

La utopía en América Latina, un acercamiento al legado histórico y las políticas actuales

The Utopia in Latin America, an Approach to Historical Legacy and Current Policies

Maribel Deicy Villota-Enríquez¹

Efraín Bámaca-López²

Dora Alexandra Villota-Enríquez³

Cómo citar/ How to cite: Villota, M., Bámaca, E., & Villota, D. (2020). La utopía en América Latina, un acercamiento al legado histórico y las políticas actuales. *Revista Saber, Ciencia y Libertad*, 15(2), 181 – 194.
<https://doi.org/10.18041/2382-3240/saber.2020v15n2.6728>

Resumen

Este artículo nos aproxima al concepto de utopía en América Latina a partir del legado histórico y algunas políticas regionales actuales, importantes para entender las transformaciones y construcciones sociales latinoamericanas. La metodología utilizada fue cualitativa y se empleó para este análisis, fuentes documentales teóricas primarias y secundarias destacándose entre ellas: artículos, noticias, fotos y registros históricos que forman parte de los acervos culturales de algunos de los países mencionados. La importancia de investigar y reflexionar sobre la construcción de una nación, es vital para entender en el transcurso del espacio tiempo, las dinámicas sociales, políticas, económicas y gubernamentales que se entretienen cuando se pretende incluir en un imaginario, a múltiples naciones biodiversas. La riqueza que hoy se instaure en los países centroamericanos, suramericanos y también caribeños, carga sobre sus espaldas la realidad de inscribirse en el desarrollo, de unirse a la vanguardia de la utopía de un progreso que hoy, transgrede su ambiente, su diversidad, su pueblo y sobre todo, la idea de poder pensarse como sí mismos en un entorno donde establecer diferencias es el principio de la exclusión. La construcción utópica del imaginario de nación en América Latina, aun transita entre la percepción de lo que otros conciben sobre América, y la idea de territorio por parte de los pueblos que la habitan.

Palabras clave

Utopía; América Latina; políticas; imaginario; constructo social.

Abstract

This article brings us closer to the concept of utopia in Latin America from the historical legacy and some current regional policies, important to understand the transformations and social constructions in Latin America. The methodology used was qualitative and primary and secondary theoretical documentary sources

Fecha de recepción: 28 de marzo de 2020

Fecha de evaluación: 20 de abril de 2020

Fecha de aceptación: 28 de mayo de 2020

Este es un artículo Open Access bajo la licencia BY-NC-SA

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>)

Published by Universidad Libre



1 Antropóloga e Ingeniera Física. Mg. en Ciencia, tecnología e sociedad. Universidade Federal de São Carlos – Sao Paulo. Brasil. Candidata a Doctora en Antropología – Universidad de Montreal Canadá. Correo electrónico: mares-696@hotmail.com ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6265-258X>

2 Doctor en Ciencia, Tecnología y Sociedad, Universidad Federal de São Carlos. Maestro en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Salamanca. Comunicador Social, Universidad Centroamericana. Investigador categoría A, SENACYT, Guatemala. Docente CUSAM. Correo electrónico: contacto@efrainbamaca.com ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0518-2600>

3 Historiadora y Filósofa. Mg. en Historia. Universidad Andina Simón Bolívar – Ecuador. Docente Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD, Colombia. Correo electrónico alexhist@hotmail.com ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8756-7680>

were used for this analysis, highlighting among them: news, photos, life stories and historical records that are part of the cultural heritage of some specific countries. The importance of investigating and reflecting on the construction of a nation is vital to understand, over the course of space time, the social, political, economic and governmental dynamics that interweave when it comes to including multiple biodiverse nations in an imaginary. The wealth that is established today in Central American, South American and also Caribbean countries, carries on its back the reality of registering for development, joining the vanguard of the utopia of progress that today transgresses its environment, its diversity, its people and above all, the idea of being able to think as if they were in an environment where establishing differences is the principle of exclusion. The utopian construction of the imaginary of the nation in Latin America still moves between the perception of what others conceive of America, and the idea of the territory by the peoples who inhabit it.

Keywords

Utopia; Latin America; politics; imaginary; social construct.

Introducción

Ella está en el horizonte – dice Fernando Birri. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar.

