentemente con la concepción de la naturaleza proyectada por la modernidad occidental. Si pudiéramos caracterizar, en pocas palabras, una actitud básica de las culturas indígenas, diríamos que las relaciones entre una sociedad y los componentes de su entorno se piensan y se experimentan como relaciones sociales, es decir, relaciones entre personas (Viveiros de Castro, 2008, p. 6-7).

Si bien el término relacional es ampliamente utilizado para describir el *modus operandi* amerindio entre los antropólogos, consi-

6 La multitud o el vulgo en Platón, tiende a valorar a quienes satisfacen sus deseos inmediatos, siendo presa fácil de los demagogos. El vulgo es reacio al amor y a la ciencia, lo que le confiere una peculiar maldad pueril, propia de quienes actúan sin sabiduría. Así como cada régimen termina moldeando a un hombre, la democracia también moldea al suyo. Por ser el régimen en el que predomina la libertad, también se liberan los deseos. Resulta que hay buenos y malos deseos, pero el hombre democrático tiende a entenderlos como si todos tuvieran una sola naturaleza. El demócrata se abandona al deseo (Platón, VIII, 561d, 1972), conduciéndolo a la servidumbre, el mismo camino que lleva tanto al individuo como al Estado a convertir en tiranos a sus líderes.

deramos que lo relacional preserva la lógica aristotélica de predicción, es decir, sería una relación unidireccional entre un sujeto (o referente) que se relaciona con un objeto (predicado). Según Aristóteles, una de las formas de predicar es por relación (Aristóteles, *Categorías* 1b25-2a, 1995, p. 4). El término interrelación, que consideramos más apropiado, pone las relaciones en interacción. En la interrelación, las personas de las que se habla no se configuran como sujetos de los cuales se predicar. Los elementos de la enunciación en interrelación operan sin fijeza ni orden jerárquico de relevancia con respecto a lo que se desea expresar. Para ilustrar esta idea, tomemos dos ejemplos, en los que el primero 1) se presenta como A está gramaticalmente en relación con B. En esta relación, siempre hay un referente fijo. En la segunda frase, 2) veremos que no hay referentes fijos:

1. A es mayor que B (donde el sujeto A es el referente del predicado B).
2. Todavía hay amor entre A y B (donde ni A ni B están sujetos, existen en interrelación, y no solo por relación).

Interrelación, por lo tanto, es más apropiado para expresar sintácticamente lo que el término relación no contempla: no necesariamente hay un sujeto fijo en la oración amerindia que se relaciona con las otras unidades sintácticas de la enunciación. Veremos que el sujeto está siempre en movimiento, cambiando, y es más apropiado utilizar el término interrelación para explicar sintácticamente nuestras preocupaciones filosóficas y sobre todo porque esto tiene sus consecuencias políticas.

Como la interrelación entre unidades sintácticas no existe en ninguna lengua de origen romance, no será posible mantener una correspondencia morfosintáctica clara y, por tanto, el trabajo de traducción al español se centrará en la semántica⁷, pero siempre haremos explícita la morfosintaxis para explicar el problema. To-

⁷ Las correspondencias sintácticas y morfológicas se limitarán a lo esencialmente necesario. No se señalarán algunos aspectos verbales, los distintos tipos y escalas de detransitivizadores, deícticos, etc., con el objetivo de hacer más comprensible este texto.

maremos enunciados de tres lenguas amerindias para presentar nuestra hipótesis, a saber: 1) tojolabal,⁸ 2) kuikuro⁹ y 3) náhuatl.¹⁰

1. Wa sna'a jh'aj

na'a - (conocer)/ - h'aj - objeto directo (yo/mí)¹¹

La oración, al traducirse en un solo enunciado con sujeto y predicado, se estructuraría así: *me conoce*, pero en una traducción más cercana a la estructura sintáctica tojolabal también tendríamos los sentidos adicionales: *conoce yo o aún me apropio de su conocimiento*.

-
- 8 La lengua tojolabal pertenece al tronco maya y actualmente se habla entre los tojolabales. Es una lengua que tenía escritura, pero no quedan más registros. Según Cuadriello Olivos y Megchún Rivera (2006), los tojolabales son uno de los grupos restantes de los antiguos mayas, en México. Actualmente existen treinta y siete mil seiscientos sesenta y siete, divididos en un 90% en el suroeste de Chiapas en los municipios de Margaritas y Altamiro y un 10% dispersos en los municipios de Comitán, Maravilla Tenejapa, Ocosingo, La Independencia y La Trinitaria. Estas regiones se dividen en tres grandes reservas ecológicas y en cada una de ellas encontramos particularidades entre los hablantes de tojolabal (que significa la palabra verdadera). La información que aquí trataremos se refiere más a los municipios de Altamiro (tierras frías cercanas al río Tzaconejá) y Margaritas (región del valle) (Cuadriello Olivos; Megchún Rivera, 2006, p. 5).
- 9 La lengua kuikuro se habla actualmente entre los kuikuros y no tiene escritura. Es una lengua variante de la Lengua Karib del Alto Xingu (LKAX), que pertenece a la familia lingüística Karib (Mehinaku, 2010, p. 16). Según Mehinaku, seiscientos ochenta y dos kuikuros habitan la parte sureste de la Tierra Indígena Xingu, al oeste del río Culue. En la aldea principal, Ipatse, viven doscientas sesenta y cinco personas; pasando a las aldeas más pequeñas, en Afukuri viven ciento veinte personas, en Lahatua noventa y cuatro personas, en Kurumim cincuenta y seis personas, en Paraíso cuarenta y siete personas y hay más de setenta Kuikuros casados en otras aldeas. En la ciudad de Canarana hay una treintena de Kuikuros (Mehinaku, 2010, p. 15).
- 10 Este ejemplo fue tomado de un libro que no especifica de qué grupo tratan, solo menciona que es náhuatl. Es una lengua con escritura preservada. El náhuatl es una lengua o grupo lingüístico perteneciente a la familia Uto-Azteca. Actualmente, existen muchas variantes del náhuatl y se estima que un millón y medio de personas hablan esta lengua, la mayoría ubicadas en el centro de México. Un grupo Nahuatl que se encuentra en El Salvador también se conoce como Pipil o Nawat. Todas las lenguas Nahuatl se encuentran en Mesoamérica. El náhuatl se habla en el centro de México desde al menos el siglo VII d.C. (Suárez, 1983, p. 149).
- 11 Traducción y análisis morfosintáctico del lingüista Carlos Lenkesdorf (2005, p. 207), quien trabajó durante más de 30 años con los tojolabales. Es autor de un diccionario tojolabal-español y español-tojolabal para el lector tojolabal.

2. U- kagaiha - gü

U - indicador de 1ª persona del singular / kagaiha - (blanco)/ gü - relacionador¹²

De nuevo, la frase, traducida al español sería “mi blanco”, un único enunciado que permanecería antes de, pero en un intento de aproximar la estructura sintáctica kuikuro, también significa, además de lo anterior, *soy el blanco de él o soy de él*.

3. Ni- tlazo'ta - lo

Ni- indicador de 1ª persona singular/ tlazo'ta - (amor)/ lo - pasivo¹³

La frase en un solo enunciado quedaría en *me amo*, pero en náhuatl esta frase también significa, además de me aman, en el orden náhuatl *yo [tengo el] amor de ellos (Yo amo de ellos)*.

En los tres ejemplos encontramos una sintaxis diferente a la que estamos acostumbrados. La sintaxis amerindia, especialmente en estos tres enunciados, se sitúa de esta manera precisamente porque no opera de manera unidireccional, a través de la cópula. Observamos que el sujeto, dentro de la estructura sintáctica interrelacional, se mueve diametralmente en dirección opuesta a su predicación. Volviendo al enunciado 2), en kuikuro, por ejemplo, que significa *mi blanco* y al mismo tiempo *soy el blanco de él*, solo se puede traducir completamente en dos enunciados, en los que el sujeto, en el primer enunciado, está de un lado refiriendo el objeto *mi blanco* y luego, en el segundo, el sujeto, en el polo opuesto y ya no la misma persona, tiene como objeto *soy el blanco de él*, ocurriendo simultáneamente. Analicemos la traducción completa al español de la frase kuikuro U- kagaiha - gü, que se presenta en dos enunciados:

2.1 Él es mi blanco y

2.2 *Soy el blanco de él, simultáneamente*

12 Traducción y análisis morfosintáctico del antropólogo Mutuá Mehinaku (2010, p. 1).

13 Traducción adaptada y análisis morfosintáctico del lingüista José M. García-Miguel, quien no expresa el orden náhuatl en su traducción (García-Miguel, 2001, p. 231).

Hay en esta frase *kuikuro*, el doble sentido de la misma experiencia y del movimiento del sujeto, en la interrelación yo-él. La persona del discurso está en movimiento, diametralmente opuesta, en sincronidad. En español se desdobra en dos frases (una primera y luego una segunda) porque no es posible entender una acción sin un único referente. Es necesario añadir el adverbio *simultáneamente* para indicar la simultaneidad de tiempo en las acciones. Cabe señalar también que este breve enunciado describe dos puntos de vista en la interrelación de un mismo sujeto, en un solo momento. Cuando él es mi blanco, sincrónicamente constato que soy su blanco. El breve enunciado *kuikuro* es una proposición ambivalente, que en este caso contiene al menos dos puntos de vista, dos sujetos y dos predicados.

Si prestamos atención al enunciado *tojolabal*, veremos también más de dos puntos de vista, una polivalencia. Para nuestro entendimiento, los lingüistas traducen la frase como *me conoce*, pero la estructura sintáctica *tojolabal*, por su polivalencia, también lleva los significados adicionales del verbo en tercera persona *conoce yo*, incluso *me apropio de su conocimiento*. Son tres sentidos sincrónicos, tres puntos de vista, porque *conoce yo* indica algo diferente de lo que *me apropio de tu conocer*. Un último ejemplo, en *Hixkaryana*,¹⁴ también nos permite visualizar al menos tres sentidos distintos:

4. N-os- ompamnohyatxoko b) ryekomo komo karaywa rwon hoko

N-3ª persona/os-*detr*¹⁵/ ompamnohyatxoko -(enseñar)/ b) ryekomo-niño/ komo-colectivo/ karaywa rwon hoko-en el idioma de los no indios¹⁶

14 El *hixkaryana* es una lengua de la familia Karib y actualmente es hablada por varios grupos que con-forman el *Hixkaryana*. *Hixkaryana* (*hixka*, venado rojo; *yana*, pueblo; *hixkaryana*, pueblo venado rojo) es un nombre genérico para designar a varios grupos de lengua y cultura similares, que actualmente habitan en los valles de los ríos del *Nhamundá* (Amazonas-Pará) y del medio *Jatapu* (Amazonas). *Hixkaryana* engloba otros grupos que, muy probablemente, tuvieron mayor autonomía en el pasado, y que, aún hoy, en contextos locales, se denominan: *Kamarayana* (*kamara*, jaguar; *yana*, pueblo; *kamarayana*, pueblo jaguar); *Yukwaryana* (*yukwarî*, goma de yuca; *yana*, pueblo; *yukwaryana*, pueblo de la goma de yuca); *Karahawyana* y *Xowyana* (ISA, 2019).

15 *Detr* es el acrónimo utilizado por los lingüistas para indicar un detransitivizador.

16 Traducción adaptada y análisis morfosintáctico de José M. García-Miguel, quien traduce *karaywa rwon hoko* como en portugués (García Miguel, 2001, p. 229).

Para el español, necesitamos tres oraciones para expresar la afirmación:

4.1 *Los niños aprendieron por sí mismos la lengua de los no indios y*

4.2 *A los niños se les enseñó en la lengua de los no indios y*

4.3 *Los niños aprendieron la lengua de los no indios, al mismo tiempo.*

Lo que hace posible las tres oraciones de esta afirmación en Hixkaryan es el detransitivizador “-os”. El detransitivizador es algo difícil de entender porque no existe en las lenguas latinas. En términos muy generales, un detransitivizador puede considerarse un modificador del sentido de la valencia del verbo utilizado en construcciones de voz media. En español no existe la voz media, sino solo voces pasivas y activas. La voz media que conocemos especialmente de las gramáticas griegas se utiliza para describir situaciones en las que no existe ni voz activa ni pasiva. Dionisio el Tracio (170 - 90 a. C.), autor del famoso *Téchné grammatiké*¹⁷ indica tres voces verbales (*diathéseis*): activa (*energeia*), pasiva (*páthos*) y media (*mesóte*) (Dionisio *apud* Uhlig, 1883, §13). En Dionisio, el verbo es considerado como la palabra que indica la acción realizada o recibida y la voz media sería la posibilidad, entre otras cosas, de expresar ambas al mismo tiempo. Hay dificultades incluso para traducir a Dionisio al español, como veremos en el siguiente extracto:

La media es la diátesis que establece a veces la activa, a veces la pasiva, como en *pépēga* (estoy fijado) *diéphthora* (yo fui/estoy destruido), *epoiésámen* (-me- hice), *egrapsámen* (escribí -para mí-) (Dionysius Thracian 1-1, 48-49 *apud* Uhlig, 1883, §13, nuestra traducción¹⁸).

Esto significa afirmar que la voz media sería la forma que permitiría la interrelación entre la forma pasiva y la activa simultáneamente, ya que, en esta voz, la forma pasiva (marcada por el sufijo - *mên* cuando está en primera persona de indicativo, como en

17 Arte de la gramática.

18 *mesótes dè he pote mèn énergeian potè dè pathos paristása, oion pépēga, diephthora, epoiésámēn, egrapsámen.*

epoiêsámēn) se traduce como activo. El problema radica en que, al traducir el texto al español, estas características se borran por completo porque se elige el significado activo o pasivo, cuando la finalidad de esta voz es indicar esa ambivalencia, que en el lenguaje moderno exige más que una frase para traducirlo completamente. En el caso de *egrapsámēn*, cuando el autor lo utiliza expresa los dos significados de escritura, escribo e inscribo en mí, simultáneamente. Si el autor no quisiera expresar ambivalencia, podría emplear el modo activo *grápho*. Un ejemplo fácilmente accesible en español se puede encontrar en las primeras líneas de la canción *Timoneiro* de Paulinho da Viola y Hermínio Belo de Carvalho (1997):

No soy yo quien me navega
Quien me navega es el mar (Viola; Carvalho, 1997,
nuestra traducción).

La pérdida de la voz media también está relacionada con el monopolio de la fuerza. La concentración de fuerza por un único poder tiene sus raíces en la filosofía de Thomas Hobbes, por la que se estructuran nuestros Estados Civiles hasta el día de hoy. Con base en esta filosofía, cada hombre otorga su fuerza y poder, a través del principio de mayoría, a un hombre o una asamblea de hombres, dando origen al Estado Civil.¹⁹ La consecuencia de este acto fundacional es el monopolio, por metonimia, de todas las instancias sociales de este Estado, entre las que destacamos el monopolio de los significados y sentidos de los enunciados políticos. No es casualidad que las traducciones de textos clásicos antiguos y de la propia Biblia a lenguas vulgares (hoy llamadas modernas) datan predominantemente del siglo XVII, la época del *Leviatán* de Hobbes. La univocidad de los sentidos es muy importante en un contexto donde hay una disputa sobre los significados. Para evitar la disolución del poder soberano (que para Hobbes puede residir en una asamblea o en un monarca)

19 Según Hobbes: “La única manera es establecer un poder común, capaz de defenderlos de las invasiones extranjeras y de los daños de unos a otros, garantizándoles así la seguridad suficiente para que, a través de su propio trabajo y gracias a los frutos de la tierra, para poder alimentarse y vivir contentos, es conferir toda su fuerza y poder a un hombre, o a una asamblea de hombres, que pueda reducir sus diversas voluntades, mediante una pluralidad de votos, a una sola voluntad” (Hobbes, 1997, II, XVII, p. 144).

y del Estado, es necesario unificar el discurso y mantenerlo a través del monopolio de la fuerza. El abandono de la voz media por las lenguas modernas restringe la valencia y amplitud de significado del verbo, hacia donde se conduce o es conducido, situación en la que las posibilidades de pensar en estas interrelaciones de reciprocidad inherentes al poder se reducen drásticamente.

La voz media conlleva estas posibilidades enunciativas. Si hubiera una voz media en español, podríamos entender la simultaneidad de la interrelación, pero aun así no explicaría completamente la frase amerindia *mi blanco, yo el blanco de él*. Aquí es necesario prestar atención al hecho de que la oración *mi blanco* no es la forma activa de *yo el blanco de él*. La oración *Él es mi blanco* tendría su forma pasiva *El blanco es mi posesión*. Como señalamos anteriormente, se trata de temas diferentes y puntos de vista diferentes en interrelación. La experiencia de que él sea mi blanco permite al otro, desde la perspectiva de la interrelación, que yo sea su blanco o yo sea suyo. La voz media solo se presta para explicar la simultaneidad de dos sentidos en un mismo verbo. El detransitivizador opera la modificación de los sujetos del verbo, pero siempre de forma insuficiente para pensar en la traducción. En el caso de las lenguas amerindias, los detransitivizadores “no parecen corresponder a agente y a paciente, sino más bien a causa y a experimentante, que son roles semánticos más primitivos y que englobarían a los de agente y paciente” (González, 2007, p. 27).

El papel de los detransitivizadores en la lengua amerindia no está claro, precisamente por esta falta de recursos para su traducción al español (y a la mayoría de las lenguas modernas) y, además, la idea de detransitivizador, basada en la voz media, está limitada por dos voces, la pasiva y la activa. En el caso de los amerindios, hay muchos casos en los que se expresan más de dos voces simultáneamente, como en el ejemplo de Hixkaryana mencionado anteriormente. Así, la mayor parte de las veces, el discurso sobre la lengua amerindia se presenta como un discurso primitivo, de la carencia, de la imprecisión, cuando la carencia reside, por el contrario, en la lengua, el pensamiento y la vida política del traductor a una lengua moderna.

Donde los lingüistas observan problemas enunciativos como ambigüedades o primitivismos en la construcción enunciativa con detransitivizadores, nosotros observamos una polivalencia verbal que precisamente enuncia no una ambigüedad (un problema de comunicación), sino diversas perspectivas, que conllevan la riqueza de múltiples puntos de vista explicitados en este contexto. Esto también nos revela que este contexto debe ser repensado, en términos de significación. Cuando asumimos esto, es incorrecto afirmar que el sujeto es indeterminado, como en el estudio de Castro sobre los Kanela, por el contrario, es muy determinado, de hecho, es más de uno, siempre está en movimiento y enuncia múltiples puntos de vista. Si es primitivo, en el sentido de precario, esta lengua parece apuntar a algo más económico y eficaz en términos de comunicación: un solo enunciado expresa mucho más que un enunciado en una lengua moderna.

Vale la pena resaltar la imprudencia de generalizar las estructuras sintácticas amerindias. Nuestro estudio no se centra en este análisis de forma generalizadora, ya que existen otros tipos de enunciación amerindia no incluidos aquí. En determinados contextos no se aplica lo aquí explicado, aunque sí en muchos casos y quizás en la mayoría de ellos. Todo depende del contexto de la propuesta, pero también hay que considerar las particularidades de este contexto político-social. Nuestro objetivo es señalar las posibilidades reflexivas que esto proporciona. Por ejemplo, llama la atención que este pensamiento vaya más allá de la dialéctica, cuyas posibilidades se presentan en la enunciación relacional. La dialéctica presupone dos enunciados (del griego *dia* + *léxis*. *Dia*: cruce entre dos puntos + *léxico*: enunciado, habla). En el enunciado amerindio, especialmente aquellos que impiden la determinación unidireccional del agente, el emisor se enuncia expresando la interrelación, que puede ser dos, tres o más.

El contexto de estas frases es revelador si prestamos atención a la sintaxis amerindia. Estos detalles lingüísticos expresan un *modus operandi* de este contexto. Con la filosofía política de Hobbes entendemos por qué solo podemos enunciar desde un emisor y un receptor o desde sujetos y sus predicados, es decir, existe una relación de poder centro-periferia expresada en la estructura del lenguaje.

De manera similar, el ejercicio aquí también es buscar qué contextos expresan este tipo de enunciación interrelacional. El contexto de enunciación del monopolio de la fuerza es el campo semántico delimitado por el poder soberano, siempre marcado por la cópula (A es B). En ausencia de un poder monopolizador, las palabras y sus significados no operan unívocamente, ya que los sujetos están en pleno movimiento. En la enunciación interrelacional, el punto de vista, al no provenir del toque demiúrgico monopolista que crea la descripción de la realidad desde su propio punto de vista, es interrelacional (interrelación entre A y B). Se trata de un transmisor que no desarrolla una lógica individual desde un único punto de vista.

Estas cuestiones lingüísticas expresan en metonimia el *modus operandi*, cuya lengua expresa lo que aquí llamaremos la organización política de sus respectivos mundos. Cuando observamos una lengua en la que no existe un referente único, como el amerindio, los predicados no pertenecen inmediatamente a los sujetos. Estos, la mayoría de las veces, expresan múltiples interrelaciones.

De esta manera, cada quien no se ve a sí mismo como un individuo, sino como perteneciente a alguna interrelación, es decir, los amerindios solo se ven en la interrelación, que se expresa en su lenguaje. La antropología vuelve a prestar conceptos interesantes para pensar la condición humana, como la idea de *divíduo* de Strathern (1988, p. 13). La antropóloga, al estudiar a los melanesios, descubre que estos pueblos no comprenden la condición individual y que esta no tiene ningún sentido para ellos. Asimismo, la propia definición de la condición *dividual* nos parece incomprensible. Los *dividuos* son aquellos cuya intensa socialidad los construye como personas, y a partir de este hecho, no se consideran individuos, sino partes de una red de relaciones sociales, *como dividuos*.

Lejos de ser consideradas entidades únicas, las personas melanesias son tan dividualmente como individualmente concebidas. Contienen una socialidad generalizada en su interior. De hecho, las personas a menudo se construyen a partir de la pluralidad y la complejidad local de las relaciones que las producen (Strathern, 1988, p. 13, nuestra traducción).

MODUS OPERANDI POLÍTICO

Los enunciados de las distintas lenguas analizadas expresan la forma en que los amerindios hacen política, lo que provoca una intensa reflexión sobre nuestra forma de hacer política. Así como los enunciados de nuestras lenguas modernas expresan un solo punto de vista, el del sujeto de la acción (que puede ser singular, plural o indefinido), haciéndose eco del monopolio de la violencia y del poder, entendemos que, cuando una lengua amerindia expresa múltiples perspectivas de la situación a partir de la polivalencia de sus enunciados, ilustra un poder que de ninguna manera está monopolizado.

Lenkersdorf (2001) no observa la cuestión en estos términos como la planteamos aquí, sin embargo, también encontró la ausencia de procesos que conduzcan al monopolio político y económico. El lingüista describe una situación deliberativa en la que todo se decidió con base en exhaustivas discusiones entre los tojolabales (rama maya de México y Guatemala). En estas tertulias, el lingüista escuchaba mucho la partícula **-tik**, pronunciada cuando los tojolabales hablaban en los contextos de una asamblea deliberativa. El **-tik** se traduce como “nosotros” (nuestra primera persona del plural), pero no es exactamente eso, porque no es exactamente un pronombre. Esta partícula juega un papel en el principio de organización política de esta sociedad. Así como en nuestras sociedades el **yo** juega un papel central [recordando que, según Humboldt (2006b, p. 2-19), todos los pronombres se refieren al **yo** para un otro **tú** o él], el **-tik** entre los tojolabales ocupa el fundamento de la vida política y social. Este **-tik**, pretende ser universal y en el **-tik** no solo se expresan los humanos, sino todos los seres (visibles e invisibles), entidades sagradas como la tierra, el agua e incluso los muertos (Lenkersdorf, 2001, p. 318), o sea, toda la red de interrelaciones de los tojolabales,²⁰

20 Según Lenkersdorf, “para los tojolabales no hay nada que no tenga **altzil**, voz tojolabal que podemos traducir con las palabras de corazón, alma, principio de vida. Quiere decir, todo vive, hombres y animales, plantas y manantiales, nubes y cuevas, lumbre y viento, cerros y valles, rocas y ríos, ollas y comales, cruces y caminos, inframundanos y supramundanos. Ni siquiera los muertos

para quienes todo vive. Es importante señalar que los tojolabales no se ven a sí mismos como un referente dentro de esta red, pertenecen a la red de estas interrelaciones que conforman el **-tik** que, a su vez, no constituye una totalización grupal. El **-tik**, al pronunciarse, actualiza la red que se interrelaciona con el hablante y no con la totalidad colectiva del pueblo tojolabal.

Según Sztutman (2012), los pueblos de las tierras bajas de América del Sur también son reacios a esta totalización. La aversión a la totalización y a la unidad en el mundo amerindio de las tierras bajas revela que la idea de centro (centros urbanos, hospitalarios, comerciales, etc.) es el resultado de la organización lingüística del mundo occidental, que hizo posible, en el pensamiento, los monopolios de la fuerza, de los más variados centros, espacios de concentración de poder y riqueza. Podemos ver que, para que todo exista como forma totalizadora, hay que delimitar fronteras y protegerlas contra terceros. Las fronteras del mundo amerindio no están claras, ya que no se limitan a lo que denominamos como mundo material, en el que encontramos las tierras (que están limitadas por el poder soberano) en las que viven. El **-tik** expresa precisamente esa pertenencia a algo mayor que los tojolabales, un verdadero inconstante e ilimitado bajo el cual se vive.

Según las peculiaridades de esta partícula **-tik**, la primera y equívoca aproximación sería pensar en el *nosotros*, como algo similar a un yo grupal tojolabal. El **-tik** es una partícula que forma el plural, que indica el número de agentes de la acción. El **-tik** excluye al individuo, sea tú, él o ella, porque no es una persona. Para expresar la primera persona del plural en tojolabal compuesta por él y *ella*, existen otras partículas pronominales.

El **-tik** también nos lleva a reflexionar sobre la forma en que los tojolabales deliberan políticamente. Es común escuchar que los indígenas tienen una verdadera democracia, tradición inaugurada por los cronistas y misioneros que llegaron a estas tierras en siglos pasados. Queremos resaltar, a partir de este breve repaso, que no es así, ya que no se trata de una decisión de una asamblea soberana, ni del monopolio del poder colectivo basado en una mayoría, en la

están tan muertos como se piensa en contextos fuera del mundo indígena” (Lenkersdorf, 2001, p. 318).

mitad más uno o dos tercios de los votos o algún tipo de representación directa. A pesar de los paralelismos con el ágora ateniense, es decisión de todos o de una muy amplia mayoría, en la que incluso los muertos deliberan. Evidentemente, no podríamos decir que esto sea algo parecido a la democracia ateniense. Además del concepto etimológico según el cual democracia es el gobierno del *demou*,²¹ que también se aleja de la realidad amerindia.

Según Aristóteles, habría varias razones para abandonar la analogía hecha por misioneros y antropólogos. En primer lugar, porque para el estagirita, existen varios tipos de democracia; en segundo lugar, en una de sus conceptualizaciones, la democracia es un régimen que se basa en la igualdad política y no en las condiciones materiales (Aristóteles, 2008, p.339 [Pol. 1291b, 30ss]) y también es una forma desviada de la *politia* (*politeías*) (Aristóteles, 2008, [Pol. 1279b5]), el proyecto político aristotélico para la *polis*. La democracia también se define como el régimen que sirve a los intereses de los pobres, y en la medida en que tiene este carácter faccioso, esta forma de gobierno no sirve a la utilidad común (Aristóteles, 2008, p.261 [Pol. 1279b29-31]). Basándonos en estos conceptos, no podríamos llamar a la asamblea amerindia un ágora ateniense, y mucho menos una democracia siguiendo líneas aristotélicas.

Un concepto que se acerca a estas interrelaciones a través de las cuales se ejercen deliberaciones y funciones de autoridad, más que la cosmopolítica (término utilizado por Sztutman) es simplemente la idea griega de *cosmos*. El cosmos incluye dentro de sí un principio ordenador que abarca tanto la política como la religión y muchos otros planes sociales que ignoramos y que están interrelacionados. El término *cosmopolítica* destaca una instancia social, la política, que no tiene esta importancia ni entre los amerindios ni entre los antiguos griegos. La palabra ‘política’, planteada después del ‘cosmos’, ya está incluida en la noción griega de *kosmos* y opera así en una redundancia equívoca o una contradicción, ya que la noción de cosmos griego lleva consigo el principio armónico que

21 *Demou* es el genitivo de *demos*, que significa pueblo en español. Preferimos mantener la palabra griega porque pueblo se refiere al *populus* romano, que es algo muy diferente al griego *demou*.

gobierna y ordena el caos, y la política es solo una pequeña parte humana de este proceso y no de su principio.

Por otro lado, al término *cosmos* podríamos añadir *boulé*, que en griego significa deliberación o asamblea deliberante. De esta manera, presentamos aquí el *cosmoboulé*, o en simple español, *cosmodeliberación*. La idea de *cosmos* es un concepto plástico en el sentido de que ordena a partir de un principio, cuya definición será dada por el autor que lo utilice. Para el presente propósito, el concepto de *cosmos* es eficaz en el sentido de que puede ser utilizado para todos los amerindios, precisamente porque, dada su plasticidad, puede contener las particularidades cosmológicas y lingüísticas de cada grupo. Política, por su parte, en *la cosmopolítica* de Sztutman, es un término que se refiere a la totalización de la *polis*. No hay idea de una *polis amerindia*, de una totalidad civil, pero sí hay deliberación. Podríamos entonces fundar un neologismo griego, *cosmoboulete*, lo deliberante desde el cosmos y así acuñar *la cosmodeliberación*. Deliberación proviene del latín *deliberatio* y contiene en su nombre liberación (*liberatio*), término contrario a totalización.

Entre los tojolabales el **-tik** es la expresión del cosmos, del buen orden terrenal y divino, que designa un procedimiento de deliberación en el que no hay manipulación mediante discursos elocuentes. No hay un consenso inmediato sobre cuál sería la mejor manera de establecer este orden, por lo que siempre hay largas y prolongadas discusiones hasta que todos están convencidos, lo que resulta en una constante actualización y construcción colectiva del **-tik**. Al ser el resultado de un proceso social en constante actualización y no una característica social eterna e inmutable, el **-tik**, como expresión de la *cosmodeliberación* tojolabal, no se reduce a una totalidad, sino a una red irreductible de interrelaciones que incluye una amplia gama de seres.

La *cosmodeliberación* no implica, sin embargo, la inexistencia de jerarquías y diferencias individuales entre los tojolabales. Está la figura del presidente del comisionado (el cargo más alto), el agente municipal, los ancianos, los catequistas, diáconos, el presidente de la capilla, los maestros, el comité de educación, etc. Lo que pasa es que jerarquía no es sinónimo de opresión o dominación sobre los demás, solo expresa la disposición de cargos funcionales, como por

ejemplo el hecho de que una persona enseñe conocimientos que el principiante o aprendiz desconoce.

Las autoridades que ocupan cargos funcionales simplemente obedecen a la comunidad y llevan a cabo la decisión de la comunidad. Una de las reuniones a las que asistió Lekesndorf ilustra bien este procedimiento. Tres comunidades indígenas distintas de la región de Chiapas se reunieron para discutir la siembra de tierras comunales. Los representantes asumen la decisión discutida y aprobada por la comunidad. No tienen derecho a modificar la decisión de sus representados durante la reunión. Cuando no hay consenso entre los diferentes grupos, los representantes regresan a sus comunidades y hay una nueva discusión sobre el tema. Las decisiones toman tiempo, pero una vez tomadas, nadie las desobedece. No hay lugar para la duda o la sospecha sobre el cumplimiento de los pactos, ni entre ellos ni entre las demás partes. Tampoco es codiciada la posición de poder, ya que no garantiza ningún tipo de privilegio, al contrario. Mientras todos no estén de acuerdo, las discusiones no terminan. Todo se negocia hasta el final, guiados por el acuerdo de todos, creando el orden cósmico a través de la deliberación. Según Lenkersdorf, los tojolabales “buscan la autonomía de los pueblos indígenas y no la soberanía” (Lenkersdorf, 2005, p. 97), simplemente porque no aceptan la forma de dirigir a los hombres en la que uno manda (sea un hombre o una asamblea) y los demás obedecen, aunque sea a regañadientes.

Tomando a otro pueblo entre los shuares, según Descola (2000), son raros los momentos de toma de monopolios de poder. Cuando hay monopolio, no se trata de un portador de intenciones construidas por un representante a través de un discurso convincente, sino de un movilizador de adherentes cuyos individuos anhelan su contraparte en caso de necesidad y, sobre todo, uno que no posa como defensor del bien común (Descola, 2000).

La asamblea amerindia, por tanto, no es soberana, es deliberativa, está constantemente actualizando la *cosmodeliberación* en ocasiones de decisiones políticas, ejerciendo la libertad y la autonomía de los pueblos y no la opresión de unos sobre otros. La soberanía de un Estado de derecho no prescinde de la totalidad, la cual se compone de la obediencia a las leyes por parte de cada ciudada-

no ante sus respectivos Estados civiles, basada en las voluntades voluntariamente donadas por cada persona que la establece. El poder soberano, a través de su monopolio de la violencia, puede asegurar la paz, la defensa común y el cumplimiento de las leyes, pero en un contexto de *cosmodeliberación*, nada de esto es necesario, ya que incluso comportamientos que se consideran perjudiciales para la comunidad son objeto de discusión bajo la forma de *cosmodeliberación*.

COSMODELIBERACIÓN: CÓMO UNA *ATOPIA* PROPORCIONA UNA *UTOPIA* CRÍTICA

La deliberación amerindia, o *cosmodeliberación*, en este sentido, es una práctica singular de grupos que deliberan en una asamblea no soberana a través de un lenguaje y una forma muy particulares. Este lenguaje, que solo se encuentra en los modos lingüísticos amerindios, permite la eficacia de la deliberación de todos los seres (en un sentido amplio, cosmológicamente hablando) porque expresan las diversas perspectivas sociales que los rodean. Solo *la cosmodeliberación* permite la autonomía de todos los pueblos que se oponen a los procesos de totalización y centralización. La asamblea amerindia, por esta razón, no es soberana. Este tipo de “democracia” amerindia, que a menudo ha sido llamada así debido a la total falta de términos que describan satisfactoriamente esta experiencia social, solo puede ser efectiva en sí misma, ya que no tiene paralelos históricos en la filosofía política occidental. Sería más apropiado limitarnos a decir *deliberación amerindia* o como queremos acuñarlo aquí, una *cosmodeliberación*, un cuarto tipo de gobierno,²² además de la democracia, la monarquía y la aristocracia.

La *cosmodeliberación*, expresada por las lenguas amerindias, especialmente las presentadas en este estudio, cuyos verbos poseen muchas valencias y expresan las interrelaciones de los contextos en los que se insieren, difieren mucho de nuestra forma de expresión y, en consecuencia, de hacer política. Nuestra lengua, y

²² El término *gobierno* utilizado aquí está pensado desde su raíz más primitiva, la griega, en la que encontramos *kubernetiké*, en su sentido de arte, *kubernetiké (techné)*, el arte de pilotar.

esto incluye su evolución desde el griego (recordemos que toda la estructura latina proviene del griego), expresa esa perspectiva unívoca, de quien puede ver o verse a sí mismo desde una única perspectiva. Los pueblos amerindios, por el contrario, poseen una tecnología social avanzada, viven en equilibrio con el medio ambiente y solo podrían tener una lengua muy diferente a las modernas. Como nos enseñó Humboldt, “el lenguaje consiste en el esfuerzo permanentemente reiterado del espíritu para permitir que el sonido articulado exprese el pensamiento” (2006a, p. 99). Esto significa también afirmar que, entender estos modos deliberativos frente a los nuestros, es de igual manera reconocer la limitación de nuestra forma de pensar respecto a los modos políticos. El **-tik** de los tojolabales, y las demás partículas inclusivas que existen en las diversas lenguas amerindias, expresa que estos pueblos posibilitan la inclusión en la deliberación política de factores como ríos, bosques, vientos y otros seres considerados vivos, como se mencionó anteriormente. Esta partícula, en la *cosmodeliberación*, incluye cuestiones ambientales y explica, en gran medida, la supervivencia armoniosa de estos pueblos con sus selvas. La situación crítica a la que hemos llegado en relación con nuestros recursos naturales y la humanidad en general también se revela en este lenguaje, en el que algunos mandan y la gran mayoría obedece. El genocidio que ha golpeado a los pueblos indígenas hasta el día de hoy,²³ además de ser inaceptable, también extermina esta forma de pensar extremadamente desarrollada que solo sobrevive mientras estos pueblos existan.

23 Según un primoroso estudio de Marcelo Grondin y Moema Viezzer (2018), este es el genocidio más grande de la historia. Se han producido más de 70 millones de muertes desde la llegada de los europeos a América, de las más diversas formas, además de incluir políticas gubernamentales con este fin. En los países del Caribe se produjo el exterminio total de las naciones indígenas. Los autores buscan rescatar esta verdadera historia de los países de América. El genocidio continúa, especialmente bajo los gobiernos de extrema derecha.

DE UNA ATOPIA APUNTAMOS A UNA UTOPIA

Nuestro viaje comenzó con la hipótesis de que sería posible comprender la forma amerindia de hacer política, a partir del análisis de la *atopía lingüística amerindia*. El ejercicio fue fundamental para que al menos pudiéramos elaborar y pensar la *utopía cosmodeliberativa* como una crítica a nuestra política. En otras palabras, intentamos presentar una herramienta, una especie de marcador deseable en términos de tecnología social, al que deberíamos acercarnos cuando deliberamos políticamente hasta que, quizás algún día, lleguemos a él. En la *cosmodeliberación amerindia*, las decisiones políticas abarcan muchos elementos diferentes en la deliberación del tejido social, cuya forma de hacer política solo es posible a partir de una compleja estructura de pensamiento. Esta estructura está presente en las lenguas de muchos pueblos, en las que los enunciados no expresan un solo punto de vista, sino múltiples. Al demostrar las limitaciones de las lenguas modernas y, en consecuencia, la limitación del propio modo de pensar, estructurado por un pensamiento que actúa exclusivamente desde un único punto de vista (sea el *yo* singular o su versión plural *nosotros*), nuestra intención era mostrar otra forma de pensamiento, con el fin de reflexionar sobre nuestro hacer político, que privilegia a algunas personas en detrimento de todos los seres vivos en la Tierra (e incluso fuera de ella ahora, cuando pensamos en colonizar Marte). Además, también hay que reflexionar sobre la importancia, no solo de defender a estos pueblos, sino como afirma Kopenawa, quien no solo se preocupa por los pueblos indígenas, sino por todas las formas vivientes.

Si siguen siendo tan hostiles con nosotros, los blancos acabarán matando lo poco que queda de nuestros chamanes más antiguos. [...] Por eso me gustaría que los blancos escuchen nuestras palabras y puedan soñar con todo esto ellos mismos, porque si las canciones de los chamanes dejan de escucharse en la selva, ellos no se salvarán más que nosotros (Kopenawa; Bruce, 2015, p. 491).

Los amerindios saben que no se trata de tojolabales, shuares o algún pueblo en particular, sino de la supervivencia de un cosmos que no encierra en sí mismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. Categories. In: ARISTÓTELES. **Aristotle Selections**. Traducción con introducción, notas y glosario al inglés de Terence Irwin y Gail Fine. Indianápolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1995.

ARISTÓTELES. **Politica**. Edición bilingüe, traducción con introducción y notas al italiano de Carlo Augusto Viano. Milán: BUR, Classici greci y latini, 2008.

CASTRO ALVÉS, Flavia; AGUIAR, Ana Gabriela. Estratégias de indeterminação do sujeito em Canela. **ReVEL**. v.7, n. 3, p. 1-14, 2009. Disponible en: <http://www.revel.inf.br/pt/edicoes/?id=16>. Acceso en: 21 agosto 2021.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado, pesquisas de antropología**. Traducción de Theo Santiago. Brasil: Francisco Alves, 1990.

CUADRIELLO OLIVOS, Hadlyyn; MEGCHÚN RIVERA, Rodrigo (org.). **Tojolabales: pueblos indígenas del México contemporáneo**. México: CDI, 2006.

DAHL, Robert. **Poliarquia**. Traducción de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Edusp, 1997.

DESCOLA, Pierre. Un dialogue entre lexiques. Ethnographies croisées d'un dictionnaire espagnol-shuar. In: MONOD, Aurore Becquelin; ERIKSON, Philippe (org.), **Les Rituels du Dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes**. Nanterre: Societé d'Ethnologie, 2000. p. 313-327.

GARCÍA-MIGUEL, José María. Tipología de variaciones de diátesis en Amerindios. *In*: PÉREZ, Julio (ed.) **Contacto interlingüístico e intercultural en el mundo hispano**: volumen 1. Valencia: Instituto Valenciano de Lengua y Cultura Amerindias, 2001, p. 209-238.

GONZÁLEZ, Albert Álvarez. Eventos no-agentivos, alternância causativo/incoativo y gramaticalización en lengua Yaqui. **Lingüística Mexicana**, v. 4, n. 1. P. 5-29, 2007.

HOBBS, Tomás. **Leviatã**. Traducción de João Paulo Monteiro. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

HUMBOLDT, Wilhelm von. Sobre a natureza da língua em geral. Traducido por Paulo Oliveira. *In*: HEIDERMANN, Werner; WEININGER, Markus. (org.). **Wilhelm von Wilhelm von Humboldt**: linguagem, literatura, bildung. Edición bilingüe. Florianópolis: Edufsc, 2006a.

HUMBOLDT, Wilhelm von. Natureza e constituição da linguagem em geral. Traducción de Markus J. Weininger. *In*: HEIDERMANN, Werner; WEININGER, Markus (org.). **Wilhelm von Humboldt**: Linguagem, Literatura, Bildung. Edición bilingüe. Florianópolis: Editora da UFSC, 2006b.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Povos indígenas no Brasil**, 2019. Disponible en: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Hixkaryana>. Acceso en: 24 agosto 2021.

KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. **A queda do céu**. Traducción de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LENKESDORF, Carlos. **Filosofar en clave tojolabal**. México: Porrúa, 2005.

LENKESDORF, Carlos. Relaciones interculturales entre los mayatojolabales. *In*: HEISE, María. (ed.). **Interculturalidad, creación de un concepto y desarrollo de una actitud**. Perú: Inversiones Hatuey, 2001, p. 309-330.