Eduardo Galeano (2003, 310)

Las historias de América Latina están cargadas de formas diversas y pensamientos simbólicos altamente subsecuentes. De historias de científicos de próceres laicos y eclesiásticos, militares y libertadores que intentaron construir un nuevo pensamiento y terminaron construyendo en cada región de América Latina, su propia noción del mundo, una huella plasmada en el horizonte de la estructura social donde la esperanza de vivir mejor⁴ y dejar vivir siempre estuvo próxima a lo utópico. Transitaba la idea en los territorios americanos luego de la época de la ‘*incursión europea*’ o ‘*conquista*’, el pensamiento casi unánime de establecer un mundo similar al europeo; no obstante el imaginario de construir un mundo bueno y mejor, descansaba bajo la transformación espacio-temporal de América, distinto en todo aspecto a la vieja Europa.

Ilusión, sueño y quimera fueron secularizándose en América Latina en medio de la diver-

sidad cultural, social, económica y política de los pueblos. Así, la utopía fue entonces en algunas regiones, una ilusión cómplice, enemiga, oponente y rival al mismo tiempo, de la historia con la que se empezaron a construir los nuevos discursos encaminados al concepto de progreso, desarrollo social y civilización, propios de la antigua Europa. Al día de hoy, en el plano social por ejemplo, varios estudios de la CEPAL y PNUD, muestran aun que las dinámicas de integración en América latina y el Caribe, coexisten con lógicas de desigualdad persistencia de pobreza y desintegración social continuamente (Subercaseaux, 2002).

Para analizar por qué la utopía en América Latina se construyó en contraposición histórica a las formas que habitaban América, partimos inicialmente del concepto de utopía derivado del latín *Uhtopus* que significa imaginario u imposible. En un sentido más formal, a principios del siglo XVI, utopía referida por Moro (1999), hacía alusión a una isla y al mismo tiempo, a la comunidad ficticia que la habitaba, donde su organización política, cultural, económica y social se contrasta con la sociedad inglesa de la época. La sociedad idealizada de Utopía, era análoga a los ideales expuestos en la *Republica* de Platón, de hecho, la propiedad común de los

⁴ El vivir mejor ha trascendido hacia una filosofía del buen vivir, que emana de una visión integradora de la sociedad con su ambiente natural. El vivir mejor, siempre ha estado presente en el ideario democrático de los pueblos. Hoy en día, el buen vivir de los pueblos conlleva algo más que leyes democráticas, conlleva el bien ser, bien estar y buen vivir con y en relación a los bienes comunes naturales. Los tiempos actuales reclaman con sentido emancipatorio de las políticas actuales extractivistas, un buen vivir para las presentes y futuras generaciones, en armonía con el entorno natural.

bienes se contrastaba con el sistema de sociedad privada y el voto popular servía para determinar quiénes eran finalmente las autoridades de Utopía.

Tomás Moro intentó relatar durante su época, la organización de una sociedad ideal a manera de nación. Siendo activista político, fue elegido en el año 1504 miembro del Parlamento, oponiéndose firmemente a Enrique VII, razón por la que fue enjuiciado, acusado del cargo de alta traición por no prestar el juramento antipapista frente al surgimiento de la iglesia anglicana, oponerse al divorcio con la reina Catalina de Aragón y no aceptar el Acta de Supremacía, que declaraba al rey como máximo líder de esta iglesia surgente. Permaneció en prisión en la Torre de Londres cayendo en desgracia al ser decapitado en 1535, donde posteriormente fue beatificado y canonizado por la iglesia católica que hasta hoy lo considera mártir de la '*Reforma protestante*' (Biblioteca de Autores Socialistas, 2001). De acuerdo con Jahn:

Quando Henrique VIII abjurou o catolicismo, Morus, então ligado à Igreja Romana, pediu demissão do cargo (1532), descontentado com esse gesto o Rei. No ano seguinte ofendeu mortalmente Ana Bolena, recusando-se a assistir a sua coroação e a prestar fidelidade a seus descendentes. Foi condenado a prisão perpétua e ao confisco de todos os seus bens. Pouco tempo depois foi condenado à morte por crime de alta traição e decapitado em Londres em 1535 (2001, p. 5).