MEHINAKU, Mutua. **Tetsualü**: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010. DM (Antropología Social)

PLATÓN. **Fedro**. Traducción de María Cecilia G. dos Reis. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

PLATÓN. **Fedro**. Traducción de Rogerio G. de Campos. São Paulo: Hedra, 2018.

PLATÓN. **República**. Traducción, introducción y notas de Maria Helena da Rocha Pereira). 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1972.

STRATHERN, Ann Marilyn. **The gender of the gift: problems with Women and Problems with Society in Melanesia**. Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press, 1988.

SUÁREZ, Jorge Alberto. **The mesoamerican indian languages**. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1983.

SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o principal**. São Paulo: Edusp, 2012.

UHLIG, Gustavo. **Dyonisii thracis ars grammatica**. Leipzig: Teubner, 1883.

VIEZZER, Moema; GRONDIN, Marcelo. **O maior genocídio da história da humanidade**. Toledo: Princeps, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectivismo indígena*. In: RICARDO, Beto; ANTONGIOVANNI, Marina (org.) **Visões do rio Negro**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2008, p.84-92.

WEBER, Max. **A política como vocação**. Traducción Mauricio Tragtenberg. Rev. Oliver Tolle. Brasília: Editora UNB. 2003.

UTOPIA DEMOCRÁTICA Y HUMANISMO DE LA PRAXIS

Yamandú Acosta

El artículo comienza por ubicar la problemática de la democracia en América Latina en relación con las democracias que suceden a las dictaduras refundacionales que, con el antecedente de la de Brasil a partir del golpe de estado del 31 de marzo 1964, tienen lugar en Uruguay, Chile y Argentina, con sus respectivos golpes de estado el 27 de junio de 1973, el 21 de septiembre de 1973 y el 24 de marzo de 1976.

No obstante ser el caso de diferentes transiciones a la democracia, las democracias resultantes –también diferentes entre sí– que perviven hasta hoy, serán caracterizadas como “nuevas democracias” en un diálogo con el significado que esta expresión tiene en la versión original de Francisco Weffort (1993).

Frente a estas “nuevas democracias”, que implican profundizaciones de la modernidad en el registro neoliberal de la modernización de ruptura, en las que el disciplinamiento por el mercado se ha visto favorecido por el previo disciplinamiento por el estado autoritario, se postulan como “otras democracias” las que provienen de constituyentes y constituciones refundacionales de orientación alternativa al neoliberalismo y a las políticas del Consenso de Washington de 1989: Venezuela en 1999, Ecuador en 2008 y Bolivia en 2009, que, según nuestra hipótesis, expresan emergencias de la transmodernidad.

Contrastaremos luego la calificación de “democracia plena” que, para la democracia uruguaya, la página de Presidencia de la República del 22 de enero de 2020 en Uruguay toma –celebrándola como presunto dato de la realidad– de la publicación londinense *The Economist* (2021), con la idea de la “democracia pura” o “democracia verdadera” enunciada por José Pedro Varela en el Uruguay

de 1865. Lejos de ser un dato de la realidad es un horizonte de sentido a la luz del cual la tarea histórica –para 1865 y, entendemos, también para 2021– era y es seguir construyendo la república, defendiendo y profundizando el republicanismo, pero en la lógica de tanta república como sea necesaria y tanta democracia como sea posible, en relación al horizonte vareliano de la “democracia verdadera”, que trasciende al de la república y no al pretendido dato de *The Economist* de la “democracia plena”, en el que la democracia alcanzó su plenitud en la institucionalidad democrático-republicana vigente en el Uruguay de 2020.

La pregunta ¿desde dónde trascender la república en el sentido de la “verdadera democracia”?, en el ejercicio del realismo en política como arte de lo posible, que implica la construcción de un espacio-tiempo entre lo dado y lo imposible, nos llevará a considerar la tesis del escepticismo democrático de Rousseau, –“Si hubiese un pueblo de dioses se gobernaría democráticamente. Pero un gobierno tan perfecto no es propio de hombres” (Rousseau, 1993, p. 67)– a la luz del humanismo de la *praxis* y su imperativo categórico formulado por Marx en 1844, en su Introducción a la *Crítica de la Filosofía del Derecho*, de Hegel, “el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Fromm, 1966, p. 230), con el que es coincidente la expectativa vareliana de 1865, de “que el verdadero paraíso puede ser la tierra perfeccionada” (Varela, 1865, p. 486), de un José Pedro Varela que no puede ser imputado de marxismo, pero sí, con Marx y muchos otros a lo largo de la historia, de humanismo, aunque en Varela –y específicamente en el texto que consideramos– su humanismo no se articule discursivamente como humanismo de la *praxis*.

El humanismo en general y el humanismo de la *praxis* especialmente ponen al ser humano en el lugar del ser supremo. El poner al ser humano en el lugar del ser supremo por parte de todos y cada uno de los seres humanos en relación con todos y cada uno de los otros seres humanos, transforma la imposibilidad democrática de Rousseau en la construcción de una democracia posible, no solamente como forma de gobierno, sino también, y fundamentalmente, en las dimensiones sustantivas que Varela postula en su utopía de “democracia pura” o “democracia verdadera”.

La revolución, la ruptura pactada y la interculturalidad descentrada y crítica al interior de ese humanismo de la *praxis*, en relación con la utopía democrática, hacen a la construcción de la alternativa democrática hoy en nuestra América.

NUEVAS DEMOCRACIAS Y OTRAS DEMOCRACIAS EN AMÉRICA LATINA

De acuerdo con Francisco Weffort, el provenir del “reciente derrumbe de las dictaduras que conducen a la restauración de una democracia que nunca antes llegó a consolidarse” (1993, p. 134) es lo que define a las “nuevas democracias” (Argentina, Brasil, Guatemala, Perú) por oposición a las “viejas democracias”, entendidas como aquellas que antes de las dictaduras habían llegado a consolidarse (Chile, Uruguay) o no habían tenido un paréntesis dictatorial (Costa Rica).

Desde el reconocimiento de la pertinencia teórica y potencia explicativa de la caracterización acuñada por Weffort de las “nuevas democracias”, he propuesto entender, bajo esa denominación, a aquellas democracias que resultan de la transición desde “nuevos autoritarismos”.

No se trata de “nuevos autoritarismos” por tener lugar en un tiempo más próximo –los 1960 y los 1970– que otros anteriores, sino fundamentalmente por el sentido fundacional o refundacional del orden que preside su usurpación del poder a través de dictaduras en las que las FFAA “se transforman en el portador legítimo del poder político, tanto en la definición del proyecto económico-social como en el plano del gobierno” (Hinkelammert, 1990b, p. 211-212). En ellas el criterio de legitimidad pasa por el paradójico respeto y la defensa de las instituciones democráticas –las constituciones incluidas– a través de su violación legitimada por el respeto y la defensa del espíritu (Hinkelammert, 1981, p. 65) en torno al que giran dichas instituciones.

Para las “dictaduras de Seguridad Nacional” el espíritu de las instituciones democráticas radica en las relaciones capitalistas de producción –la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos como sus principios– que en las emergencias sociopolíticas de

los 1960 y los 1970 en la región, sobre el antecedente de la triunfante Revolución Cubana en 1959, se sintieron amenazadas.

En la lógica de los “nuevos autoritarismos”, las transiciones a la democracia que desde ellos tienen lugar, bajo una proclamada restauración de la democracia, se procura una profunda transformación social, cultural e institucional que establece el sentido de novedad de las “nuevas democracias”. Consiste este en la profundización de dichas instituciones en la dirección antes señalada, a través de enclaves o amarres autoritarios en la institucionalidad posdictadura y de la colonización autoritaria de las subjetividades de los sujetos que se afirman por la mediación de instituciones “democráticas”, cuyo espíritu es el del capitalismo. En las “nuevas democracias”, en tanto “democracias de seguridad mercantil”, la democracia se ha transformado en referente central de una ética de principios institucionalizada y complementada por una ética de la responsabilidad por las instituciones “democráticas”, incorporada como sentido común ciudadano sobre la matriz posautoritaria fundante de la democracia como no dictadura. *Democracia* equivale a vigencia de *instituciones democráticas* construidas sobre la referencia de las relaciones mercantiles transterritoriales globalizadas como su última instancia, y no sobre la de los seres humanos reales y concretos que como sujetos necesitados reproducen su vida en el territorio. En esa lógica se consolida un orden sustantivamente antidemocrático en nombre de la democracia como institucionalidad: un orden que subordina la satisfacción de las necesidades de las poblaciones territorialmente localizadas a la satisfacción de sus necesidades de reproducción como capitalismo globalizado y globalizante, que permite caracterizar tales “nuevas democracias” como “democracias de seguridad mercantil”.

Estas “nuevas democracias” expresan una profundización de la modernidad en su registro de modernización, producto de transiciones a la democracia de los 1980 triunfantes, fundamentadas sobre la transición incompleta de la sociedad tradicional a la sociedad moderna de los 1950-1960 y la transición fracasada o derrotada del capitalismo al socialismo de los 1960-1970, esto es, democracias con modernización, pero sin modernidad y sin alternativa al capitalismo. Frente a ellas, procesos constituyentes a través de asam-

bleas constituyentes y constituciones refundacionales, resultantes en Ecuador en 2008 y Bolivia en 2009 ya en el siglo XXI, que refundan el Estado en un registro plurinacional e intercultural, alternativo al Estado nacional y monocultural propio de la modernidad, expresan emergencias de la “transmodernidad” (Dussel, 1992; Acosta, 2020a,). En cuanto la lógica de la transmodernidad emergente implica una perspectiva de superación crítica de la modernidad –y de la posmodernidad que es la profundización nihilista y antiuniversalista de la modernidad–, al superarse el dualismo sujeto-objeto en que epistemológicamente se fundamenta la modernidad y sustituirse por la relación sujeto –sujeto de la transmodernidad según la cual todas las alteridades, la de la naturaleza incluida, están en posición de sujeto, con la puesta en crisis de los fundamentos de la modernidad–, se hace posible la puesta en crisis del capitalismo que ya no puede reducir –como lo hace– todo no ya solamente a objeto, sino a mercancía. “Otras democracias” son las resultantes de estos procesos constituyentes refundacionales, que apenas han iniciado con la promulgación de las nuevas constituciones y en las que no se pone en el centro a las relaciones mercantiles, sino a los seres humanos y a la naturaleza, cuya reproducción, que es justamente la de los seres humanos (personas y comunidades) en el territorio, en términos de dignidad, oficia como criterio o última instancia, en relación a la cual dirimir las inevitables tensiones con el mercado capitalista y las relaciones mercantiles desterritorializadas que la globalización bajo impronta neoliberal ha extendido y profundizado.

URUGUAY: ¿UNA DEMOCRACIA PLENA?

La página de Presidencia de la República, publicada el 22 de enero de 2020 en Uruguay, titula “Uruguay lidera ranking de democracia plena en América Latina y se ubica en el puesto 15 en el mundo”. El título refiere a que “el índice de democracia global, que cada año elabora la Unidad de Inteligencia de *The Economist*, con sede en Londres, muestra a Uruguay en el primer lugar entre los países de América Latina y 15 en el mundo”.

Se aclara que, sobre datos que corresponden a 2019, el estudio “indica que en solo 22 de los 167 estados analizados rige un sistema democrático pleno o completo y que más de un tercio de la humanidad vive bajo un régimen autoritario” (The Economist, 2021, p. 3, nuestra traducción). Informa que “para elaborar el indicador se toman en cuenta las libertades civiles, la cultura política, la participación ciudadana, el funcionamiento del Gobierno, el proceso electoral, el pluralismo existente” (The Economist, 2021, p. 3, nuestra traducción).

Complementa esa información señalando que “la puntuación total de esos ítems se calcula con base en 60 indicadores diferentes dentro de las cinco categorías anteriores” (The Economist, 2021, p. 7, nuestra traducción). Con base en las puntuaciones obtenidas en cada uno de los 60 indicadores dentro de las categorías antes señaladas, “los países se clasifican en las franjas de la democracia completa, democracia débil, régimen híbrido y régimen autoritario” (The Economist, 2021, p. 7, nuestra traducción).

Se comenta luego que “solo 22 de 167 países analizados, según los datos recogidos el año pasado, se ubican dentro del bloque de democracias plenas o completas” (ibidem, p. 3, nuestra traducción), agregando que “esos estados contienen solo el 8,4% de la población mundial”.

Explicita una tendencia de caída en la vigencia de democracias plenas en el mundo en el último lustro al informar que “en 2015 el porcentaje era de 8,9% y en 2016 Estados Unidos pasó del grupo de democracia completa al de democracia débil” (The Economist, 2021, p. 43, nuestra traducción).

Aporta finalmente el cuadro de democracias débiles, regímenes híbridos y regímenes autoritarios que, con el 5,7% de democracias plenas, completan el panorama global de la democracia en el mundo para los 167 países analizados:

En la categoría de democracias débiles se ubican 54 países, con un total de habitantes que equivale al 42,7% de la humanidad, en la de régimen híbrido hay 37 países con un 16% y en la de régimen autoritario se encuentran otros 54 países que albergan un 35,6% de los habitantes de la Tierra (The Economist, 2021, p. 3, nuestra traducción).

Los criterios de “libertades civiles”, “cultura política”, “participación ciudadana”, “funcionamiento del Gobierno”, “proceso electoral” y “el pluralismo existente”, sobre cuya referencia se elabora el ranking y se definen las franjas de “democracia plena”, “democracia débil”, “régimen híbrido” y “régimen autoritario”, parecerían morigerar el significado originario de esta forma de organización del poder como *gobierno del pueblo*, en el sentido de una “democracia moderada –es decir, sujeta a leyes– o sea, una democracia en clave aristotélica, producto de la degeneración de la *politeia* en democracia” (Salazar Carrión, 2016, p. 118), esto es: la *democracia como una degeneración de la república*.

En este análisis, el concepto de democracia sobre el que *The Economist* construye su ranking, no responde ni al sentido originario de democracia ni al sentido originario de república; resultaría de una degradación de la república en su opuesto; la democracia. Por lo tanto, la “democracia plena” sobre la que *The Economist* habla carecería de plenitud, completitud o perfección, sea como democracia, sea como república; resultaría una forma de gobierno constitutivamente imperfecta, carente de plenitud y sin posibilidad de alcanzarla.

Reflexionemos a propósito de la anterior afirmación sobre los conceptos de “plena” o “completa” que *The Economist* utiliza para categorizar, de acuerdo con los criterios estipulados, a las democracias que ingresan en esa franja de democracias plenas o completas –que son las menos– y se distinguen de otros regímenes –democracias débiles, regímenes híbridos y regímenes autoritarios– que son la gran mayoría.

Sobre las palabras “pleno/plena” y “completo/completa”, diccionarios de referencia en la lengua española registran: “Pleno/na: completo, lleno” (RAE, 2007, p. 1786), “Pleno: que contiene todo o normal o posible, lleno; abundante en” (Gómez de Silva, 2009, p. 548). “Completo/ta: lleno, cabal. Acabado, perfecto” (RAE, 2007, p. 605). “Completo: cabal, entero, lleno, que tiene todas sus partes, acabado” (Gómez de Silva, 2009, p. 179).

Los cinco criterios sobre cuya referencia *The Economist* construye su ranking, a los efectos de que puedan satisfacerse, requieren instituciones que hacen a una “poliarquía democrática” (Dahl,

1998, p. 107). La poliarquía democrática, o la democracia como poliarquía, es hoy la figura vigente y pretendidamente válida de la democracia que, como “democracia moderada” desde la lectura aristotélica, es producto de la degeneración de la “república” en dirección a la “democracia” que es su opuesto, por lo que no puede ser constitutivamente una “democracia plena”.

Esa poliarquía democrática requiere “elecciones libres, imparciales y frecuentes” (Dahl, 1998, p. 110-111) y, sobre todo, *competitivas* entre pluralidad de partidos y candidatos en razón del criterio esencial del “pluralismo existente” que *The Economist* considera.

La plenitud, completitud o perfección de la democracia implicaría una situación de competencia en términos de *competencia perfecta*: si la democracia es un régimen de gobierno competitivo, la *democracia plena, completa o perfecta* supone que la competencia que la constituye también lo sea.

Y la competencia perfecta, que es una imposibilidad en el ámbito económico del mercado, no obstante, la pretensión del utopismo antiutópico neoliberal es también una imposibilidad en el ámbito del mercado político.

Al utopismo antiutópico subyacente al modelo de la “competencia perfecta” o “equilibrio” del modelo neoliberal, en el ámbito económico del mercado, puede equipararse en paralelo el implícito en la categorización de “democracia plena” –donde *plenitud* o *completitud* implican *perfección*– con que *The Economist* cataloga a algunos pocos regímenes de gobierno en el mundo, entre ellos el uruguayo.

Veamos el argumento sintéticamente: *competencia perfecta* es un concepto trascendental, no es un concepto empírico: la *competencia perfecta* ni está dada ni podemos aproximarnos empíricamente a su realización; es solamente un concepto límite en relación con el cual estimar la competencia empíricamente dada o empíricamente posible. Para el ámbito del mercado, reflexionado críticamente sobre desarrollos de Friedrich Hayek (1952, p. 28), Franz Hinkelammert escribe: “[...] si la competencia es perfecta, no hay ni puede haber lo que empíricamente se denomina competencia”; y más adelante: “En competencia perfecta nadie compete. El proceso

social de la competencia mercantil presupone que la competencia *no* sea perfecta. Si fuera perfecta la competencia, no habría razón para competir” (Hinkelammert, 1990a, p. 80-82).

La competencia solamente puede ser perfecta en un modelo abstracto, así en la economía como en la política; como en el registro de la economía, en el campo de la política, *el proceso social de la competencia democrática presupone que la competencia no sea perfecta. Si fuera perfecta la competencia no habría razón para competir.*

Si en toda democracia como régimen de gobierno hay competencia electoral y si la competencia real no es ni puede ser perfecta, entonces la democracia no puede ser perfecta, en resolución una “democracia plena” no es un dato de la realidad o una posibilidad empírica.

Parece implicar la pretensión de una utopía realizada, impulsada desde un utopismo antiutópico, cuya proyección objetiva es bloquear el horizonte de sentido que pudiera iluminar una utopía alternativa.

LA “DEMOCRACIA PURA” O “DEMOCRACIA VERDADERA”

En lenguaje de época, esa utopía alternativa al utopismo antiutópico, que consagra al Uruguay hoy como la utopía realizada de una “democracia plena”, fue trazada en el Uruguay del siglo XIX por José Pedro Varela bajo los conceptos de “democracia pura” o “democracia verdadera”:

¿Quién sabe si no será la democracia pura, la que venga a hacer desaparecer a la república, la democracia verdadera con la completa desaparición de los poderes y de los gobiernos, cualquiera sea la forma con que se represente, el olvido de todos los odios y todos los rencores que encuentran cabida hoy, aun en el corazón de los mejores republicanos: la fundación de la verdadera igualdad y de la verdadera fraternidad del género humano; la desaparición de la propiedad individual y la aparición de

la propiedad común; la destrucción de la familia y la construcción de la humanidad; la fundición de todas las naciones en una masa común, sostenida por el trabajo de todos los hombres y dirigida por la justicia infinita; el corazón de todos los hombres palpitando con un solo latido; todas las razas, juntándose, encontrándose, asimilándose, identificándose en el amor; el bien sustituyendo al mal, la libertad al despotismo, la justicia a la fuerza, la verdad al error y la vida a la muerte; la desaparición del pueblo de los hombres y la aparición del pueblo de Dios? Bajo los Césares romanos, Cristo soñaba ya con el perfeccionamiento del hombre, pero a través del tupido velo del despotismo, sólo concebía el mejoramiento de las almas en otro mundo. Desde entonces la civilización ha dado un paso. Hoy ya nos figuramos que el verdadero paraíso puede ser la tierra perfeccionada. Pero, entre tanto el tiempo amontonando unas generaciones encima de otras, no haya gastado el principio republicano, él será el que, luchando hoy con la monarquía, la vencerá mañana y se levantará triunfante para dirigir al mundo. El trabajo de nuestra generación es la república. La base en que ella tiene que apoyarse es América. Defendamos el Americanismo (Varela, 1865, p. 485-486).

Para *The Economist*, “democracia plena” califica a algunos regímenes políticos en el mundo, entre ellos el de Uruguay que ocupa el lugar 15 del ranking: esto implica que hay grados de plenitud o completitud para las diferentes democracias plenas, pero no hay una franja superior a la de la plenitud: la utopía democrática está realizada y los números lo muestran.

Y en esa utopía democrática realizada a diferencia de la utopía democrática de la “democracia pura” o “democracia verdadera” de Varela en que los gobiernos desaparecerían, el “Gobierno” es un elemento constitutivo esencial.

Complementariamente, en la perspectiva decimonónica de Varela desde Uruguay, la “democracia pura” o “democracia verdadera” no es un dato de la realidad, tampoco parece ser una meta hacia la que procurar aproximarse desde la situación dada en ejercicio de

una racionalidad táctico-estratégica. Parece ser más bien un horizonte de sentido en los términos de un deber ser de la racionalidad práctica, sobre cuya referencia es posible optimizar las realizaciones de la racionalidad táctico-estratégica, desde y para la “república”, en cuanto forma de gobierno dada y posible en una mirada estratégica de horizonte largo.

No obstante, la dirección es como en Aristóteles, de la “república” a la “democracia”, a diferencia de Aristóteles esa trayectoria no implica una degeneración de una forma superior a una forma inferior y opuesta. Es el caso, en cambio, de una transformación cualitativa posible y deseable desde la mejor forma de gobierno históricamente dada, la “república”, cuya referencia territorial se encuentra en “América”, –frente a “Europa” que queda asociada a la “monarquía”–, por la orientación hacia una forma superior que ya no es de gobierno pues implica la “desaparición de los gobiernos”. Se trata de una forma alternativa de sociedad –con las características que se señalan–, en resolución una forma superior de humanidad en la que “el pueblo de los hombres” se superaría en “el pueblo de Dios”. A diferencia del utopismo antiutópico de *The Economist*, que postula la “democracia plena” como una utopía realizada en 22 de 167 países, más allá de la cual no hay un orden alternativo posible, José Pedro Varela postula la “democracia pura” o “democracia verdadera” como una utopía que, desde la “república” como forma de gobierno realmente existente, en la cual la especificidad está en las instituciones y los equilibrios institucionales, habilita su mejoramiento por el sometimiento de sus requisitos procedimentales a los criterios sustantivos de su utopía democrática: “desaparición de los poderes y de los gobiernos”, “olvido de todos los odios y todos los rencores”, “fundación de la verdadera igualdad y la verdadera fraternidad del género humano”, “desaparición de la propiedad individual y aparición de la propiedad común”, “destrucción de la familia y la construcción de la humanidad”, “la fundición de todas las naciones en una masa común”, “sostenida por el trabajo de todos los hombres”, “dirigida por la justicia infinita”, “el corazón de todos los hombres palpitando con un solo latido”, “todas las razas juntándose, encontrándose, asimilándose, identificándose en el amor”, “el bien sustituyendo al mal”, “la libertad al despotismo”, “la justicia a la fuerza”, “la verdad al error” y “la vida a la muerte”.

No incurre Varela en la ilusión trascendental de pretender realizar la utopía de la “democracia pura” o “democracia verdadera” cuyos rasgos de identidad acabamos de enfatizar, y por lo tanto no alimenta un utopismo, sino un realismo político que consiste en profundizar la “república” con su “principio republicano” que implica el sometimiento del pueblo a las leyes –instituciones– que él mismo se ha dado, pero a la luz de la utopía democrática como idea reguladora, que sin eliminar las instituciones y sus equilibrios apunta a su transformación sobre la referencia de criterios sustantivos. Ejemplifica cabalmente la tesis del “realismo en política como arte de lo posible” (Hinkelammert, 1990a, p. 20-29).

Este realismo político de Varela, válido y vigente –en 1865 y después hasta hoy y muy probablemente a futuro– en una perspectiva instituyente implica una orientación no aristotélica de la república a la democracia, en razón de que en esa orientación no hay procesos de degeneración, sino de generación de novedades antientrópicas, en términos de una lógica política por la que *democracia sin república es ciega, pero república sin democracia es vacía*.

No se trata de la negación de la república. Se trata desde la democracia republicana o república democrática realmente existente –en nuestro caso específico la República Oriental del Uruguay, que no es a nuestro juicio por los argumentos presentados una “democracia plena” como la certifica *The Economist*–, de poner las instituciones y sus equilibrios republicanos en tensión con los contenidos sustantivos de la “democracia pura” o “democracia verdadera” en cuanto que son ausencias presentes, para construir –republicana y democráticamente– un orden de convivencia superior al de la pretendida “democracia plena” con que se nos califica, que nos coloca en un lugar que conspira con la posibilidad de aspirar a ser sustantivamente mejores a lo que somos hoy como sociedad y no solamente –aunque también– como régimen político.

¿QUÉ DEMOCRACIA?

Aún considerada la democracia solamente como forma de gobierno, un demócrata radical, como lo fue sin dudas Jean Jacques Rousseau, escribió como cierre del capítulo IV, *De la Democracia* del libro tercero de *El contrato social* de 1762: “Si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Pero un gobierno tan perfecto no es propio de hombres” (Rousseau, 1993, p. 67).

No obstante, no tener a la vista ningún “pueblo de dioses”, que sería para Rousseau la condición para que un gobierno democrático fuera posible en su estricto significado originario de *gobierno del pueblo*, y por lo tanto –de acuerdo a esta lectura– no tener condiciones históricamente dadas ni en 1762 ni en 2020 para la democracia como forma de gobierno; *The Economist* señala, en 2020, que al menos pueden registrarse en el mundo 22 casos de “democracia plena”, entre los cuales Uruguay ocupa el lugar número 15.

Ya presentamos un argumento de acuerdo con el cual una “democracia plena” con los rasgos que *The Economist* ha especificado para realizar su ranking es imposible. Agreguemos que también es imposible sin la especificación de esos rasgos, pues la plenitud, completitud o perfección no es condición humana. El ser humano –en la mejor hipótesis– puede pensar lo pleno, perfecto o completo, pero no puede realizarlo.

Para poder realizarlo, el ser humano tendría que ser Dios, el ser perfecto. Así sería posible el “pueblo de dioses” de Rousseau; y entonces “gobernarse democráticamente” sería también posible.

La pretensión del hombre de ser Dios ha sido la *hybris* de la modernidad: su plan de transformación del mundo a su imagen y semejanza amenaza con cada vez más visibles lógicas de destrucción de la vida humana y la naturaleza.

¿Hay alguna posibilidad de producir un “pueblo de dioses” más allá de la *hybris* del hombre moderno de ser Dios u ocupar su lugar, globalizando un modo de producción que encubre un modo de destrucción del ser humano y la naturaleza?, como denunciaba Karl Marx en el tomo I de *El Capital* publicado en 1867:

[...] todo progreso, realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*, sino también en el arte de *esquilmar la tierra*, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un período de tiempo determinado es a su vez un paso dado en el agotamiento de las fuerzas perennes que alimentan dicha fertilidad. Este proceso de aniquilación es tanto más rápido cuanto más se apoya en un país, como ocurre por ejemplo con los Estados Unidos de América, sobre la gran industria como base de su desarrollo. Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción, socavando al mismo tiempo las fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre* (Marx, 1972, p. 423-424).

Daremos una respuesta a esta pregunta al finalizar este artículo.

Procuraremos ahora responder a la pregunta “¿qué democracia?” La pregunta es por el “*quid*”, pregunta filosófica por excelencia. La respuesta que se ensaya se pretende pues filosófica, refiere a la democracia en la dimensión del pensamiento, que hace parte de la realidad social, más como el espejo en que la realidad se refleja y la podemos percibir activamente y actuar en consecuencia a nuestra percepción, que como mero reflejo mecánico de esa realidad.

En cuanto a la *democracia* que pensamos, ya se ha avanzado que por cierto es *una forma de gobierno* que se caracterizaría por el que *todos los ciudadanos –descontando una ciudadanía universal inclusiva– deberían poder incidir en la determinación de las decisiones que habrán de afectarlos*: formas articuladas de representación, participación y deliberación harían posible ese “gobierno del pueblo”, en la lógica de la democracia republicana en la que el pueblo y los ciudadanos estarían sujetos a la Constitución y a las leyes –las instituciones–, pero orientándose por el mito fundacional de toda democracia, el mito de la “soberanía popular”, mantendrían la capacidad y la legitimidad de trascender –en el pensamiento y en la acción– los marcos institucionales que ellos mismos se hubieren dado en aquello en que estos pudieren llegar a impedirles decidir sobre sus condiciones de vida. Señala Norbert Lechner:

La soberanía popular es un mito, pero un mito necesario. Es necesario un concepto-límite, un horizonte utópico fuera de la sociedad, como referente para pensar y organizar la sociedad. El postulado de la soberanía popular vuelve una tarea inteligible la disposición que los hombres tienen sobre el mundo. En otras palabras: la referencia a una sociedad sujeto de su desarrollo es la *forma* que permite elegir entre el infinito número de posibilidades de ordenar el presente; es el principio legitimatorio de toda decisión política (de que sea posible decidir). El ataque neoconservador de la soberanía popular no concierne, pues, solamente a los “límites de la democracia”, sino que cuestiona la posibilidad de que todos los hombres (la sociedad) decidan sobre sus condiciones de vida (Lechner, 2006, p. 190-181).

Además de forma de gobierno, entendemos por *democracia* un orden en el que todos pueden vivir en el sentido de que, en el orden democrático, aunque el crimen pueda seguir siendo posible, en cambio, no estará en él legitimado. Tengamos presente que el crimen puede ser por matar, pero también por dejar morir, por acción o por omisión. Puede ser intencional –con la conciencia de estar matando– y puede ser no intencional como es el caso del crimen estructural que se comete cuando se producen, reproducen y sostienen relaciones que impiden vivir sea a mayorías, sea a minorías, así sea a un solo ser humano; en el asesinato de un ser humano se asesina a la humanidad. La utopía correspondiente es la de un orden de convivencia en que el crimen o el asesinato no solamente no estén legitimados, sino que no sean posibles.

Sustentamos también, con Franz Hinkelammert, “la tesis básica de que toda democracia actual parte de la afirmación de derechos humanos y se constituye como la realización de un régimen de derechos humanos” (Hinkelammert, 1990b, p. 133). La *democracia* es pues *la realización de un régimen de derechos humanos*.

De acuerdo a nuestro modo de entender esta tesis, el reconocimiento, afirmación, respeto, promoción y realización de derechos humanos no hacen meramente a la “calidad” de la democracia, sino a la identidad de la democracia en cuanto tal: un régimen político

que no reconoce, afirma, respeta, promueve y realiza derechos humanos, que no tiene su centro de referencia en ese reconocimiento, afirmación, respeto, promoción y realización, no es simplemente una democracia de baja calidad democrática; sencillamente no es una democracia.

No obstante, lo señalado, la sola referencia a derechos humanos y la realización de un régimen de los mismos no es suficiente para estar en presencia de una democracia; se hace necesario – como advierte y desarrolla analítico-críticamente Hinkelammert (1990b)– un discernimiento de los derechos humanos como condición del discernimiento de toda pretendida democracia, que en la realización de un régimen de esos derechos tiene su identidad.

El discurso de derechos humanos inaugurado por la revolución burguesa, vigente en la sociedad burguesa –y, por lo tanto, en las democracias burguesas– refiere a los derechos humanos de un ser humano resignificado al interior de las relaciones burguesas de producción. El “régimen de derechos humanos” que se realiza no tiene como referencia al ser humano como sujeto necesitado en su diversidad y universal corporalidad, sino a su condición homogeneizada de individuo –propietario o asalariado– al interior de las relaciones burguesas de producción o excluido por las mismas, situaciones estructurales de clase, de las que pretendidamente con abstracción de estas el individuo es responsable al interior del discurso legitimador del orden democrático burgués.

La democracia como realización de un régimen de derechos humanos al interior del discurso de los derechos humanos de la revolución burguesa y del orden de la sociedad burguesa resultante, en nombre de los derechos humanos que son su referencia fundante –“vida”, “libertad” y “propiedad”–, implica una relación en la que el último subsume a los dos anteriores, por lo que es el derecho humano fundamental, tal como lo señala John Locke en su *Segundo Tratado Sobre el Gobierno Civil* de 1690, al decir que los hombres se reúnen en sociedad “con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de *propiedad*” (Locke, 1995, p. 134).

El discurso de Locke, en el que la posesión ya tiene el estatus de propiedad en el estado de naturaleza como efecto de trabajo del

individuo propietario, termina siendo un discurso legitimador del modo burgués de producción de la vida y sus principios fundantes: la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos.

En ese registro, la defensa de la democracia como realización de un régimen de derechos humanos encubre una defensa del capitalismo que orbita sobre el principio común legitimador de la “propiedad”, con relación al cual quienes en él pueden vivir son los propietarios o los asalariados que en uso de su libertad pueden enajenar su fuerza de trabajo y encuentran propietarios con quienes contratar dicha enajenación para asegurar el salario que les permita reproducir su vida.

Quienes no tienen lugar entre los propietarios y no lo encuentran entre los asalariados, en caso de inexistencia de planes de protección social, quedan condenados a muerte en nombre de la democracia y en caso de existencia de programas de protección social, muy probablemente condenados a una vida de mínimos en relación con el producto socialmente producido que los mantiene en la exclusión.

En esta perspectiva, se construye un orden en que –en el último extremo– el asesinato estructural, es decir, el que se comete por reproducir relaciones de producción que excluyen seres humanos de las posibilidades de reproducción de su vida en términos de dignidad humana, se encuentra legitimado, por lo que, de acuerdo con lo que hemos sostenido, no es un orden democrático.

A los efectos de la construcción de una democracia como un orden en el que todos puedan vivir en términos de la dignidad implicada en la referencia al ser humano como el ser supremo para el ser humano, hay que someter los derechos humanos contruidos al interior de las relaciones de producción vigentes –las relaciones capitalistas– al *criterio de los derechos humanos “de la vida humana inmediata” corporal concreta* (Hinkelammert, 1990b, p. 149-151).

Hay que someter al discurso de los derechos humanos de la revolución burguesa y de la democracia burguesa de ella resultante al sentido común legitimador alternativo que trasciende las relaciones de producción vigentes. Se trata de la vida humana y la naturaleza en la diversidad de sus expresiones sobre la referencia de los

derechos humanos “de la vida humana inmediata” corporal concreta, que, por ser la condición de posibilidad de cualesquiera relaciones de producción, aportan un criterio objetivo de legitimidad para la construcción de la democracia como realización de un régimen de derechos humanos que implique la inclusión de todos –la naturaleza incluida– y, por consiguiente, *el universalismo concreto de un orden en el que el ser humano sea efectivamente el ser supremo para el ser humano y, por lo tanto, un orden en el que todos puedan vivir*. La democracia burguesa pone hoy –a nivel nacional, regional y global– al mercado como ser supremo (Hinkelammert, 2018).

En sintonía con *la democracia* como un orden en el que todos pueden vivir y como la realización de un régimen de derechos humanos, con las especificaciones que hemos consignado, la entendemos también como *una ética de la vida y de la convivencia*. Una ética de la vida que no se reduce a la bioética, sino que la trasciende, incluyéndola. Es al mismo tiempo una ética de la convivencia, porque en la ética democrática la vida no se afirma nunca contra la vida de los otros sino con la vida de los otros –naturaleza incluida–, sin cuya afirmación no solamente la vida es no democrática porque excluye, sino que tendencialmente se revela imposible.

Esta ética de la vida y de la convivencia en que la democracia consiste, articula dos imperativos categóricos provenientes de la modernidad europea con un imperativo categórico proveniente de la transmodernidad de nuestra América que los resignifica en clave no eurocéntrica y, por lo tanto, descolonizadora: el imperativo categórico del humanismo crítico de Kant, el imperativo categórico del humanismo de la *praxis* de Marx y el imperativo categórico del humanismo nuestroamericano de Martí.

Dice la segunda fórmula del imperativo categórico de Kant en su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* de 1785: “obra de tal modo que trates la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant, 1967b, p. 84).

Se trata en la línea kantiana de la ética de la intención, de un imperativo que rige la conducta en el ámbito de la subjetividad. En su fórmula se descuenta que la relación instrumental con “la humanidad”, sea en la propia persona, sea “en la persona de cualquier

otro”, esto es, que sea tomada siempre “como un medio”, es algo que se da de hecho y parece no admitir excepciones. No obstante, la facticidad y presunta inevitabilidad del uso instrumental de “la humanidad” “como un medio”, lo que debe hacerse siempre y en toda circunstancia, además, es obrar tratando a “la humanidad” “siempre como un fin al mismo tiempo”.

Obrar tratando “la humanidad” –en mí o en otro–, además de “como un medio”, “siempre como un fin al mismo tiempo”, nos hace trascender la racionalidad instrumental de medios en la racionalidad práctica de fines para la que “la humanidad” en todas y cada una de las personas, sin excepción, es antes que todo un fin en sí mismo: vale incondicionadamente y no debe ser sustituido por ningún otro fin.

En su Introducción a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* de 1844, escribe Marx: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Fromm, 1966, p. 230).

Complementariamente a Kant –ésta es nuestra interpretación–, por lo tanto, a la dimensión de la subjetividad en la que el filósofo de Königsberg pone el acento, el renano de Tréveris lo hace en la dimensión de la objetividad: frente a “relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”, el “imperativo categórico” es echarlas “por tierra”; derribarlas por cuanto son deshumanizantes, complementando así en el terreno de los hechos la orientación de la subjetividad de tratar “la humanidad” “siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”.

Si “las relaciones” que hacen “que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” son derribadas, se abre entonces la posibilidad de que se desplieguen relaciones que hagan del “ser humano” un ser *honrado, liberado, acompañado y respetable*.

En el argumento de Marx, su imperativo categórico de la acción concreta en los estrictos términos de su humanismo de la *praxis*,

que complementa al imperativo categórico de la intención moral del humanismo crítico de Kant, se deriva de “la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano.”

Que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano” es el criterio de discernimiento de las religiones y sus dioses –celestiales o terrenales–; aquellas que no ponen al “ser humano” en el lugar del “ser supremo” –esto es, en el lugar de Dios–, son idolatrías deshumanizantes.

El ejemplo más actual y omnipresente es la idolatría del mercado que la religión neoliberal ha impuesto globalmente al colonizar las subjetividades, procurando hacer ver a las relaciones mercantiles totalizadas como relaciones que hacen del ser humano un ser *honrado, liberado, acompañado y respetable*, cuando en realidad son objetivamente “relaciones en las que el ser humano” es “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.”

Y la *democracia actual* –el caso chileno es paradigmático y es la caricatura de lo que pasa predominantemente a nivel global–, la describió con meridiana claridad Tomás Moulian ya hace más de veinte años utilizando la metáfora de Max Weber, es una “jaula de hierro” que ampara a las relaciones mercantiles totalizadas. Tras los ropajes de una aparente democracia procedimental acorde a los parámetros por los que hoy se habla de “democracias plenas” se construye una democracia sustantiva, pero de una sustantividad que se ubica en el polo opuesto a la reproducción de la vida humana y de la naturaleza en su diversidad y sin exclusiones:

[...] hay que desnudar el simulacro de la democracia procedimental. Esa caracterización es tan burdamente ideológica que hace difícil entender su arraigo, a menos que se le otorgue al término simulacro su significación más teórica. En realidad, todo el que observa sin anteojeras, debería darse cuenta que la democracia existente en el Chile Actual es sustantiva. Su sustantividad consiste en garantizar la reproducción de un orden social basado en la propiedad y la ganancia privada, la limitación de la acción colectiva de los asalariados y la tutela militar en política. Pero mirar sin anteojeras es posible. Solamente partiendo desde aquí adquiere in-

terés describir los mecanismos de la “democracia protegida”, los mecanismos de la “jaula de hierro” (Moulian, 1997, p. 47).

José Martí, en su célebre *Nuestra América* de 1891, enuncia la que proponemos denominar como la fórmula del *imperativo categórico nuestroamericano* (Acosta, 2020b).

Esta fórmula es válida para contextos anteriores a 1891 en nuestra América a los que el texto martiano se refiere, por cierto también para el año de su publicación, así como para contextos posteriores incluido el actual y, por lo tanto, además de válida, vigente en una perspectiva instituyente:

El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga, –en desestancar al indio, en ir haciendo lado al negro suficiente– en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella (Martí, 1992, p. 485).

En esta fórmula se aportan claves de *nosotros nuestroamericano* en su dimensión utópica que emergen de la dimensión tópica, portadoras de los criterios de su superación: *fraternidad, igualdad y libertad*. Un orden explícitamente alternativo al de “*liberté, égalité, fraternité*”, en el que la *fraternidad* y no ya la *libertad* es el punto de partida. Se ha trascendido el horizonte de la modernidad eurocéntrica desde su trascendentalidad inmanente, la *transmodernidad nuestroamericana*; su condición de posibilidad y *locus* de su transformación posible.

Se trata de *fraternidad, igualdad y libertad* otras respecto a las de la modernidad burguesa eurocéntrica que las ha construido para sí sobre la base de su negación objetiva para las alteridades, aunque ha procurado legitimar esa objetiva negación a través de la promesa trasladada una y otra vez al futuro, de su realización también para las alteridades en cuanto estas asumieran el horizonte de sentido de la modernidad europea y se condujeran dentro de sus límites.

Esas alteridades de la modernidad burguesa eurocéntrica incluyen a las de nuestra América, aunque no se reducen a ellas. Hay

alteridades que están fuera de la *fraternidad*, la *igualdad* y la *libertad* modernas burguesas eurocéntricas, también dentro de Europa –las clases y comunidades sometidas– y más allá de Europa –entre las cuales las de nuestra América– las naciones, comunidades y etnias sometidas a la acción colonial e imperial o neocolonial y neoimperial relocalizada en los Estados Unidos de América.

Fraternidad en primer lugar, al “hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga”. *Igualdad* al “desestancar al indio” e “ir haciendo lugar al negro suficiente”. *Libertad* al “ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella”.

Es imperativo que los seres humanos se relacionen como hermanos, para que, a través de esa *fraternidad* fundante, generen condiciones para fundar y sostener la *igualdad*, y así poder establecer la *libertad* cuyo criterio o medida es “el cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella” (Hinkelammert, 2018, p. 55-141).