De forma descriptiva, el término utopía referenciada por Moro, da cuenta de una isla en medio del océano que tiene cincuenta y cuatro ciudades conformes en lengua, costumbres, organización social e leyes. Moro (1999), habla de que Utopía se extiende en su parte media que es la más ancha, a lo largo de unas doscientas millas y no se reduce más que en los dos cabos en los que se estrecha progresivamente. Su

perímetro abarca una extensión de quinientas millas, regada por un río llamado Anhidro (sin agua) y regida por un magistrado llamado Ademo (sin pueblo). La ciudad más importante es Amaurota (sin muros), que se encuentra situada en el declive de un monte y tiene forma casi cuadrada. Utopía así es para Moro, una ciudad imaginada e irrealizable.

Este contexto simbólico y descriptivo que apertura la idea de utopía como un lugar armónico, sin diversidad de lenguas, costumbres, organización social o leyes, recrea la idea de un espacio que desdibuja la cultura, anula la diferencia que enriquece de sobremanera la pluralidad de los seres humanos, y estrecha el camino de la diversidad donde la polifonía de saberes, no existe. En otras palabras, podríamos decir que el imaginario de la ciudad Utópica de Moro, termina unificando, la pluralidad que circunda a los habitantes, encontrándonos a la diversidad en oposición a una uniformidad planteada con el fin de estructurar un componente que impera en el plano de la ideal. Además sin irnos lejos, Moro, termina unificando sin unificar, la lengua, la costumbre, la organización social y la ley, como un todo siendo lo nombrable diverso.

En aspectos tales como el valor agregado de los materiales, Moro muestra cómo los valores existenciales en Utopía cambian con relación a la espacialidad que circunscribe la historia de la cada realidad, pues el autor involucra valores éticos, económicos, y morales, distintos con el fin de construir una nueva armonía del mundo. En términos de Moro y aludiendo al significado del oro y la plata en Utopía, dice:

No usan entre sí moneda alguna, sino que la guardan en previsión de acontecimientos que pueden ocurrir como no. Mientras, el oro y la plata de que se hacen las monedas no tienen allí valor superior al que les dio la naturaleza. Y ¿Quién no ve cuán lejos están de valer lo que el hierro? Los mortales ¡Por Hércules!, no pueden prescindir del hierro ni del fuego

o del agua, mientras que el oro y la plata no sirven para ningún uso del que podamos prescindir sin pena. Solo la locura de los hombres les pareciera en razón de su rareza (Moro, 1999, p. 93).

Es interesante ver como el contraste del valor económico y simbólico de los metales, importantes para recrear la figura de progreso de las regiones en América Latina, cambian en Utopía, pues a merced de otras necesidades e intencionalidades, la construcción social se transforma en la inmediatez del espacio-tiempo. La relación como se asume el valor económico y simbólico de un bien particular, connota aspectos políticos, económicos, sociales, culturales y demás, de la figura particular que tenga cada región al asumir el ideal imaginario de progreso y la estabilidad social.

Hoy por ejemplo en América Latina, esta figura de asumir el valor económico y simbólico, se encuentra atravesado además por los intereses particulares de otros Estados o naciones, de tal manera que pueden encontrarse políticas públicas dictadas por organismos monetarios internacionales, que dictan principios regulatorios para la extracción de metales u otros elementos a cientos de países, asumiendo injerencia política. Este hecho se agudiza aún más, cuando se dicta o se asume un valor específico del objeto en el mercado, parametrizando la esencia que los habitantes tienen de sus producciones particulares. En este sentido, Arnold Bauer (2001) expresa que estos intereses particulares se presentan cuando hay demanda de adquisición de bienes, sin embargo, esta elección adquisitiva está condicionada por una “geografía de la producción”. Es por eso que por ejemplo en el centro de México prehispánico en el período posclásico se explotaron yacimientos como el de Sierra de Navajas y el de Otumba, en el primero se extrajeron obsidias verdes, doradas y translúcidas para abastecer de armas, objetos suntuarios, productivos y rituales a las culturas teotihuacana, tolteca y azteca; en el segundo, se extrajo obsidiana gris – negra con destino a Tenochtitlan y a Teotihuacán (Pastrana, 1994). Sin embargo,