Frente a la libertad abstracta de la modernidad eurocéntrica, la libertad concreta de la transmodernidad nuestroamericana. Esta libertad concreta no es obediencia a la ley, sino sometimiento de la ley al criterio de la posibilidad de vivir en términos de dignidad humana del “cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella” quienes –terridores mediante–, una vez conquistada la libertad, son normalmente excluidos del legítimo disfrute de sus beneficios.

La interpelación de aquella libertad abstracta por esta conquista de la libertad concreta aporta no solamente a la construcción de libertad en nuestra América, sino en todo el mundo. No se trata de reeditar el universalismo falso o abstracto del eurocentrismo, ahora como americanocentrismo.

Arturo Andrés Roig (1981) elabora filosóficamente la constitución de ese *nosotros utópico nuestroamericano* normativamente orientado por y hacia la *fraternidad*, la *igualdad* y la *libertad*. Frente a los *nosotros tópicos* que en nuestra América –y en el mundo– ante toda alteridad manifiestan *hostilidad*, generan, profundizan e intentan consolidar *desigualdad* y *sometimiento*, desde sus alteridades negadas y con relación al *nosotros utópico* otros *nosotros* se constituyen.

Desde las alteridades negadas en afirmación de su dignidad a través del ejercicio del que Roig, con Kant y Hegel aunque más allá de ellos y eventualmente contra ellos, identifica como el “*a priori* antropológico”, el que implica “querernos a *nosotros* mismos como valiosos y consecuentemente el tener como valioso el *conocernos* a nosotros mismos” (Roig, 1981, p. 11), también “ponernos para nosotros y valer sencillamente para nosotros” (Roig, 1981, p. 16), nos constituimos otros *nosotros*.

El “*a priori* antropológico” es en definitiva un ejercicio a través del cual, particularmente las *alteridades* en cuanto *humanidades* negadas por otras *humanidades* dominantes afirman su *humanidad* y en esa afirmación está implicada la ampliación del círculo de *humanidad* que antes los excluía a través de la resignificación de ese círculo de la mano de su inclusión en el *nosotros humano en que caben todas las humanidades*.

Responderemos ahora a la pregunta que prometimos responder al final del artículo: “¿Hay alguna posibilidad de producir ‘un pueblo de Dioses’ más allá de la *hybris* del hombre moderno de ser Dios u ocupar su lugar, globalizando un modo de producción que encubre un modo de destrucción del hombre y la naturaleza?”

Una respuesta afirmativa depende de la validez y vigencia de “la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano” en la que se desembocaba según palabras de Marx en la “crítica de la religión”.

Si ampliamos la “crítica de la religión” a la crítica de la metafísica como dogmatismo religioso secularizado, nos encontramos con que la señalada *hybris* de la modernidad es producto de una sustitución del “ser humano” que es o llega a ser racional, por un alma o sustancia pensante que no precisa más que de sí misma y del ejercicio de su atributo esencial –el pensamiento– para existir, como lo argumenta Descartes en su *Discurso del método* de 1637.

Esa visión filosófico-metafísica fundante de la modernidad, al afirmar el alma con esas características, no pone al “ser humano” como “ser supremo”, sino a una abstracción cuyo efecto no intencional es la negación del ser humano que es también un ser corporal y natural. El alma es sujeto y el cuerpo –todo cuerpo, incluido el

del individuo que piensa– queda reducido a la condición de objeto. Y todo individuo que en su corporalidad se presente como una alteridad diversa a la del que ejerce el pensamiento, es verosímilmente más un objeto que un sujeto.

En esa escisión sujeto-objeto, el sujeto como titular de la razón está legitimado para intervenir sobre el objeto-naturaleza en su conjunto y el conjunto de las alteridades corporales, en principio para conocerlo y a partir de allí para intervenir sobre él y transformarlo de acuerdo con su plan racional. Adviértase que se trata de un sujeto que piensa no depender en lo que le es esencial de ese mundo corporal-natural del que inevitablemente es parte, lo cual lo habilita a producir sin conciencia de riesgos para su vida e integridad, transformaciones que hacen que el modo de producción que allí se fundamenta y que desde allí se expande y profundiza hasta globalizarse sea un modo de destrucción exponencial del hombre y la naturaleza.

El “pueblo de dioses” que reclamaba Rousseau, como condición para el gobierno democrático, se hace posible justamente a través de la implementación de “la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano” a la que llega Marx desde su posicionamiento crítico de la modernidad en la perspectiva de su humanismo de la *praxis*, que supera dialécticamente el dualismo mecanicista hombre-naturaleza o sujeto-objeto.

Que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano” implica para cada ser humano la afirmación de toda alteridad sin relación con la cual él mismo no puede sostener su propia afirmación, alteridad que incluye a la naturaleza en su conjunto y a los otros, no obstante, sean diferentes a quien se encuentra en el lugar del yo, y justamente por ello. Se trata de una inevitable perspectiva antropocéntrica, aunque liberada de las distorsiones y exclusiones del antropocentrismo moderno-occidental (Acosta, 1997).

Esa afirmación de la alteridad y con ella un “pueblo de dioses” es posible; por lo tanto, el gobierno democrático es posible. También lo es la democracia que hemos presentado; por cierto, para que esa posibilidad se materialice hay que ejercer la mediación del “realismo en política como arte de lo posible” (Hinkelammert, 1990a, p. 20-29).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Yamandú. **Reflexiones desde “Nuestra América”**. Montevideo: Nordan Comunidad, 2012.

ACOSTA, Yamandú. **Sujeto, transmodernidad, interculturalidad**. Montevideo: Universidad de la República, 2020a.

ACOSTA, Yamandú. Sujeto, transmodernidad, interculturalidad. **RELACult**, Foz do Iguaçu, Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura, Edición Especial, v.6, p. 1-21. 2020b. Disponible en: <https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/download/1768/1160/6624>

ACOSTA, Yamandú. Una crítica antropocéntrica al antropocentrismo desde la perspectiva de una nueva radicalidad social. **Pasos**, San José, DEI, n. 73, p. 1-5, 1997, p.

DAHL, Robert. **La democracia**. Buenos Aires: Taurus, 1998.

DUSSEL, Enrique. **1492 El encubrimiento del otro**. Santafé de Bogotá: Antropos, 1992.

FROMM, Eric. **Marx y su concepto del hombre**. México: FCE, 1966.

GÓMEZ DE SILVA, Guido. **Breve diccionario etimológico de la lengua española**. México: FCE, 2009.

HAYEK, F Friedrich August von. **Individualismus und wirtschaftliche ordnung**. Erlenbach-Zurich: Eugen Rentsch Verlag, 1952.

HINKELAMMERT, Frank. **Crítica a la razón utópica**. San José de Costa Rica: DEI, 1990a.

HINKELAMMERT, Frank. **Democracia y totalitarismo**. San José de Costa Rica: DEI, 1990b.

HINKELAMMERT, Frank. **Las armas ideológicas de la muerte**. San José de Costa Rica: DEI, 1981.

HINKELAMMERT, Frank. **Totalitarismo del mercado**. México: Ediciones Akal. 2018.

KANT, Immanuel. **Crítica de la razón pura**. Tomo I. Buenos Aires: Losada, 1967a.

KANT, Immanuel. **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**. Madrid: Espasa Calpe, 1967b.

LECHNER, Norbert. La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado. *In: Obras escogidas*. Tomo I, Santiago de Chile: LOM, 2006, pp. 139-335.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre el gobierno civil**. Barcelona: Altaya, 1995.

MARTÍ, José. Nuestra América. **Obras escogidas en tres tomos**. Tomo II. La Habana: Editora de Ciencias Sociales, 1992, p. 480-487.

MARX, Karl. **El capital**. Tomo I. México: FCE, 1972.

MOULIAN, Tomás, **Chile actual: anatomía de un mito**. Santiago de Chile: Arcis Universidad, 1997.

RAE. **Diccionario de la Lengua Española**. 22. ed. Buenos Aires: Espasa, 2007.

ROIG, Arturo Andrés. **Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano**, México: FCE. 1981

ROUSSEAU, Jean Jacques. **El contrato social**. Barcelona: Altaya, 1993.

SALAZAR CARRIÓN, Luis. Democracia. *In: PEREDA, C. (ed.). Diccionario de Justicia*. Editor Pereda, C. México: Siglo XXI, 2016, p.118-122.

SAMBARINO, Mario. **Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad**. Montevideo: Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, 1959.

THE ECONOMIST. **Democracy Index 2020**. Disponible en: https://pages.eiu.com/rs/753-RIQ-438/images/democracy-index-2020.pdf?mkt_tok=NzUzLVJJUS00MzgAAAF7xng7kdqEaAFNqISsk7z8dhiQ2z2EZEHWoyiENApXmv-5I76I9wNpLEFO4w6FEEd9jcWu6SHMeDWZsHicf25MBYN8kBW4AkpPo0A8tlnyXjVXwQ. Acceso en: 18 sept. 2021.

VARELA, José Pedro. ¡El Americanismo y la España! **La revista literaria**, Montevideo, Año I, n. 31, p. 485-486, nov. 1865.

WEFFORT, Francisco. Nuevas democracias ¿Cuáles democracias? ¿Cuál democracia? San José de Costa Rica: FLACSO, 1993. p. 133-166.

LA TEORÍA DECOLONIAL. UN ANÁLISIS EN PERSPECTIVA CRÍTICA

Maria Luz Mejías Herrera

La teoría decolonial constituye dentro del esquema de pensamiento latinoamericano un intento teórico y práctico de concreción de aquellos supuestos históricos que enarbolan la necesidad de liberación, emancipación en todos los *status* posibles: económicos, políticos, culturales, epistémicos.

Sin embargo, a pesar de que dicha teoría se erige como novedad teórica, lo cierto es que en sus enunciados están contenidos viejos reclamos teóricos y filosóficos que la entrecruzan con otras vertientes de pensamiento que condenan el colonialismo y poscolonialismo en América Latina.

El presente trabajo aborda desde una perspectiva crítica el análisis de algunos presupuestos teóricos de la teoría decolonial, enfatizando posicionamientos de autores y, sobre todas las cosas, hasta qué punto logran una interconexión con las problemáticas esenciales del contexto latinoamericano. Lo anterior, es decir, la direccionalidad hacia la *praxis*, constituye un eje central dentro de este análisis, por el hecho de que el conocimiento de la realidad social solo es explicable y accesible desde el interior de una práctica social transformadora, lo cual, como asevera Aníbal Quijano, implica una opción epistemológica y ética (Quijano, 2020).

En esta perspectiva es indispensable retomar las narrativas originales, acudir a la memoria histórica y precisar cuáles son las interconexiones y convergencias que aparecen en la lógica expositiva e histórica del pensamiento latinoamericano, porque, en gran medida, las venas del sur continúan estando abiertas.

ALGUNOS REFERENTES HISTÓRICOS SOBRE EL TEMA

En el año 1998 tuvo lugar en Caracas, Venezuela, el encuentro de algunas figuras representativas del pensamiento latinoamericano para reflexionar sobre lo concerniente al enfoque de las herencias coloniales en América Latina, en un diálogo directo con la teoría del sistema-mundo de Wallerstein. Este diálogo, hasta cierto punto, retomó la noción de progreso del autor antes mencionado, como una nueva manera de entender el mundo y explicarlo, surgiendo de esta forma una visión que cuestionaba los paradigmas de las ciencias sociales existentes hasta entonces.

En 1999 se organiza el Simposio Internacional La Reestructuración de las Ciencias Sociales en los países andinos, el cual sirvió de catalizador para la firma de un convenio de colaboración académica entre la Universidad Javeriana de Bogotá, la Universidad de Carolina del Norte, la Duke y la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito, con el fin de organizar actividades y publicaciones en torno al tema de las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder (Castro-Gomes, 2000). En el año 2000 vuelven a reunirse en Boston los filósofos colombianos Santiago Castro y Oscar Guardiola, del instituto de Estudios Sociales y Culturales, comenzando a conformar el proyecto Modernidad/Colonialidad, el cual se nutrió desde sus inicios de jóvenes investigadores que abordaron estos temas en investigaciones y publicaciones (Gramaglia, 2024).

No obstante, ya desde 1970 tanto Mignolo (2007) como Dussel (1998) venían planteando que el conocimiento es también un instrumento de colonización, y que, por tanto, la decolonización implicaba también la decolonización del saber y del ser. La idea de que en la economía hay centros y periferias se trasladó al ámbito del conocimiento y de la Filosofía. Por su parte, Aníbal Quijano, desde los inicios de la década del 1980, presenta el concepto de colonialidad, esbozando que “no debía traspasarse el poder del Estado, solo asaltar el conocimiento: si el conocimiento es un instrumento imperial de colonización, una de las tareas urgentes que tenemos es descolonizar el conocimiento” (Quijano, 2020, p.886).

En este proyecto, la decolonización se convierte en la expresión común emparentada con el concepto de colonialidad, extendiéndose la colonialidad del poder, de lo económico y político a la colonización del conocimiento y a la colonización del ser (de género, sexo, subjetividad y conocimiento). Por tanto, como afirma Mignolo, la matriz de la colonialidad del poder presupone el control de la economía, de la autoridad, de la naturaleza y los recursos naturales, control del género y la sexualidad, de la subjetividad y también del conocimiento (Mignolo, 2017).

Existe una cuestión importante en la lógica discursiva de las figuras representativas de esta tendencia y es la delimitación de dos conceptos claves en su aparato categorial: colonialismo y colonialidad. El primer concepto se refiere a etapas puntuales históricas: colonialismo hispánico en América, británico en la India, francés en Argelia, entre otros. La colonialidad, por su parte, representa la lógica de control que conecta a todas esas instancias desde el siglo XVI hasta hoy. La máscara que cubre a la colonialidad es la modernidad, concepto que abrió un campo de reflexión, investigación y de reorientación epistémica. Básicamente abrió la opción decolonial a las variadas versiones del posmodernismo, posestructuralismo y poscolonialismo, reflejando las experiencias e historias coloniales y abriendo la discusión en torno a la necesidad de construir el conocimiento sobre la base de las exigencias y experiencias latinoamericanas.

Una de las tesis más recurrentes de los expositores de estos enunciados decoloniales se dirige hacia la idea de la decolonialidad como operación epistémica, provocadora del desenganche del eurocentrismo (Walsh, 2007). Por otro lado, para Quijano, el eurocentrismo no es un lugar geográfico, sino una estructura histórica-epistemológica. Por tanto, decolonizar es desentenderse del aparato, principios y acumulación de sentidos del eurocentrismo (Quijano, 2007).

En la visión teórica de estos autores, el concepto de colonialidad viene a fracturar el eurocentrismo, a afirmar la geopolítica del saber y salir de la camisa de fuerza según la cual, en las colonias y excolonias, no se puede pensar bien si no se comienza por Aristóteles o Platón, y se siguen las pautas teóricas del pensamiento euro-

peo. Pero, si bien es observable un intento de denuncia del enclaustramiento teórico que provoca el enganche con Occidente, resulta discutible la tesis central acerca de la búsqueda de nuevos paradigmas epistémicos desde Latinoamérica. Aquí es oportuno destacar que la retórica en relación con este tema no ha alcanzado su concreción práxica, pues se olvida inicialmente que el pensamiento latinoamericano se ha producido históricamente interconectado con el pensamiento occidental, y que aún no se vislumbran esos paradigmas que permitirían construir un pensamiento genuinamente latinoamericano.

En la teoría decolonial se pueden encontrar temas que se entrecruzan con problemáticas históricas desde el punto de vista filosófico, cultural, político. La idea de la descolonización irrumpió con la propia conquista, que generó todo un movimiento político, filosófico y cultural para lograr la independencia y soberanía con respecto a las metrópolis, y también estimular el desarrollo de un pensamiento propio, que colocara como centro de reflexión los problemas propios y exigencias contextuales. En este orden de cosas es pertinente destacar que lo decolonial ha recorrido la historia latinoamericana desde la llegada de los conquistadores; no hubo sometimiento sino rebeldía y oposición rotunda al *status* colonizador impuesto. Esto indica que las filosofías y esquemas de pensamiento desarrollados históricamente en este continente han llevado el sello de la liberación cultural, política, económica y también epistémica, pero no para oponerse a las influencias teóricas activas que se fueron recepcionando, sino para acomodarlas y enriquecerlas con las particularidades propias que fueron evidenciándose en los diferentes períodos.

Por tal motivo, sin restar importancia al trabajo que vienen desarrollando los expositores e investigadores de la teoría decolonial, no constituyen novedades muchos de sus preceptos, porque estos han recorrido espacios en la filosofía de la liberación, la teología de la liberación, las posturas antimperialistas desarrolladas con fuerza en el siglo XX, entre las esenciales. Igualmente, quedan con un escaso tratamiento y explicación temas como la desoccidentalización, sus objetivos y vías de realización, la relación interculturalidad-descolonización y, desde el punto de vista político, la visión o relación que establece con la izquierda latinoamericana.

En términos generales el enfoque colonial parte de la idea de que la modernización en América Latina ha estado determinada por la cultura impuesta desde Europa a través de los procesos de colonización. Para Quijano, por citar un ejemplo;

[...]la cara oculta de la modernidad es el dispositivo que produce y reproduce la diferencia colonial, pero también es el lugar epistémico de la enunciación en el que legitima el poder colonial, manifestado en el interés en imitar patrones europeos (Quijano, 2020, p.895).

Siguiendo esta lógica, la colonialidad del saber (Quijano, 2020) refiere la forma en que la lógica científica europea se adopta desde el siglo XVIII como la única pauta válida de producción de conocimientos, despreciando cualquier otro paradigma, sobre todo los generados en las colonias. En cierta medida, hasta cierto punto, aún se percibe en este continente las dicotomías entre los saberes universales y los intentos de desenganches respecto a lo foráneo, dicho en otros términos, los saberes que no se ajustan a los criterios universales de la epistemología, no clasifican como científicos.

Desde la perspectiva de la decolonialidad, los retos que debe afrontar el pensamiento social latinoamericano están relacionados con el logro de la decolonización del conocimiento a través de lo que se denomina el pensamiento fronterizo, que se ubica en el plano de la subalternidad colonial en un terreno epistémico. Esto significa volcar la academia en pos de la producción de un conocimiento genuinamente latinoamericano, alejado de paradigmas europeos, que revitalice el conocimiento y las investigaciones en detrimento de lo foráneo para crear así un nuevo legado epistemológico, con un giro predominantemente academicista, que no logra, como se observa en nuestros días, una interconexión con lo social y lo contextual, enfocado a lograr el desenganche epistémico, pero sin mostrar con claridad cuál sería el nuevo legado y referente epistémico que construiría la teoría decolonial para América Latina.

De este modo también son observables otros enunciados no menos importantes, que suscitan la problematización en torno a la idea que se expone respecto a la teoría decolonial. Así, mostrando otro ejemplo, sobresale lo aseverado por Mignolo, en cuanto postu-

la que es en el campo intelectual donde mayores posibilidades tiene este continente para producir cambios, antes de los que puedan producirse en el campo económico (Mignolo, 2017). Si adoptamos la idea de que todo pensamiento es un reflejo de la realidad, la idea expuesta anteriormente conduce a la interrogante acerca de cómo podrá asumir América Latina cambios en la esfera intelectual, si no realiza cambios estructurales, porque, como ha sido demostrado históricamente, la causa fundamental de la dependencia como fenómeno económico, político, cultural ha sido la deformación estructural de nuestras economías, de nuestras sociedades. Por ello, resulta contradictorio pensar en un avance intelectual que no incluya un cambio en el *status quo* latinoamericano, porque la descolonización, vista como la superación del colonialismo y las formas de opresión, constituye la premisa esencial para la decolonización intelectual. Quizás esta lógica explique claramente en la contemporaneidad por qué no fructifican muchos de estos pronunciamientos.

La cuestión acerca de lo decolonial busca trascendencia respecto a la colonialidad porque, en términos más generales, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturaleza de jerarquías territoriales, raciales, culturales, epistémicas, posibilitando la reproducción de relaciones de dominación que conllevan la subalternización de los conocimientos y formas de vida. Resulta entonces oportuno situar las aristas de un problema o contradicción que se infiere como consecuencia de las posibles ambigüedades proclamadas en la teoría decolonial y que aún precisan de análisis más profundos. Las aristas del problema estarían formuladas en estas interrogantes:

- ¿Producir un conocimiento que reproduzca la realidad?
- ¿O caer en el reduccionismo de lo auténticamente latinoamericano?
- ¿O colocar la producción del conocimiento entre los intersticios de ambas perspectivas?

Queda por explicar entonces cómo la ciencia social contemporánea podría incorporar el conocimiento subalterno a los procesos de producción del conocimiento. Mientras esto no ocurra, no podrá existir decolonización del conocimiento ni utopía más allá del en-

foque occidental. Siguiendo los enunciados de Nelson Maldonado, el giro decolonial es preciso no solo en las ciencias sociales, sino también en otras instituciones modernas como el derecho, la universidad, el arte, la política y la intelectualidad (Maldonado Torres, 2015). Lo anterior se convierte en la necesidad latinoamericana ética y política que tienen las ciencias sociales ante sí para irrumpir en la *praxis* social latinoamericana.

La teoría decolonial como muchas otras vertientes latinoamericanas necesita encauzarse en función de responder a los problemas históricos de las realidades sociales latinoamericanas. Esta sería una función práxica que permitiría colocarla en el rango de pensamiento crítico. ¿Entonces, cabría preguntarse en estos términos hasta qué punto la teoría decolonial se erige como pensamiento crítico?

Estas disquisiciones obligan a revisar los marcos teóricos eurocéntricos en diferentes procesos constitutivos y, a la vez, reconocer que existe una ausencia de actitudes generadoras de movimientos sociales de cambio social, al no comulgar con la izquierda latinoamericana en algunas ocasiones. Lo anterior resulta de gran validez en la interpretación y comprensión de estas problemáticas porque, en el sentido económico y político, la colonialidad es el reflejo de la dominación del sector extractivo productivo, comercial y financiero de los Estados y sectores de los países pobres por parte de los industrializados, cuestión que conduce a la marginalidad, a las injusticias sociales, a la subalternidad y a la acentuación de la deformación estructural a escala social.

La teoría decolonial perspectivamente debe incentivar una postura crítica a partir del reconocimiento de las carencias y problemas más acuciantes de las realidades latinoamericanas. Para ello, el análisis filosófico de la colonialidad del pensamiento, de la academicidad del saber, no es suficiente si no se plantea la cuestión del poder, que incluye sobre todas las cosas análisis de las deformaciones estructurales de las sociedades y la necesidad de rebasarlas. En otros términos, proclamar reivindicaciones sociales que vinculen la teoría con la *praxis* social, al tiempo que se concedan espacios interactivos con el pensamiento político de la izquierda en una visión de retroalimentación y perspectiva dialéctica.

En esa visión dialéctica, la decolonialidad debe integrar y reformular aquellas categorías esenciales dentro de la filosofía latinoamericana que permiten reactivar el sentido de la *praxis*, de Totalidad y de sujeto histórico. El sujeto es el actor del cambio social, el cual, una vez concientizado sobre su estado alienante, como el oprimido y explotado social, debe ejecutar la liberación y convertirse en protagonista del cambio social. En virtud de la importancia que posee el término sujeto latinoamericano, visto como sujeto del cambio, de la acción transformadora, Yamandú Acosta puntualiza:

La cuestión del sujeto, lejos de ser un tema entre otros temas de interés en el marco de esta sensibilidad y tradición filosófica que se autoidentifica como “filosofía latinoamericana”, puede decirse que es una cuestión que afecta centralmente, a tal punto, que puede sustentarse que la filosofía latinoamericana es fundamentalmente un saber normativo que se ejerce como autorreconocimiento y autoafirmación de un sujeto a saber, el sujeto latinoamericano (Acosta, 2005, p.46).

De igual forma, no existe en el contexto de los presupuestos teóricos la exposición de las causas de fondo que originan y provocan las desigualdades sociales y hacen persistir la colonialidad. Mientras que los elementos económicos, sociales, psíquicos, los esquemas mentales queden enraizados en esquemas coloniales, la anhelada decolonización se mantiene en abstracto al no interactuar con las relaciones de poder. Para convertirse en una teoría realmente crítica, la teoría decolonial debe ampliar sus espacios teóricos en función de explicar las contradicciones del mundo capitalista.

Como teoría no monolítica, en la cual convergen diferentes posicionamientos teóricos, debe tenerse en consideración que existen herencias decoloniales como críticas a la modernidad, desde los tiempos en que el fraile Bartolomé de las Casas denunció las formas inhumanas de establecimiento del poder colonial.

LA PERSPECTIVA HISTÓRICA Y EL SENTIDO PRÁXICO

Para irrumpir en la *praxis* social no basta con asumir descripciones de los hechos acaecidos, sino que se precisa el acercamiento y el reflejo de la realidad, la aproximación al sujeto. Una perspectiva crítica de la teoría decolonial tendría que construir una nueva mirada hacia los sujetos como actores sociales. No puede existir dicotomía entre el pensador y el sujeto, esa comprensión debe estar garantizada como proximidad vivencial que representa sobre todo el objetivo de la emancipación y la liberación. Intentar la superación del pensamiento eurocéntrico presupone la construcción de herramientas teóricas conceptuales que ayuden a replantear problemas esenciales del escenario latinoamericano y, a su vez, contribuyan a la ansiada liberación del ser latinoamericano. En los tiempos actuales, hablar de decolonialidad intelectual en nuestro continente implica necesariamente una aproximación a la *praxis* política y a sus exigencias de cambio.

Para ellos, una de las cuestiones que hay que incentivar es el diálogo con la tradición indígena y afrodescendiente porque, en ocasiones, la crítica al eurocentrismo se produce obviando esta *praxis* y las tradiciones históricas y culturales. En este sentido, son válidas las aseveraciones realizadas por la investigadora maya Aura Cumes, Dra. en Antropología Social por el CIESAS de México y autora de varios trabajos sobre el pensamiento anticolonial indígena. En este sentido apunta:

Lo más peligroso de la teoría postcolonial blanca occidental, que puede ser decolonial, descolonial, anticolonial, es cuando no se reconocen las luchas indígenas y negras y piensan que ellos han descubierto que lo colonial es un problema actual, es decir, no interrumpido. Desde la llegada de Colón y Pedro de Alvarado se comenzaron a articular las luchas anticoloniales. El problema de la racialidad del conocimiento no comienza con el giro decolonial, nunca dejamos en Guatemala de hablar del problema colonial, el problema no comienza cuando el giro decolonial lo ilustró (Cumes; Santiago, 2007, p. 67).

En la teoría decolonial se encuentran enunciados que permiten realizar problematizaciones que invitan a pensar las realidades contextuales para no inferir lecturas apologéticas al respecto. Por tanto, las lecturas que de ella se realicen exigen una perspectiva crítica y enriquecedora que posibiliten generar aportaciones. Urge entonces como un gran desafío justipreciar la teoría decolonial desde una *praxis* histórica y social latinoamericana porque así no queda atrapada en el espectro de los discursos académicos y políticos según los cuales el continente vive actualmente una etapa decolonizada después de haber rebasado estructuras socioeconómicas coloniales, a la vez que la posmodernidad ha permitido construir un mundo desvinculado de la colonialidad.

En relación con ello, Quijano (2020) deja planteado un precepto importante: las relaciones entre los países occidentales y no occidentales estuvo siempre caracterizada por el poder colonial, con la división internacional del trabajo y con los productos de la acumulación capitalista. Por ello, muchos de los planteamientos que hoy se encuentran en la teoría decolonial han sido esbozados y tienen claros antecedentes en varios movimientos en Latinoamérica. El giro epistemológico y decolonial que se proclama, encuentra algunas convergencias con líneas centrales que han prevalecido en movimientos sociales importantes y en el propio movimiento antimperialista suscitado en Latinoamérica. Como bien refiere Fernet-Betancourt: “existen líneas centrales que constituyen el telón de fondo para ilustrar esas conexiones [...]” (Fernet-Betancourt, 2017, p. 109), la crítica del eurocentrismo y especialmente de la construcción eurocéntrica de una “historia universal”, la crítica de la herencia colonial en los ámbitos cultural y científico, y la consiguiente denuncia de la dominación epistemológica y las relaciones entre poder y saber y el compromiso con la tarea de lograr una segunda descolonización.

Movimientos como el antimperialismo latinoamericano han anticipado y preparado el camino para que puedan encontrarse hoy día en la teoría decolonial aspectos teóricos como el descentramiento de la concepción eurocéntrica de la historia de la humanidad, la reivindicación de la autonomía intelectual y espiritual, con el reclamo de un equilibrio epistemológico entendido como la com-

plementación necesaria del equilibrio político que debe lograrse con la liberación de los pueblos del mundo.

En este sentido, siguiendo la lógica de Fernet-Betancourt y los justos reclamos que emergen de la realidad latinoamericana, puede considerarse que América Latina necesita un pronunciamiento que contenga la *praxis* en la formación del conocimiento; se necesita un conocimiento transformador como urgencia y desafío, “las realidades históricas son productos prácticos” (Fernet-Betancourt, 2017, p. 80), y, en consecuencia, el conocimiento debe ser un instrumento de lucha en la medida que refleje la propia lucha que se lleva a cabo. Por consiguiente, es el conocimiento, este tipo de conocimiento transformador y no abstracto, el que permite tomar partido frente a las urgencias críticas que se perfilan en la sociedad.

Sin ánimos de reiteraciones de ideas ya expuestas con anterioridad, puede plantearse que la teoría decolonial debe resolver un problema enunciado, pero no desarrollado suficientemente, relacionado con el tipo de epistemología que debe producirse en América Latina. En este sentido, podría interrogarse qué tipo de conocimiento producir. El problema es repetir o reproducir la visión universalista y eurocéntrica o, por el contrario, ¿negarla rotundamente y construir nuevos conocimientos con nuevos patrones?

Igualmente es importante diferenciar términos utilizados como epistemologías del sur, epistemología, y otros. Sin embargo, hallando reparos al propio concepto de epistemología, hay que decir que contiene en sí mismo un elemento colonizador, cuestión que es poco tratada o casi nula en el discurso decolonial.

En el mundo de hoy existe una separación entre la ciencia y la sabiduría; la ciencia necesita nutrirse de un conocimiento que se construya aceleradamente, al ritmo del progreso, lo cual se debe a que la ciencia está en función también del desarrollo acelerado de la tecnología. Lo que los griegos consideraban como episteme no tiene que ver con lo que la hegemonía occidental hoy asume como epistemología. Es una singularidad de la ciencia moderna europea de hoy construir una fragmentación entre ciencia y sabiduría, por eso la ciencia es cada vez más estrecha y se convierte en tecnología, en función del progreso, quedando establecido un vacío en el proceso científico.

Por ello es más viable hablar de cultura de conocimientos, porque en realidad esta denominación permite explicar el conocimiento como un acto antropológico, de búsqueda vivencial y experiencial, que involucra a los sujetos en sus vivencias, motivaciones, afectos. Solo así el producto de la investigación científica traducida en conceptos permitirá concretarse en sabiduría para la sociedad y no en un producto frío, comercializable y puesto en función del mercado.

Por estas razones es justo problematizar y exigir nuevas y actualizadas problematizaciones a la teoría decolonial para potenciar su interconexión con la *praxis* social, cultural, filosófica y científica, latinoamericana.

CONSIDERACIONES FINALES

La teoría decolonial constituye la expresión teórica de un grupo de reivindicaciones históricas que han estado presentes en el decursar de las ideas latinoamericanas. La idea de la desoccidentalización estuvo presente como propuesta política de liberación e independencia durante los siglos que abarcó el colonialismo en sus manifestaciones hispánico, portuguesa, francesa e inglesa.

Una vez superado el colonialismo, quedó arraigada en las sociedades latinoamericanas la llamada colonialidad del poder y del ser, fenómeno que potenció el eurocentrismo en las esferas de la producción espiritual de las sociedades. Por tanto, las cuestiones que han sido proclamadas por la teoría decolonial encuentran una interconexión con las tradiciones y demandas filosóficas, políticas y culturales y, por tanto, por amplios movimientos anticolonialistas y antimperialistas desarrollados en el continente.

Faltan por desarrollo teórico elementos que en el contexto decolonial actual podrían ayudar a potenciar y aclarar la direccionalidad de esta teoría en torno a lo que denominan el desenganche con occidente, el giro epistémico, entre otras. De igual forma, la cuestión referida al poder, la crítica al estado de cosas existentes, incluida las denuncias a la desigualdad social y sus causas, la opción por escl-

recer el problema de la liberación, entre las esenciales, continúan siendo exigencias y desafíos para enriquecer esta perspectiva, que necesita irrumpir en la *praxis* social con sus discursos y posicionamientos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Yamandú. **Sujeto y democratización en el contexto de la globalización**. Montevideo: Nordan-Comunidad, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2000.

CUMES, Aura; SANTIAGO, Bastos. Mayanización y vida cotidiana. **La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca**. Guatemala: FLACSO CIRMA CHOLSARNJ, v.1, p. 81-210, 2007.

DUSSEL, Enrique. **Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión**. México: Editorial Trotta/UAM I/UNAM, 1998.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Elementos para una crítica intercultural de la ciencia**. Aachen: Mainz, 2017.

GRAMAGLIA, Paola. **El proyecto Modernidad/ Colonialidad. Aportes para la construcción de un conocimiento autónomo de América Latina**. Pelicano, [S. l.], v. 4, p. 101-118, 2018. Disponible en: <https://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/pelicano/article/view/1311>. Acceso em: 12 sep. 2024.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinarietà y decolonialidad. **Quaderna**, n. 3, p. 1-20, 2015. Disponible en: <http://quaderna.org/?p=418>. Acceso en: 21 sept. 2021.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade, o lado mais escuro da Modernidade. Traducción de Marco Oliveira. **RBCS**, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017. Disponible en: <https://doi.org/10.17666/329402/2017>. Acceso en: 21 sept. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUET, Ramon (ed.). **El giro decolonial**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 93-126.

QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes**. Buenos Aires: CLACSO; Lima: UNMSM, 2020.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad de poder. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUET, Ramon (ed.). **El giro decolonial**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 47-62.

LAS ÚLTIMAS UTOPIÁS ANDINAS EN *HISTORIA DEL CUZCO REPUBLICANO*, DE JOSÉ TAMAYO HERRERA

Mario Mejía Huamán

Vamos a centrar nuestra exposición en dos utopías, de cuatro surgidas en el imaginario popular del Mundo Andino en los últimos cincuenta años, presentadas por José Tamayo Herrera, en su obra *Historia Social del Cuzco Republicano*.

Entre ellas, presentaremos, la utopía de la Reforma Agraria cusqueña, promovida por los “arrendires” en el valle de La Convención del departamento del Cusco, antes de la Ley n.º 17716 otorgada por el Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada el 24 de junio de 1969 (CORTE SUPREMA DE JUSTICIA, 1960), y la utopía “Inkarri” o de la reivindicación del indígena, surgida en el Mundo Andino.

UTOPIA DE LA REFORMA AGRARIA ¡CUZCO, TIERRA O MUERTE!

En *Historia del Cusco Republicano*, José Tamayo Herrera escribe

Ningún poder contestatario es posible sin masas y sin una economía que financie su acción en forma más o menos permanente; por eso los fenómenos clave para la génesis de la rebelión campesina son el demográfico y el económico (Tamayo Herrera, 1981, p. 192).

Lo que complementa con el análisis de Hugo Neira, quien afirma que

La Migración masiva de los campesinos serranos a provincia de La Convención y al valle de Lares, entre 1945 y 1956, se realizó gracias al saneamiento

de los valles subtropicales con DDT, después de la Segunda Guerra Mundial; entonces, la población de la zona creció de 27, 243 habitantes en 1940, a 66,394 en 1961 (Neira, 1988, p. 83 *apud* Tamayo Herrera, 1981, p. 194).¹

La nueva ola migratoria a partir del 1945 empieza a sembrar febrilmente el café y refleja una nueva actitud, pues como decía Neira: “La rebeldía de la migración, preludia la rebeldía posterior del sindicato” (Neira, 1968, p. 83). La importancia del café como generador de los recursos y acelerador de las contradicciones está probada. Fioravanti escribe: “La diferencia social campesina en arrendires,² allegados, sub allegados y habilitados es una consecuencia directa de la siembra del café” (Tamayo Herrera, 1981, p. 193).

Figura 1 – Pirámide Social de Tamayo



Fuente: Elaboración del autor a partir de Tamayo Herrera (1981).

Neira (1968) anota que los problemas sociales de La Convención van a surgir de (a) la coyuntura económica; y (b) de los altos precios del café para la sed de lucro de los hacendados y *arrendires* y la ambición de los hacendados por apoderarse de las mejoras, cuando se haya cumplido el plazo del arrendamiento y sea expulsado el *arrend*

1 DDT para Dicloro Dicloro-Difenil-Tricloroetano.

2 *Arrendire*: peruanismo que proviene de la palabra castellana “arrendatario”.

dire. El café y su alto precio internacional a partir de 1950 proporcionan al arrendire la base económica para financiar:

- su poder contestatario;
- los honorarios de los abogados;
- los gastos de movilización; y
- la propaganda.

Sobre esta base *económica-demográfica*, era imposible, a fines de la década del 1950, comparar la renta de un arrendire mediano de la selva con la de un colono, de una hacienda serrana del Cusco. La combinación de las acciones de estos elementos es la que explica la génesis y la realización de la rebelión campesina, atribuida y personalizada en un mito político importante: Hugo Blanco (1972, p. 195). Sobre las ansias de liberarse de las opresivas “condiciones” de los hacendados, quienes a su vez querían absorber las mejoras, trabajan los actores principales de la rebelión: (1) los dirigentes sindicales urbanos de la Federación de Trabajadores del Cusco (FTC); (2) los abogados izquierdistas que los asesoran; (3) los estudiantes revolucionarios que se “ruralizan”³ para cumplir mejor su tarea política; y (4) los auténticos y espontáneos dirigentes campesinos del valle (Blanco, 1972, p. 194).

El historiador qosqoruna⁴ divide la rebelión campesina en tres etapas: 1. De la germinación (1956-1959); 2. Del incendio (1960-1963); y 3. La del ocaso (1964) (Tamayo Herrera, 1981).

Primera etapa: la germinación

Desde 1956 la situación era tensa, especialmente entre hacendados, arrendires y allegados. Según Tamayo Herrera (1981) la “manifestación violenta de esta lucha fue el asesinato del hacendado Alberto Duque, el 28 de agosto de 1956, en la hacienda San Pedro. [...] esto no fue un crimen común sino el estallido de la tensión acumulada” (Tamayo Herrera, 1981, p. 195). Duque había iniciado juicio

3 *Ruralizar*: peruanismo que significa dejar la ciudad para vivir en la zona rural.

4 Natural del Cusco.

de desahucio y denuncias penales contra los campesinos (Blanco, 1972, p. 195).

En la declaración de Rolando Rojas Rojas (nieto de un campesino encarcelado por participar en la lucha por la reforma) podemos leer: “posteriormente, la reforma agraria del general Juan Velasco Alvarado profundizó el proceso, incluyendo las áreas que no habían sido afectadas por los sindicatos campesinos” (Rojas Rojas, 2019, p. 206).

En los años siguientes, se reorganizaron los sindicatos formados antes del 1950. Lo cierto es que, durante 1957 y 1958, se presentan numerosos pliegos de reclamo pidiendo la rebaja de las “condiciones” y mejoramiento de la situación de trabajo; el derecho de venta libre de los productos (principalmente del café); y el pago por las mejoras ante las autoridades laborales del Cusco (Tamayo Herrera, 1981).

Para Tamayo Herrera, “como lo comprueban las fechas, este proceso inicial de germinación y descontento campesino es local, cusqueño, autónomo y anterior a la Revolución Cubana” (Tamayo Herrera, 1981, p. 196). Pero no se puede negar que la tensión existente tuviera sus causas en el clima psicológico de expectativa, creada por la Reforma Agraria Boliviana de 1953.

La etapa de germinación culmina con la realización del Primer Congreso de Campesino del Valle, y la fundación de la Federación Provincial de Campesinos de La Convención (FPCC) (del 5 al 10 de diciembre de 1958), con 15 sindicatos. La dirección de este organismo estaba en manos de los sindicalistas de la FTC, es decir, en manos del PC cusqueño (Fioravanti, 1976, p. 150-151).

Escribe Tamayo Herrera (1981) que por la época ocurrieron dos hechos casuales que resultarán después muy importantes. Calvo organiza en 1959 un paro en apoyo a los textiles de Maranganí y durante su realización Hugo Blanco y Agustín Mamani son apresados, bajo la acusación de haber roto el parabrisas de un patrullero en la puerta de la Estación de San Pedro en Cusco. Este suceso llevó a la cárcel a Hugo Blanco.

Paralelamente, por los mismos meses el hacendado Alfredo Romainville, copropietario de la hacienda *Huadquiña* y dueño de *Santa Rosa*, había sido acusado de haber dado muerte a Martín Villavicen-

cio, y aconsejado por sus abogados inició acción penal contra sus acusadores: los arrendires de Chaupimayo (sector de la hacienda Santa Rosa). Los dirigentes del sindicato de campesinos, Fortunato Vargas y Andrés Gonzales, se encontraban también presos en la cárcel. La casualidad los juntó con Hugo Blanco, de tal suerte que este descubrió en la cárcel una posibilidad revolucionaria (Tamayo Herrera, 1981).

Segunda Etapa: “Período de incendio” (1960-1964)

El historiador qosqoruna afirma que el papel de la prensa o de la publicidad fueron importantes. En tal sentido escribe: “[...] que no era desdeñable la información del diario de la mañana ‘El Sol’, único periódico que circulaba en las provincias, particularmente en La Convención” (Tamayo Herrera, 1981). Según Tamayo Herrera, el diario pertenecía a Juan Pardo, gran terrateniente costeño, pero que extrañamente hace juego a la rebelión campesina de la Convención:

Descubierta o montada así la metodología durante el propio proceso de la acción: huelga, mítines, sindicalización acelerada, huelgas de hambre y guerra psicológica, con una adecuada satanización; todo estaba listo para que se produjera el incendio (Tamayo Herrera, 1981, p. 202).

Ahora bien, la pregunta es: ¿Fue Hugo Blanco el creador o aplicador de esta metodología moderna y activa, para encauzar la latente rebeldía campesina y lanzarla a la acción directa? El gran mérito de Blanco sería el haber sido el técnico suficientemente creativo para aplicar en el curso de la lucha la metodología apropiada para el caso de La Convención.