llega un punto en que esta demanda de bienes, según Bauman (2003), se desborda y deja de circunscribirse a una economía doméstica, donde las comunidades cumplen unos derechos y unas obligaciones, y extiende sus fronteras volviéndose tirana, puntualmente porque los actores económicos no tienen límites morales y usan y abusan del poder, dado que se presenta una ausencia de los Estados nacionales que acostumbraban controlar de manera democrática estos abusos; de tal manera, en las sociedades modernas queda así, un vacío ético que lo llenan los actores o agentes económicos que no asumen más responsabilidad que la de cuidar sus intereses.

Este es quizás uno de los problemas que agrava la desigualdad y la inequidad en algunos de los territorios de América latina, pues para obtener el material, bien o producto, se expropiaban terrenos ancestrales o tradicionales de habitantes con otras perspectivas de utopía. Esta criminalización que en Utopía no tiene control sino por el hecho mismo de la existencia de leyes, se transforma hoy en el enriquecimiento de otras naciones distintas a las productoras que tienen menores ventajas comerciales, políticas, económicas o sociales.

Moro creó el género de las utopías políticas y generalizó el término de la <<utopía>> como concepto para referirse a una sociedad política ideal, con un proyecto deseable para alcanzar el Estado perfecto (Estado Utópico). Siendo así, la utopía pudo entenderse como las formas políticas idealizadas que tienen el propósito de realizarse o que intentan realizarse, pero que no se pueden realizar en el transcurso del tiempo y espacio presente, por eso es utópico. No obstante, la única utopía hoy que se experimenta en América Latina, es la del progreso desenfrenado en contrapartida con la remediación ambiental, que genera grandes residuos contaminantes y serias repercusiones.

Para Moro el objetivo principal en Utopía fue la felicidad a través de los placeres buenos y honestos, en palabras de Moro (1999, p. 100):

“[...] nuestra naturaleza tiende hacia semejante felicidad como hacia el bien supremo a causa de la misma virtud a la cual una doctrina contraria considera la verdad dicha [...]”. Singularmente, cada sociedad es constructora de sus propias normas de convivencia en medio de referentes históricos que dan pie a construir normas y leyes que se fundan con el fin de contribuir a la construcción social de sus formas políticas, económicas, culturales y gubernamentales: un ideal casi siempre orientado hacia el progreso y el desarrollo.

Con todo, los aportes de Moro sobre la construcción de un mundo mejor, llevó a la utopía a convertirse en género literario que con el tiempo fue integrando otras utopías, donde se reconoció que la cuestión de las utopías se presentaba incluso antes de la narrativa de Moro. De esta manera, empezaron a conocerse que relatos como los escritos en el Génesis en la Biblia mediante historias como la fábula del huerto del Edén y la historia del diluvio universal (Herrera, 2013), eran utópicos. De acuerdo con Herrera:

El deseo que late subterráneamente en la historia de Adán y Eva evoca la idea de la pérdida de un mundo perfecto en el pasado, donde habitaron una vez los seres humanos. En cuanto al anhelo que surca la historia de Noé y el arca, este consiste en la ilusión utópica según la cual, algún día, unos cuantos elegidos se salvarán de un mundo nuevo más perfecto, habitado por los únicos justos que quedaban sobre la tierra. Así avisa a Noé (el único hombre <<justo>> y <<perfecto>> sobre la tierra) para que construya un arca con la cual se salvase así mismo y a sus hijos del diluvio que va a enviar sobre la tierra para ahogar a la humanidad [...]. Tras el diluvio, el mundo comenzaría de nuevo, extendiéndose la estirpe de Noé sobre la misma tierra que antes había sido emponzoñada por la raza de Caín (2013, P. 19).

La alusión a otras historias relatos utópicos del tiempo, sirvieron para contrastar en términos espaciales, cuál era realmente la percepción de sociedad ideal, descubriéndose en el camino que la utopía era tan relativa como la historicidad de los pueblos lo era.

La idea de felicidad en el concepto de utopía fue analizada así, desde momentos históricos acontecidos mucho antes del escrito de Moro; algunas historias por ejemplo como la manzana del paraíso de Adán y Eva, fueron representaciones simbólicas del doloroso tránsito de la vida feliz sin conocimiento en el paraíso, a una vida desgraciada y más consciente en la tierra. También se destaca en las historias de las utopías, fábulas como la maldición de Prometeo quien representaba al benefactor de los seres humanos, o el pensamiento de Platón, quien consideraba que el mundo terrenal estaba alejado de la verdad y la justicia, donde la única forma de construir el mundo ideal consistía en instaurar una república gobernada por aquellos que conocieran las ideas verdaderas. De aquí que afirmará que los gobernantes debían ser filósofos (Herrera, 2013).

Esto demuestra que sí bien es cierto que Moro creó el género de las utopías, existen narraciones clásicas que tienen elementos utópicos, que pueden describirse como precursores del género de la utopía. Obras como La República de Platón donde se refiere a una sociedad idealizada, o el Jardín de Gilgamesh, la isla de la inscripción sagrada de Evémero y los mitos de Hesíodo, reconfiguran la puesta en escena de las utopías en la construcción del mundo. Se conoce entonces la clasificación de las utopías así: utopías antiguas (Grecolantinas) contexto mítico-religioso como por ejemplo la República de Platón; utopías modernas renacentistas, cuya influencia fue el humanismo en la búsqueda de la igualdad como la utopía de Tomas Moro (1516), Ciudad del Sol de Campanella (1623), Nueva Atlántida de Bacon (1627), como obras clásicas por el entendimiento del concepto de la utopía.

Metodología

La metodología utilizada en este artículo fue cualitativa y se empleó para este análisis, fuentes documentales teóricas primarias y secundarias. Entre las fuentes primarias se destacan algunos textos, artículos y noticias relacionados con el concepto de utopía de Tomás Moro, la historia de América Latina, la formación del estado moderno, la reconstrucción de la utopía y algunas percepciones y consideraciones del campo de la filosofía y la antropología respecto a la diversidad y al discurso. Entre las fuentes secundarias, se encuentran las noticias y varios estudios de la CEPAL y PNUD, que fueron de gran utilidad para tomar el pulso de los acontecimientos a escala macro, de las relaciones sociales, políticas, culturales y económicas que se viven hoy en varios países latinoamericanos.

Resultados y discusión

El concepto de Moro puesto en la época renacentista contiene ciertos ideales como el de la búsqueda de igualdad que nos pone de cara a la crítica de la sociedad inglesa de comienzos del siglo XVI, contribuyendo así a la construcción significativa del mundo, es decir, que además de tener un componente crítico, las utopías se dan situadas y por ende, cada una de ellas tiene una contrapartida histórica dinámica. De esta manera, la Utopía de Moro considera el humanismo, el mercantilismo, la Reforma y el nacimiento del estado moderno en la continuidad que existe de un tiempo a otro y las transformaciones con referencia al orden anterior, en donde la antigüedad no es sólo una reminiscencia; sino un pasado acrecentado que aparece en la continuidad del presente aun sosteniendo sobre sus hombros y de manera consciente la idea del hombre mismo como eje central del mundo y de la vida diaria, que a paso paulatino va ‘trastocando’ la mentalidad social arraigada a lo largo de la edad media a través -como vimos anteriormente de lo social, económico, político, religioso y cultural-, de la inscripción de sus discursos y prácticas nuevas en una época renacentista:

Ciertamente, una de las transformaciones que ubica la Utopía de Moro es que de la mentalidad caballeresca tradicional se pasa a la mentalidad progresista que busca lo nuevo, donde la tendencia es que la razón y la matemática son equiparables una a la otra, en la medida en que ella está en lo más esencial de la naturaleza, de ahí que contar hace -para el siglo XVI- al hombre un ser racional: “Cuenta que en latín se dice ratio, pues della se llama al hombre animal racional, que es animal que solo entre los animales sabe de cuentas” (Arlotti, 2007, p. 218) o en términos de Platón: “el hombre se diferencia del animal en que sabe contar” (Arlotti, 2007, p. 218). La matemática se convierte en un elemento importante de la nueva mentalidad, porque ella determina la razón y la razón la matemática; así lo evidencia Moro cuando nos dice que Utopía tiene cincuenta y cuatro ciudades, la isla se extiende en su parte media doscientas millas, se reduce a dos cabos y su perímetro tiene una extensión de quinientas millas.