Los pliegos de reclamos presentados en 1957 y 1958 no habían sido atendidos hasta mayo de 1960 –lo que dio ocasión– a una huelga campesina. El 4 de mayo de 1960, los arrendires y allegados de *Phaqchaq Grande* (hacienda de Tristán) se declaran en huelga. Inmediatamente le siguieron los de *Chan Chamayo* el 6 de mayo, en el valle de Lares y los de *Chaupimayo* (Hacienda de Santa Rosa de Alfredo Romainville) (Tamayo Herrera, 1981).

La huelga es escalonada y al principio temporal, con la que se inicia la ruptura del sistema imperante. En ese momento de iniciación de la huelga, la acción de los sindicalistas campesinos del valle parece autónoma (Blanco estaba entonces preso en la cárcel del Cuzco y solo saldría a mediados de julio, después de una dramática huelga de hambre en la que también participaron sus hermanos).⁵

La presencia esporádica de los dirigentes sindicales de la FTC y de sus abogados asesores sufre un gran cambio, estos se establecen en el valle y esta permanencia le dará a la lucha un rasgo totalmente diferente (Tamayo Herrera, 1981, p. 203).

Entonces, a partir de julio de 1960, con el triunfo de la Revolución Cubana, los marxistas cusqueños de todas las tendencias aceptan a Fidel Castro como un ídolo y la Reforma Agraria cubana se convierte en un ejemplo y acicate para la lucha de los sindicalistas y arrendires.

Tamayo Herrera comenta que la devoción por Fidel se acentúa, desde mayo de 1961, con la invasión de Playa Girón y la confesión de Fidel de su fe marxista-leninista. Entonces Fidel y el Che se considerarán estrellas de la izquierda latinoamericana. Los Andes serían una nueva y gigante *Sierra Maestra*. Bajo el influjo de la Revolución Cubana, obreros, estudiantes y campesinos se integraron con una nueva pasión a los cuadros que forjarán la rebelión campesina (Tamayo Herrera, 1981, p. 204).

El 30 de noviembre de 1960, se llevó a cabo el primer gran paro campesino en La Convención, con la ocupación de Quillabamba por 48 horas; los campesinos de Huadquiña, Chanchamayo y Caupimayo se apoderaron de la capital convenciana y obligaron a una paralización total, con mítines, bloqueo de caminos y hostigamiento a la población urbana (Tamayo Herrera, 1981, p. 204).

Los campesinos pidieron la derogatoria de la Resolución Ministerial del 7 de noviembre de 1957, que prohibía la sindicalización en las haciendas del valle; y el corte de los juicios de desahucio iniciados por

5 Las informaciones no referenciadas sobre el movimiento a favor de la reforma agraria, también conocida como Confederación Campesina del Perú, de la cual Hugo Blanco Galdós (1934-2023) era el líder, proceden de investigaciones personales y de las memorias de Mario Mejías Huamán, que fue amigo personal de Blanco (Nota de los organizadores).

los hacendados. Todo el mes de diciembre de 1960 es de extrema tensión en el valle. Los pobladores urbanos de Quillabamba agrupados en un comité pidieron la destitución del prefecto del Cusco, por haberlos entregado sin protección policial en manos de los huelguistas, además le responsabilizaron por el paro. Entonces, la ciudad y campo, desde la primera jornada, se muestran como adversarios en pugna (Saravia; Wiese, 2012). El testimonio de un empleado de Huadquiña nos dará ciertas luces:

El músico y comunicador Leo Casas nació en Mollapata, en la provincia de Anta (Cusco), y vivió durante varios años de su infancia en la hacienda Huadquiña, de Alfredo Romainville. Su testimonio es sorprendente: “La hacienda era tan grande que, cuando la hija mayor de Romainville se casó con un capitán de Caballería del Ejército de Cusco, se demoraron un mes en recorrer una cuarta parte de los linderos. El capitán regresó con las nalgas llastadas de tanto montar a caballo.” La hacienda producía azúcar y aguardiente. Estaba en la cabeza del valle de La Convención, abarcaba tierras de la provincia de Anta y llegaba al departamento de Apurímac (Saravia; Wiese, 2012).

Continúa Leo Casas con su informe:

Alfredo Romainville era un hombre enorme y muy corpulento: medía más de 2 metros. Su presencia daba pánico. No podía montar cualquier caballo, así que compró una mula enorme, cruce de yegua traída de la Argentina con el burro más grande de la costa. El gamonal salía todas las mañanas, montado en ella a inspeccionar el trabajo (Saravia; Wiese, 2012).

Podemos leer la siguiente declaración de Rolando Rojas Rojas, que con el título de esta fue la realidad del campesino, dice:

Alfredo Romainville castigó cruelmente a la campesina Juana Oré, porque se demoró en la palla (recolección-cosecha) de coca, triturándole las manos, por lo que poco después tuvieron que amputárselas.

El periódico “El Sol del Cusco” publicó en 1962 las fotografías de la mujer mostrando sus muñones, así como de otros campesinos castigados con amputaciones. A Cosme Huamán Aguirre, Romainville lo golpeo terriblemente por llegar tarde a cumplir las condiciones y lo arrojó a un barranco. Una de sus piernas se fracturó y tuvo que ser amputada.

A Justino Oviedo Sulca, un niño de 12 años, por no igualar a los adultos en el trabajo, lo azotó en la cara y le reventó un ojo. La esposa de Duque Cesárea Matasoglio castigó cruelmente a Rosa Valdez Andrade y su hermana por haberles negado el saludo. Las víctimas fueron encerradas en su choza, a las que humearon con azufre, lo que provocó la ceguera de ambas. Estas noticias difundidas por los dirigentes campesinos de la hacienda Huadquina conmocionaron a la opinión pública de todo el país. Otros casos de violencia contra los campesinos fueron exhibidos en la universidad San Antonio de Abad del Cusco para sensibilizar a los estudiantes y movilizar el apoyo a Hugo Blanco (Rojas [s.d.] *apud* Tamayo Herrera, 1981, p. 206)

Hugo Blanco participó en el comité del paro de Quillabamba en diciembre de 1960. Luego los campesinos nombraron a Blanco Secretario de Prensa y Propaganda de la Federación. “Inmediatamente [...] se inicia una campaña de propaganda mediante el diario ‘El Sol’, contra Romainville y otros hacendados [...] satanizándose a Romainville como el monstruo de La Convención” (Blanco, 1972, p. 205).

El 20 de agosto de 1961, representantes de veinte sindicatos habían suscrito la “Declaración de Mándor”. Los acuerdos habían sido por no contestar ningún juicio de desahucio iniciado por los hacendados; no prestarles más servicios de “condición”; e iniciar la sindicalización masiva del valle (Blanco, 1972).

Del 20 de agosto de 1961 a diciembre del mismo año, los dirigentes sindicales campesinos del valle, asesorados por Pacheco desde Quillabamba y por Blanco desde Sullucuyoq, habían iniciado la sindicalización. El incremento fue de 500%. En cuatro meses se había organizado sindicatos en todas las haciendas. Los dirigentes se reunían en asamblea todos los sábados, en el local de la Federación en Quillabamba (Blanco, 1972, p. 206).

Por su parte, los sindicalistas urbanos de la Federación de Trabajadores del Cusco (PC), el 25 de febrero de 1961, con las firmas de Enrique Miota, Emiliano Huamantica y Nicolás Paredes convocaron a la *Primera Convención Departamental de Campesinos del Cusco*, de la cual nacería el 19 de marzo la *Federación Departamental de Campesinos del Cusco* (FDCC) (Blanco, 1972).

Un año antes, el 28 de junio de 1960, la Federación de Trabajadores del Cusco había presentado un memorándum al delegado del Ministerio de Trabajo, pidiendo una ley que regulara todos los aspectos del contrato de arrendamiento en La Convención y Lares y liberara al arrendatario del “primitivo sistema de explotación”. Pedía asimismo el estudio de una ley de Reforma Agraria como solución de fondo (Blanco, 1972, p. 206).

A fines de 1961 los campesinos de Chaupimayo enjuiciados por Alfredo Romainville y presos en la Cárcel de la Almudena habían entrado en huelga de hambre el 27 de noviembre. *Fue una huelga de hambre, tenaz, dramática, publicitada estridentemente por el diario “El Sol”*. Los presos pedían su libertad, y la FCC y Lares habían decretado en Quillabamba una huelga de apoyo que paralizó otra vez el valle. Ya moribundos los huelguistas habían sido liberados a partir del 5 de diciembre de 1961 (Blanco, 1972).

La lucha entre los sindicalistas de la Federación convenciana y la autoridad había logrado doblegar al Poder Judicial, quien se vio obligado a liberar a los presos sin poder culminar el juicio. “La mano de Blanco se percibió en la orquestación de la publicidad de este ejemplo de guerra psicológica” (Blanco, 1972, p. 206-207).

Hasta mayo de 1962, el movimiento campesino de La Convención no había impactado en la opinión pública nacional, pues se había tomado como un problema local, cusqueño. El asalto al Banco de Crédito por la “Banda Roja” en abril de 1962 despertó violentamente al gobierno de Prado. Los trotskistas por fin tocaban sus intereses cercanos.

A fines de abril de 1962, Germán Alatrística Bustamante, periodista residente en el Cusco y Corresponsal del diario *La Prensa* de Lima, a raíz de la captura de los miembros de la “Banda Roja” en el Cusco (2 de mayo 1962), y después de haber entrevistado a un sindicalista,

denunció que existían guerrilleros en Chaupimayo. Entonces Hugo Blanco fue considerado el Fidel Castro peruano⁶.

El Perú descubrió estupefacto la rebelión campesina cusqueña y la figura de Blanco había adquirido de pronto los matices de la leyenda, con esta increíble promoción publicitaria; Blanco resultó opacando sin quererlo a los otros luchadores del valle (Blanco, 1972, p. 207). Posteriormente Blanco fue elegido Secretario General de FCC y L, pero un buen número de sindicatos no aceptaron la elección.

A raíz de su promoción publicitaria por *La Prensa* y de la persecución a los asaltantes del Banco de Crédito, Blanco se ve obligado a refugiarse en Chaupimayo y a llevar una vida semiclandestina. Manuel Prado Ugarteche, antes de su derrocamiento y ante la situación surgida en los valles del Cusco, había promulgado, el 24 de abril de 1962, un Decreto Ley⁷, aboliendo el pago de la tierra en trabajo, y todos los mecanismos de reciprocidad equivalentes a la servidumbre (Pásara, 1978, p.32).

Este proyecto de Decreto Ley originalmente había sido preparado por los propios sindicalistas de la FTC, por Carlos Ferdinan Cuadros. Luego, el día 15 de octubre, en un gran mitin en la Plaza de Quillabamba, 12.000 campesinos aplauden delirantes a Luis de la Puente Uceda. El 16, en Sullucuyoc, Hugo Blanco y La Puente Uceda se entrevistan para tratar de unificar a la izquierda (Cuadros, 1964).

Tercera etapa: El ocaso

Solo un mes después, Blanco confiesa, ante la presencia de la fuerza represiva, haberse visto obligado a iniciar la lucha armada. “Había que elegir entre dejarse aplasta en frío o caer combatiendo. Optamos por lo segundo” (Blanco, 1972, p. 67).

El martes 13 de noviembre de 1962, Blanco ataca el puesto de Pucyura y muere el guardia Hermán Briceño Minauro. El Primer cho-

6 La información periodística citada proviene del periódico físico de la colección personal del autor (Nota de los organizadores).

7 Decreto ley 14238, disponible en <https://peru.justia.com/federales/decretos-leyes/14238-nov-16-1962/gdoc/?form=MG0AV3>. (Nota de los organizadores).

que armado sacude al Cusco y al país; el 18 de diciembre de 1962 Blanco ataca en Mach'aqwayniyoq, dando muerte a dos policías:

El 24 de diciembre de 1962, la primera Navidad trágica; hay choque entre la Guardia Civil y una masa de 800 campesinos que atacan a la policía que retornaba a Chaullay, procedente de Paltaybamba. Cuarenta campesinos mueren en el puente Chaullay, cayendo muchos cadáveres al río y perdiéndose en él. La rebelión convenciana tiene un trágico epílogo (Tamayo Herrera, 1981, p. 210-211).

La rebelión convenciana tiene un trágico epílogo. Asustando los arrendires se repliegan y Blanco vive a escondidas y enfermo hasta el 30 de mayo de 1963, en que es apresado en *Chaupimayo B* cerca a Quillabamba (Tamayo Herrera, 1981).

En seis años los arrendires y allegados han logrado su objetivo, cancelar las prestaciones de trabajo y quedar de hecho como dueños de sus parcelas. Una Reforma Agraria desde abajo se ha consumado dramáticamente, sin ley alguna que la ampare y totalmente al margen del Estado. Una huelga indefinida no solo ha liberado a los campesinos, sino que ha debilitado y empobrecido a los hacendados del valle que se hallan vencidos.

Los arrendires, campesinos paradójicamente revolucionarios y enriquecidos con el café, han sido los grandes protagonistas, ayudados por los sindicalistas del PC, y por los estudiantes ruralizados como Blanco, los abogados izquierdistas para combatir paralelamente mediante el método legal, y a todos los cuales han dejado solos, después de haber conseguido sus objetivos. Tamayo concluye:

Al final los arrendires, quizás sin que Blanco lo sospechara, terminaron por utilizarlo... Después lo abandonaron. Ellos aprovecharon el botín económico, pero Blanco fue el único que sacó de la Convención un dividendo político: La aureola de su leyenda que tanto le ha servido para constituirse en el líder carismático de izquierda (Tamayo Herrera, 1981, p. 213).

El 5 de enero de 1963, una gran redada política de los dirigentes paraliza a la izquierda cusqueña y debilita el movimiento, por lo menos por seis meses, confiesa Urbano López, pero la Campaña política electoral de entonces reaviva el interés por la Reforma Agraria (Tamayo Herrera, 1981).

Las promesas de Belaunde y las expectativas que creó su gobierno, junto con el retorno de las libertades democráticas, crean el aflojamiento necesario para que las masas vuelvan a actuar, esta vez, en la sierra cusqueña. Exigen mejores condiciones de trabajo, invaden las haciendas, las tierras de la comunidad y se invaden mutuamente.

Nuevamente la FTC, FDCC y FUC trabajan sin distinción de posiciones ideológicas. Las autoridades laborales y judiciales son impotentes cada vez que los hacendados y campesinos van a resolver sus problemas en el local de la FDCC en la calle Recoleta. Quillabamba es nuevamente paralizada por los campesinos, entre el 20 y 22 de diciembre [...] Los vecinos de la ciudad de Quillabamba enfrentan a los campesinos, los expulsan de la ciudad y asaltan la oficina de su abogado asesor. El 24 diciembre de 1963 los campesinos de Mollebamba atacan la hacienda y son repelidos con metrallata; el saldo es de 7 muertos y más de 20 heridos.

La solicitud del hacendado ante el pedido de garantías a la Guardia Civil había sido respondida por escrito, de defenderse con lo que tuvieran a mano. A consecuencia de este hecho en Lima cae el gabinete ministerial del primer ministro Oscar Trelles, quien es censurado por la coalición APRA-UNO (Tamayo Herrera, 1981, p. 216).

Por primera vez los hacendados y campesinos tienen un enfrentamiento directo; hubo otras rebeliones y choques con el saldo de campesinos muertos.

Antes de concluir transcribimos las palabras de Blanco:

En el cusco, por siglos, el indio había caminado agachado... con su poncho y su quechua susurrando. Temeroso del "misti" que era dueño de la ciudad; el mitin ponía al indio encima del monstruo... olor a coca y quechua saturando el ambiente. Quechua voz en cuello, quechua rugiente, amenazan-

te, destapando los siglos de opresión. Balcones y puertas de los poderosos cerrándose con miedo ante el paso multitudinario, agresivo e insultante” de los indígenas (Blanco, 1972, p. 38).

Tamayo Herrera explica la causa de la rebelión como sigue:

- La subida del precio del café.
- Las haciendas cusqueñas explotaban la tierra con un retraso medieval.
- El éxito de la Revolución Cubana despierta entusiasmo por Fidel Castro y la propaganda llega a la sierra andina mediante las radios y los transistores.
- Los hacendados ya no tenían el poder anterior.
- Nosotros añadimos que los terratenientes, dada su ambición desmedida de recuperar sus tierras una vez cumplido el alquiler del monte, con las mejoras realizadas por los *arrendires*, a lo que hay sumar el maltrato inhumano de los hacendados a sus trabajadores, fueron la antítesis para que estos perdieran sus tierras.
- Debemos considerar también que existen utopías realizables pero que estas no son fruto del azar, sino de la lucha organizada de las gentes.

LA UTOPIA *INKARRI* Y UTOPIA DEL INDIGENISMO

El término “Inkarri” fue acuñado de los términos *inka* y *rey* por los intelectuales mestizos del Perú. En todo caso el relato tendría el nombre de *INKARI* y no de *INKARRI* dado que en quechua no existe la “rr”, sino la “r” como cuando se dice en ruso: “radio”.

La utopía “*Inkarri*”

Esta utopía ha tomado cuerpo a partir de los años 1950 del siglo pasado, sustentado en una serie de relatos subsistentes en el imagi-

nario popular del Perú, Ecuador y Bolivia, inspirado en la ejecución del *Inca Ataw Wallpa*.⁸ *Ave honorable, ave noble. Ave Fénix.*

Según la utopía Inkari, de la cultura Quíchua, el último gobernante del *Tawantinsuyo* había sido decapitado, y sus extremidades seccionadas y enviadas a distintos lugares, para ser exhibidas en lugares de tránsito intenso, como signo de advertencia contra las insurrecciones y como prueba de dominio invasor.

Figura 2 - Dibujo que representa la degollación Inca *Ataw Wallpa*



Fuente: Guamán Poma de Ayala, 1966, p. 24.

Origen de Inkari

Pensamos que fueron los sacerdotes de la “Compañía de Jesús” quienes teatralizaron el relato.

- Dado que el cultivo del teatro es parte importante del currículo educativo de los jesuitas.
- Por otro lado, es posible que la intención haya sido mantener viva en la memoria de los indígenas el espíritu de resistencia al invasor. No por nada, los jesuitas fueron expulsados de to-

8 *Ataw Wallpa. Ave honorable, ave noble. Ave Fénix.*

dos los dominios del rey Carlos III, en 1767 (por sus ideas independentistas y por la codicia de sus bienes económicos).

El mito *inkari* como utopía de la reconquista inca

Por los años 1950 y 1970 del siglo pasado, investigadores sociales de distintas áreas (Arguedas, 1956; Ossio Acuña, 1973; Bourricaud, 1956 *et al*) han hallado que el relato se encuentra vivo en el imaginario popular, especialmente de los indígenas, hoy denominados “campesinos” en el Perú.

- “La degollación del inca” se presenta a manera de teatro al aire libre, en la fiesta principal del pueblo. Jóvenes disfrazados de españoles persiguen al inca y su séquito en la plaza pública y en calles aledañas.
- Los jóvenes, disfrazados de españoles, montados en hermosos corceles, simulan un combate con los incas; al entrar la noche el inca es aprehendido y ejecutado.
- En Maras⁹, lugar donde se encuentra Moray y las salineras que llevan su nombre, la representación se realiza como parte de la fiesta religiosa de San Francisco de Asís, el 4 de octubre.
- En Maras, el inca es perseguido apresado y subido al prosceño, donde se le lee la sentencia y se le ejecuta.
- El nombre de la representación, en Maras, se conoce como “*inka wit’uy*”: decapitación del *inka*. *Wit’uy* es un término quechua que hace referencia al corte de árboles (de tallo grueso).

Pero, en Maras, la población no tiene la menor idea de qué es “*Inkari*” (Ossio Acuña, 1973).

La ceremonia en Maras concluye cuando los verdugos echan al público agua teñida de rojo, cual si fuera la sangre del *inka*.

⁹ Para una mejor visión de la fiesta, véase: <https://www.tvperu.gob.pe/videos/costumbres/maras-cusco-el-poder-de-la-historia-cap2> (Nota de los organizadores).

Visión académica del mito

La creencia popular es que el Inka Rey (inkari), para diferenciar del Rey de España, resucitaría en un futuro no muy lejano, de tal suerte que el pueblo inca echaría al mar a los invasores y la cultura andina volvería a florecer como en los tiempos del *Inka Pachakuteq*. Este mito popular fue elevado a nivel de utopía por renombrados académicos de la época. Así, son bastante elocuentes los títulos de los libros: *Nacimiento de una Utopía: muerte y resurrección de los incas*, de Manuel Burga (2005), y *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*, de Alberto Flores Galindo (1987).