En ese sentido la concepción del tiempo y el espacio cambian, de lo divino y como expresiones de la creación, pasan a concebirse como humanos. El tiempo por ejemplo se torna cuantitativo, mensurable y uniforme, así lo define a mediados del siglo XVI Pérez de Vargas: “Una cantidad continua y medida, con que las partes sucesivas del movimiento se miden” (Arlotti, 2007, p. 219), así mismo el espacio, el cual pasa de concebirse como distancia a considerarse como límite. De esa misma manera, la economía que pasa de una economía de subsistencia a una economía de consumo, trae consigo una razón cuantitativa expresada en la codicia y ansia de lucro, y con ellas al hombre burgués y al mercantilismo.

Por otra parte expresa Arlotti (2007, p. 219), de un régimen de vida social fundado en la vecindad se pasa a un régimen que se aproxima al moderno de ‘nacionalidad’; posible porque el hombre pasa de moverse de un ambiente donde la vida era contemplativa a un medio donde la vida es activa, es decir que el nuevo régimen donde predominan la matemática o lo que es lo

mismo la razón, es una creación del hombre, un artificio que se puede entender como una segunda naturaleza en tanto que no es la primigenia creación divina, en otras palabras el hombre del renacimiento cobra “la edad del ‘homo faber’, cuya pretensión es manipular, sintiendo que su mano es capaz de crear una segunda naturaleza” (Arlotti, 2007, p. 220).

Esta apertura de formas utópicas situadas, representan hoy para quienes debatimos el tema de lo utópico en América Latina, la inclusión de varias formas de representación social atravesadas espaciotemporalmente por la historia, la política, la economía, la cultura y sobre todo la diversidad de los pueblos.

Los aportes del pensamiento político y económico de Marx, también entraron a formar parte del concepto utópico de la sociedad. Desde la filosofía a través del materialismo histórico, Marx propuso la existencia real de dos clases sociales, donde los actores sociales y políticos se analizaban en términos del rol que jugaban en la historia. En otras palabras, Marx construye una sociedad cuya característica forja a su imagen y semejanza, en el que la burguesía es una clase revolucionaria que está en permanente lucha contra la aristocracia. La burguesía se ve obligada a apelar al proletariado y arrastarlos hacia el movimiento político, de esta manera proporciona la educación y las armas contra ella misma (Ackerley, 2008). Marx clasifica a la burguesía como una clase opresora y al proletariado como la clase oprimida. Él hace un llamado a una nueva relación de producción y fuerzas productivas, donde los bienes sean comunes a los trabajadores, logren discutir la propiedad privada, el poder político y el Estado.

También se destacan las utopías del siglo XIX frente al socialismo utópico, debido a la industrialización y aparición del capitalismo que plantó las alternativas a la injusticia y a la desigualdad; ejemplo de esto son las obras de Saint Simon, Charles Fourier e Robert Owen, autores que proponen a través de los relatos

fantásticos, descripciones detalladas sobre comunidades igualitarias; algunas se llevarán a la práctica, como los falansterios de Fourier o la Nueva armonía de Owen. Se conocen además las utopías del siglo XX, caracterizadas por adicionar el concepto de las anti-utopías a través del trabajo de Walden dos Skinner y otros autores. Estas utopías entraron en crisis debido a la falta de confianza en el progreso de la vida humana y social que triunfó en la Ilustración.

En el ámbito actual se destacan también varios tipos de utopía, entre las que pueden mencionarse: la *utopía religiosa*, cuyo objetivo es alcanzar una vida eterna donde predomine la justicia, el amor y la paz; la *utopía económica*, que propone la ilusión de prescindir por completo del dinero; la *utopía ecologista*, cuyo objetivo es construir una vida buena y amigable con el medioambiente; la *utopía tecnológica*, que propone localizar los avances tecnológicos y científicos para hacer realidad ideas imposibles de realizar en la actualidad; o la *utopía lesbica*, regida por el pensamiento de una sociedad que sueña con una comunidad integrada solo por mujeres, sin la necesidad del sexo opuesto, entre otras (Tipos de utopía, 2017).

El juego de la utopía simboliza la construcción de un imaginario social donde impere la justicia, equidad social, un Estado imaginado (More, 1999), donde se reúnan todas las perfecciones, en la existencia feliz de la paz y la justicia. En otras palabras, la utopía tenía un importante componente ideal, en la que la realidad se apartaba de la utopía, en el sentido que la utopía procuraba transformar la realidad del mundo, bajo el slogan de un mundo ideal. De acuerdo con Mannheim (2013, p. 34):

Utopía is shaped by the will for change and trust utopian thought is a significant force in historical change. Utopian beliefs and inspirations are closely associated with ecstasy, that is, with transcendence and the need to transgress existing social roles.

En este sentido y desde la sociología del conocimiento, la utopía puede entenderse también como una ruptura del orden establecido, separando a la utopía de la ideología, ya que los focos que ambas tienen son diferentes en realidad. Este distanciamiento es importante en la medida en que la ideología está armónicamente integrada al pensamiento de la época, en cuanto las utopías tienden a romper el orden existente. De acuerdo con Mannheim (1956), un estado de cosas es utópico cuando está en desacuerdo con el estado de la realidad en el que se produce. En términos de Mannheim (1956, p. 124): “[...] las orientaciones que sobrepasan la realidad serán designadas como utópicas solamente cuando al pasar a la acción logren desestabilizar las cosas que reinan en ese momento”.

No era de esperarse entonces, que aparecieran reflexiones y debates sobre la construcción del concepto de Estado. De parte de la filosofía política; por ejemplo, se cuestionó la utopía como una forma idealizada del gobierno (Nozick, 1988). Ellos discutían sobre la necesidad de la existencia de un Estado inventivo y también sobre si sería requerido un Estado como forma de organización social en el que las personas tuvieran los mismos derechos, o sea, un Estado igualitario. Además, los anarquistas también participaron del debate, proponiendo la construcción de una estructura social, sin Estado; afirmaban que todo estaba mejor sin la presencia del Estado en la medida en que el Estado violaba los derechos morales de los individuos, y era completamente inmoral.

Los anarquistas fueron conocidos entonces como opositores, y defendieron la abolición del Estado. Ellos cuestionaban el poder que tenía el Estado, el cual argumentaban que no representaba la correlación dinámica de la política organizacional de la sociedad. Deleuze (2004) por ejemplo, planteaba que “[...] la anarquía y la unidad son una sola y misma cosa, no la unidad de lo Uno, sino una unidad más extraña que solo se dice de lo múltiple” (p. 163). Aparte de ello, Deleuze planteaba que el poder desen-

cadena la necesidad de colocarle un rostro a la organización, asemejando por ejemplo que la figura del chamán, guerrero o cazador, tenían un fuerte valor espiritual, donde el poder descansaba en la corporeidad de una figura que imponía significación. El poder bien sea público, privado, militar o eclesiástico se concentraba en un centro de poder que los distinguía y los reunía de acuerdo con Deleuze (2004), a través de la potencia del fondo de la impotencia.

Los campos religioso, científico y político, también participaron en la construcción de las utopías; ellos coincidían en la idea que el hombre no podía ser cabalmente un ser humano sino tenía visiones utópicas que lo llevaran a trascender en el momento histórico (Ainsa, 1977). El concepto de la utopía fue integrando elementos que pretendían involucrar al individuo en la potencialización de su imaginación y sentido de lo concreto, ante la irrupción cada vez más frecuente de la imposición. Las ideas utópicas de la construcción individual coexisten también con la idea de ver la utopía como la encargada de condensar la representación de un mundo mejor para todos (Nozick, 1988).