Interpretación basada en los datos de Pásara (1978):

- Para el suscrito, el relato efectivamente existe, en varios lugares de América, y a partir de los años 1950 del siglo pasado, ha sido transformado en utopía.
- El dictador General Juan Velazco Alvarado inicia el 3 de octubre de 1968, y a los seis días expulsa del Perú a la Compañía Norteamericana Petroleum Company y, entre otros hechos, dio el Decreto Ley de Reforma Agraria n.º 17716 del 24 de junio de 1969. A partir de esta Ley el agricultor y ganadero de la sierra no será más llamado indígena, sino campesino.
- La Ley de la Reforma Agraria n.º 17716 es “Oficial” porque la anterior reforma agraria fue la que se llevó a cabo en los valles de La Convención en el Cusco. Esta, efectivamente, fue el cumplimiento de una utopía, ya que eliminó a los hacendados, explotadores inhumanos y devolvió la tierra a sus originales dueños, a los indígenas, ahora campesinos. Es importante señalar que la Fuerza Armada del Perú, encabezada por el General Juan Velazco Alvarado, ante los problemas incontrolables de los indígenas en torno a la exigencia de la Reforma Agraria del Perú, el surgimiento de los grupos guerrilleros quienes buscaban la justicia ante los problemas sociales de desigualdad y explotación y ante el abuso de *International Petroleum Company* (IPC) que, entre otros atropellos, no pagaba los impuestos pactados al Estado Peruano, tomó la decisión de dar un golpe de Estado y acabar con estos y otros problemas sociales.

Esta Reforma Agraria fue legal y afectó a todo el país y, por supuesto, formalizó la Reforma Agraria promovida por los “arrendires cafetaleros” del Valle de La Convención del Cusco.

Velasco Alvarado, entre otras cosas, sostuvo: “el patrón no comerá más de tu hambre”; y “la tierra es del indígena toda vez que los invasores no han venido de España con la tierra bajo el brazo” (Rojas Rojas, 2019, p. 206). Dicha ley devolvió la autoestima y el orgullo a los descendientes de los incas. Y como toda transformación y revolución necesita de héroes, símbolos e himnos, el mito *inkari* fue tomado como el cumplimiento de una utopía. La utopía del poder inca, del poder nacional, del poder andino.

Debemos señalar de paso algo que la expulsión de la empresa petrolera abrió relaciones culturales y comerciales con la Unión Soviética, lo que dio lugar a que en el Perú pudieran circular libremente entre los intelectuales la ideología *marxista-leninista* y, luego, *la marxista-leninista-maoísta*. Finalmente, se incubó la ideología *marxista leninista-maoísta-camarada Gonzalo*.

Como pensamos, hoy en su sano juicio, nadie podría esperar el retorno del Perú y los Andes a la época incaica, dado que ni para los indígenas, hoy, el tiempo es cíclico como piensa Mircea Eliade. Como mencionamos, fueron algunos intelectuales mestizos quienes dieron “carta de ciudadanía” al mito “*inkari*” como la utopía del “retorno” o “*pachakuti*” para los Andes, bajo el supuesto de que cada 500 años se daba un “*pachakuti*”, un retorno de los Andes a épocas pasadas.

Sin embargo, la utopía que surgió de la creencia, de la resurrección del inca, ha concluido; en todo caso, solo queda la representación teatral. Pero, entre los años 1950 al 1970 del siglo pasado, esta utopía fue como una nueva goma de mascar motivadora y placentera para muchos intelectuales mestizos¹⁰ principalmente del Perú y también despertó mucho entusiasmo y esperanza en los indígenas, lo que elevó su autoestima y valoración personal y social.

Retornando a nuestro tema, José Tamayo Herrera escribe en su libro *Regionalización e Identidad Nacional ¿Mito o Realidad? ¿Utopía o esperanza?*; “Pareciera, [...] por lo que he leído en un artículo

10 Véase : Arguedas, 1956; Ossio Acuña, 1973; Bourricaud, 1956 et alii

reciente de Hugo Neira, que el interesante tema de Utopía Andina resulta siendo un objeto importado atractivo y sugestivo como un perfume de París o un modelo de Dior” (Tamayo Herrera, 1988, p. 150).

Tamayo Herrera critica la tesis de Alberto Flores Galindo, para quien en el tema de incaísmo no se trata de un simple discurso histórico, sino, veladamente o no, encierra un discurso político y una propuesta distinta sobre la identidad nacional futura en construcción.

Tamayo Herrera se pregunta:

[...] ¿si es el “incario y el incaísmo” el recuerdo utópico de un “imperio super benefactor”, pleno de dulcedumbre, manso como un corderito andino, absolutamente igualitario, lo mismo que el paraíso cristiano o musulmán, teñido de continuas bondades y maravillas, pleno de justicia, solidaridad e igualdad? ¿Es percibido así por los indios actuales de carne y hueso de todo el Perú? [...] ¿Está comprobado por trabajos de campo de carácter antropológico o etnológico reciente y científicos? ¿Este deseo de retorno al Estado Inca? (Tamayo Herrera, 1988, p. 151-152)

¿El mito de Incarri descubierto primero en Puno por Bandelier, luego en Qéro, por Núñez del Prado, por Arguedas en Puquio después, por Roel Pineda en otros lugares, permite extrapolar su vivencia concreta a todo el Perú Andino? Cómo ya tocamos el reino de lo irracional y lo imaginario (Tamayo Herrera, 1988, p. 151-152).

¿Los incas Yupanquis¹¹ que hacían tambores de la piel de sus enemigos aceptarían, en caso de revivir por un acto mágico, que su Imperio dominador y fuerte era un paraíso donde no existían descontentos? ¿Cómo entender entonces que los wankas, kañaris y aún yunkas sintieran la conquista como una liberación de la dura opresión cusqueña? (Tamayo Herrera, 1988, p. 152).

11 *Yupanki*: honorable.

Después de haber realizado una encuesta en la Universidad de Lima y en la Universidad de Puno, Tamayo Herrera se ratifica en afirmar y preguntarse:

¿No será entonces que el mito de incaísmo es más bien un *mito mestizo, blanco*, hasta *criollo*, resultado de la enseñanza que fluye de los textos de historiadores indigenistas que, como Valcárcel y Atilio Sivirichi, hicieron la apología de los Incas, hace cincuenta años, y que los demás autores de textos de hoy repiten sin cotejarlos con las investigaciones recientes? (Tamayo Herrera 1988, p. 151-152).

¿En caso de que todos, indios, mistis, cholos, criollos, compartan una misma imagen del Incario, no será este más bien un lazo de unión, de imágenes analógicas compartidas, que un motivo de disgregación, de lucha étnica; de encuentro, antes que el anuncio de un *pachacuti*¹² que arroje a los mistis al mar? (Tamayo Herrera, 1988).

¿La UTOPIA ANDINA se prolonga acaso hoy en el “estado de nueva democracia” postulado por el Partido Comunista del Perú, Sendero Luminoso? ¿La búsqueda del Inca culminará con la coronación real del nuevo monarca ideológico, el también mítico, mesiánico y casi imaginario “*camarada Gonzalo*”, que no está en ninguna parte, pero que vive en la imaginación de todos los indios del Perú¹³, ansiosos de barrer con los mistis al mar y dar pábulo a una guerra étnica, con la desaparición del mestizo, como en el mito de sayón del señor de Huanca, en las alturas del Valle Sagrado de ellos Incas? (Tamayo Herrera, 1988, p. 154).

¿No será que estos historiadores costeños están tomando a broma cosas muy serias que a nosotros los andinos nos comprometen dramáticamente? Luego de estas observaciones, José Tamayo Herrera propone el cultivo de una utopía sincrética.

Nosotros pensamos que los indígenas o campesinos saben poco o nada del “*camarada Gonzalo*” o “Sendero Lumino”.

12 *Pachakuti*: Un.

13 Nosotros pensamos que los indígenas o campesinos saben poco o nada del “*camarada Gonzalo*” o “Sendero Luminoso”.

La utopía sincrética

Tamayo Herrera (1988) considera que existieron tres posiciones de los “mistis” cusqueños, creadores del indigenismo:

- De los que acusaban a la raza y a la cultura indígena degradada, primitiva, viciosa, alcohólica, coquera y casi irredimible y proponían para salvarla su cruzamiento sexual con razas europeas, para mejorar el genotipo y el fenotipo demográfico, con lo que ellos creían salvar la situación indígena.
- Los que defendían la pureza de la raza y la cultura indígena y su excelencia, exaltaban sus virtudes y su capacidad creadora, defendiendo una resurrección de la RAZA (así con mayúscula) (influencia del positivismo) y abominaban todo intento de mestizaje por considerarlo negativo, sosteniendo que los indios eran la mayoría predominante en el Perú de 1920. “*El Perú es indio*” repetía una y otra vez el viejo patriarca de la etnohistoria y del incaísmo, don Luís E. Valcárcel, en su libro *Tempestad en los Andes* y en variados artículos.

Los que sostenían que lo fundamental para el cambio del indio no era su raza, sino su cultura (ellos lo llamaban su espíritu), porque el indio para salvarse debería incorporar la tecnología de Occidente y transformarse en un *Nuevo Indio*, renovado, defendiendo lo positivo de la aculturación.

El defensor de esta teoría fue José Uriel García en su célebre libro *El Nuevo Indio*. Sostenía el historiador: “*Lo incaico ha muerto solo sobrevive lo indiano*” (contra Valcárcel). Estas teorías o predicciones se produjeron hace más de medio siglo cuando no se vislumbraba la migración a la costa, a Lima, la proliferación de vías de comunicación, escuelas, televisión, el impacto de los medios de comunicación de masas, el voto de los analfabetos, la politización de la masa campesina por los partidos “políticos” (Tamayo Herrera, 1988, p. 156).

Para Tamayo Herrera (1988), la tesis de Alberto Flores Galindo *Buscando un inca* no es aceptable. Necesitamos una utopía que sustentándose en el pasado esté abierta al futuro para de esta manera repensar el socialismo en el Perú.

Tamayo Herrera afirma: Lo criticable es que el autor se basa en su doctrina, el socialismo marxista, que está bien, pero la mayoría del Perú no comparte este pensamiento, sobre todo los capitalistas y sería un poco difícil de aplicar y hacer realidad esto. Entonces tendríamos que cambiar todo el sistema del Perú. “*Hoy sesenta años después, nadie, ni siquiera un genetista despistado defendería... el retorno al incario*” (Tamayo Herrera, 1988, p. 156).

NUESTRO PUNTO DE VISTA

Nosotros, transcurridos alrededor de medio siglo en que se dieron estos debates, debemos manifestar, como es del dominio general, la idea de que la reivindicación del indígena, principalmente en *Abya Yala* o los Andes, se ha revitalizado en Canadá, Estados Unidos, México, Centroamérica, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Brasil, Argentina, Paraguay, Uruguay y Chile.

Estas luchas se han visto fortificadas por la intervención de los ciudadanos mestizos y los hijos de los migrantes residentes en estas tierras que, habiendo tomado conciencia de su identidad nacional, luchan en el campo práctico, real, por la reivindicación indígena y de “color”, sustentada principalmente por la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, los *Derechos de los Pueblos Indígenas* y la justicia social en general, lucha a la que se han sumado y, en muchos casos, han sido promovidos por las universidades a través de sus docentes y estudiantes más lúcidos. Algo que hay que destacar es que, en el momento, los indígenas cuentan con académicos formados en los distintos campos del conocimiento y la ciencia, sin haber perdido su identidad personal y nacional, y sin haberse alienado. Estas luchas de reivindicación y descolonialidad son reforzadas por las investigaciones en torno a la cosmovisión y valores cultivados por los pueblos indígenas desde las épocas premodernas, los mismos que son la piedra angular de una filosofía *Abya Yala* o Andina auténtica, en plena formación o construcción (Mejía Huaman, 2011; 2019).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARGUEDAS, José María. Puquío, una cultura en proceso de cambio. **Revista del Museo Nacional**, 25, pp., 184-232. 1956. Disponible en: file:///C:/Users/55119/Downloads/Revista%20del%20Museo%20Nacional%20XXV.pdf. Acceso en: 18 sept. 2021.

BLANCO, Hugo. **Tierra o muerte, las luchas campesinas en Perú**. México: Siglo XXI, 1972.

BURGA, Manuel. **Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas**. Lima: Fondo Editorial, 2005.

BOURRICAUD, François, “El mito de Inkarrí”, en **Folklore Americano**, año iv, n. 4, 1956. pp. 178-187.

CORTE SUPREMA DE JUSTICIA. **El Proceso Duque**. Cuzco: 1960. p. 5-7.

CUADROS VILLENA, Carlos Ferdinand. **Principios jurídicos de la reforma agraria**; Cusco: Centro de Estudios Jurídicos, 1964.

EL SOL DEL CUSCO. n. 16081, diciembre 1960.

FIORAVANTI, Eduardo. **Latifundio y sindicalismo y agro en el Perú**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1976.

FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un inca: identidad y utopía en Los Andes**. Lima: Instituto de Apoyo Agrario. 1987.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. **La nueva crónica y buen gobierno**. Interpretado por el Tent. Coronel Luis Bustos Gálvez. Segunda Parte. Lima: Gráfica Industrial, 1966.

MEJÍA HUAMÁN, Mario. **Anti Yachay Wayllukuy, filosofía andina**. Madrid: Académica Española, 2019.

MEJÍA HUAMÁN, Mario. **Hacia una filosofía andina**. Madrid: Académica Española, 2011.

NEIRA, Hugo. **Los Andes, tierra o muerte**. Madrid: Editorial ZYX, 1968.

OSSIO ACUÑA, Juan M., **Ideología Mesiánica del Mundo Andino (antología)**. Colección Biblioteca de Antropología. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973.

PÁSARA, Luis. **Reforma Agraria: Derecho y Conflicto**. Lima: IEP ediciones, 1978.

ROJAS ROJAS, Rolando. **La revolución de los arrendires**. Lima: IEP, 2019.

SARAVIA, Gerardo; WIESSE, Patricia. El tiempo del pongo. **Ideele**, n. 222, 2012. Disponible en: <https://revistaideele.com/ideele/content/el-tiempo-del-pongo>. Acceso en: 18 sept. 2021.

TAMAYO HERRERA, José. **Historia del Cusco republicano**. Lima: Editorial Universo. 1981.

TAMAYO HERRERA, José. **¿Regionalización, mito o realidad? ¿E identidad nacional, utopía o esperanza?** Lima: Centro de Estudios País y Región, 1988.

SOBRE LOS AUTORES Y LAS AUTORAS

Johnny Octavio Obando Morán: Doctor en Filosofía por la Universidad Federal de Rio Grande del Sur (2004). Profesor colaborador del Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano de la Universidad Nacional de São Marcos. Director de la Revista Electrónica de Filosofía del Perú. Miembro del consejo editorial de la Revista Peruana de Filosofía Aplicada y de la Revista Especialia (Cuadernos de Ciencias Humanas de la Universidad Estatal de Santa Cruz). Miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía. Miembro de la Sociedad Peruana de Fenomenología y Hermenéutica (Institución miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología CLAFEN-Sede México). Actuó como profesor de la carrera de Filosofía en la Universidad Federal de Integración Latinoamericana - UNILA (2011-2007). Miembro de la Maestría Interdisciplinaria en Estudios Latinoamericanos - IELA - UNILA (2014-2023). Director del Instituto Latinoamericano de Economía, Sociedad y Política (2017-2021).

Maria Luz Mejías Herrera: Licenciada en Historia y Marxismo-Leninismo por el ISP “Félix Varela”, en 1988. Profesora Auxiliar de Filosofía, Magíster en Pensamiento Filosófico Latinoamericano y trabaja en la Universidad Central “Martha Abreu” de Las Villas (UCLV), Santa Clara. Pertenece a la Cátedra de Pensamiento Filosófico Latinoamericano “Enrique José Varona” de la misma universidad. Actualmente trabaja como profesora visitante en la UNILA (Universidad Federal de la Integración Latinoamericana) en el área de filosofía latinoamericana. Sus temas de investigación son la filosofía de la educación y el pensamiento cubano y latinoamericano. Autora de diversas publicaciones en la referida área.

Mario Mejía Huamán: Filósofo peruano, andino, es quechua-hablante (del quechua inca), Doctor en Educación por la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Es miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía y del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Ricardo Palma. Es autor del libro *Teqse: Categorías Filosóficas Quechuas Como Fundamentos para Una Filo-*

sofía Peruana y de América Andina (Edición Bilingüe: quechua-castellano); de los libros *Hacia una Filosofía Andina*, *Antiya-chayway-llukuy* (Filosofía Andina); de *Temas de Filosofía Andina* y de los *Cursos de Quechua 40 Lecciones*, con más de 10.000 ejemplares vendidos y del *Curso de Quechua Avanzado*.

Mauricio Beuchot: Filósofo mexicano, reconocido como uno de los principales filósofos contemporáneos de Iberoamérica. Autor de más de 40 libros, es fundador de la propuesta llamada *Hermenéutica Analógica*, reconocida hoy en día como una propuesta original y novedosa en el campo de la hermenéutica filosófica. Desde 1985 es investigador de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Doctor Honoris Causa por la Universidad Anáhuac del Sur, fundador del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

Pablo Guadarrama González: Doctor en Filosofía por la Universidad de Leipzig. Doctor en Ciencias y Profesor Emérito de la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas, Cuba. Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba. Doctor Honoris Causa en Educación, Universidad Nacional de Trujillo, Perú. Miembro de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba. Investigador Emérito del Ministerio de Ciencias, Tecnología e Innovación de Colombia. Autor de varios libros sobre el pensamiento filosófico latinoamericano y metodología de la investigación científica. Actualmente es profesor de la Maestría de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Colombia y de la Maestría en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia-Università degli Studi di Salerno.

Patricia Nakayama: Es licenciada en Ciencias Sociales por la Universidad de São Paulo (USP), maestría y doctorado en Ética y Filosofía Política también por la USP. Actualmente es profesora e investigadora de la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA). Coordina el grupo de investigación *Antiguo y Moderno* de la DGP-CNPQ, temas contemporáneos, en el que orienta y desarrolla proyectos sobre la historia de la filosofía latinoamericana, el pensamiento amerindio, así como la filosofía política moderna y tiene varias publicaciones en el área. Es integrante asociada del

Grupo de Investigación Internacional Narrativas y Cambios Sociales (NaSC-IRG).

Rogério G. de Campos: Historiador licenciado por la USP, máster y doctor en Filosofía Antigua también por la USP. Es profesor adjunto de Filosofía Antigua en la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA) y del eje de Filosofía del Ciclo Común de Estudios (CCE). Ha estudiado y traducido las cartas pseudoepigráficas de Hipócrates (*Sobre o riso e a loucura*, 2011, 2013) y el Fedro de Platón (2018). Tiene experiencia en la traducción e interpretación de documentos de Filosofía Antigua, principalmente de filosofía presocrática, Hipócrates, Platón, Aristóteles, Galeno, Teofrasto, Filón de Alejandría, Filóstrato, Simplicio y Hermias de Alejandría.

Yamandú Acosta: (Montevideo, 1949), es Profesor de Filosofía y Magíster en Ciencias Humanas, opción Estudios Latinoamericanos. Actualmente es docente libre en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, e Investigador Activo Nivel II en el Sistema Nacional de Investigadores, Uruguay. Fue Profesor Titular y Director del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la facultad antes mencionada y también del Instituto de Historia de las Ideas de la Facultad de Derecho, en régimen de dedicación total en la Universidad de la República, Uruguay. Ha publicado numerosos artículos y capítulos, y varios libros en las áreas de la filosofía, la historia de las ideas y los estudios latinoamericanos.

Yohanka León del Río: Licenciada en Filosofía por la Universidad Estatal de Bielorrusia, Minsk. Máster of Arts en Filosofía y Lic. en Idioma Ruso por esta universidad. Magíster en Pensamiento Latinoamericano por la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas (UCLV), Doctora en Ciencias Filosóficas por el Instituto de Filosofía y es autora de varias publicaciones en el área. Actualmente es investigadora del Instituto de Filosofía de La Habana y Profesora Titular de Filosofía de la Universidad de La Habana.

UTOPIÁS Y PRAXIS

- EN LA FILOSOFÍA -

LATINOAMERICANA

Esta colección presenta una reflexión sobre las utopías y la *praxis* en *América Latina*, considerando el panorama internacional de crisis económica y social. En tiempos de recesión, la periferia del capitalismo se ve gravemente afectada por el hambre, la miseria y la violencia, más que su centro. Esto ciertamente motiva el debate sobre el carácter revolucionario y crítico de las utopías, a través de la reflexión sobre la *praxis* de importantes filósofos y filósofas recogidos en este volumen: **Pablo Guadarrama González**, con su reflexión epistemológica sobre las *utopías concretas*, **Mauricio Beuchot**, también de carácter epistemológico, presenta una mirada filosófica sobre las utopías en América Latina a partir de su reconocida *hermenéutica analógica*; **Yohanka León del Río**, presenta la crítica de Hinkelammert a la razón utópica, que piensa dialécticamente la “irracionalidad de lo racional”; **Patricia Nakayama** nos invita a reflexionar sobre una “nueva” forma de gobierno, *la cosmodeliberación*, de inspiración amerindia como una utopía crítica para nuestras democracias; **Yamandú Acosta** propone una nueva alteridad en la constitución y afirmación de un “nosotros utópico latinoamericano”, basado en la transmodernidad latinoamericana; **María Luz Mejías Herrera**, con la cuestión decolonial, relacionándolos con los temas de la filosofía intercultural; y finalmente, **Mario Mejía Huamán**, presenta una reflexión sobre lo que él llama las *últimas utopías andinas*, un estudio del filósofo José Tamayo Herrera.

Apoio



EDUNILA

Editora da
Universidade Federal de
Integração Latino-Americana