De vuelta a la construcción de la idea de un mundo mejor, se pensó que la utopía tenía que integrar la representación simbólica de cada uno, sobre el reconocimiento del concepto de la diversidad. Así otra definición de utopía entonces empezó a edificarse, una visión más cercana al concepto de la diversidad, de aproximación de los conceptos divergentes y de reconocimiento de otros mundos apartados que empezaron a ser visualizados, intentando armonizar el concepto de utopía en el sentido de integración. De acuerdo con Ainsa (1977, p. 10):

La utopía necesaria hoy tiene sus raíces en la diversidad del mundo, en el movimiento que caracteriza nuestras sociedades nómadas y en la inestabilidad inherente al libre arbitrio que pone en tela de juicio ideas recibidas y reflejos pavlovianos, recordando cada día que el

lugar de la creatividad se sitúa entre la luz y las tinieblas, en el estado de ánimo del “hombre en la cornisa” [...]. Debe abarcar la sensibilidad y el intelecto, lo particular y lo general. Debe surgir de la intuición y de las técnicas del amor y el trabajo y del placer de uno y otro. Pero debe surgir ante todo del desacuerdo con la situación presente.

En América Latina, la utopía cobró un valor significativo en la reconstrucción histórica de los acontecimientos, sobre la invasión europea en los territorios latinoamericanos. La lucha violenta de los indígenas con los europeos significó un acto de imposición a esa forma de ver y sentir el mundo, donde la construcción y organización de la sociedad tenía una perspectiva particular para el nativo de América Latina y otra para el invasor. El ideal de progreso europeo fue implantado con sangre, con invasión, para los indígenas con el propósito de imponer una nueva construcción del mundo.

Gran parte de los descriptores de las relaciones geográficas de Indias y los intelectuales europeos discernían su mirada, sus ojos modernos en la América (Latina), percibiendo siempre la comparación con el viejo mundo, como un compuesto de elementos inacabados a los que les falta evolucionar para considerarles un igual. Por consiguiente y de acuerdo con Dussel (1994) América Latina nació para la modernidad europea con el descubrimiento en 1492 como *periferia*, donde España por ese entonces es el único país con capacidad de conquista territorial externa. En este posicionamiento nació una jerarquía donde el yo supremo europeo-español se encontraba encima de ese otro inferior y cosificado. Un otro acallado por la carencia de un medio que permitiera la comunicación, el invasor carente de los signos lingüísticos de aquel al que invadía, no podía comunicar sino solamente imponer por la fuerza su forma de ver el mundo, no hubo dialogismo alguno y por ende la polifonía de las voces no hizo más que generar furia para acallar con la espada y adoctrinar

con la biblia. El pensamiento abismal empieza a cobrar nacimiento (de Sousa Santos, 2010).

Cronistas como De León (2005), exaltaban el poder de los reyes católicos Fernando e Isabel, además de la religión católica, justificando las muertes de los españoles durante la invasión. De León (2005, p. 12) describe:

Cuánto derramamiento de sangre y vidas suyas costó [...], han permitido y tenido por bien, porque la doctrina de Jesu Cristo, y la predicación de su santo evangelio por todas partes del mundo se extienda, y la santa fe nuestra sea enlazada (2005, p.12).

La negación de la diversidad fue el principio de la convulsión de la utopía, pues la idea de los europeos de inferir un nuevo orden que tenía por objetivo construir una sociedad ideal, negó los valores religiosos, bioculturales, económicos, sociales y políticos que eran completamente diferentes a los de la historicidad europea. La cuestión de la utopía se integró así a la idea de progreso y modernidad. De acuerdo con Pastor:

El descubrimiento de América trajo consigo una reactivación vertiginosa de los componentes utópicos de la tradición occidental. En esa tradición el pensamiento utópico se había desarrollado desde la Grecia clásica anclado en dos paradigmas centrales. El primero era el de la ciudad ideal, formulado por los griegos. El segundo el paraíso de la tradición judeocristiana. Ambos incidieron de manera fundamental en la forma específica que tomó el descubrimiento de América y también su conquista (1996, p. 3).

Fue característica de la conquista la enseñanza de los oficios artesanales para reproducir las técnicas manuales y la catequización de los indígenas para la instrucción de la educación religiosa en la inmersión de las lógicas europeas. El imaginario del mundo europeo negó

la diversidad cultural de los grupos sociales y construyó su propia organización social y política de sociedad. Las ciudades latinoamericanas entonces experimentaron formas de gobierno similares a las europeas, sobre ciudades coloniales donde cada conquistador tenía un actor religioso encargado de establecer las primeras relaciones con los indígenas, lo que se llamó como contacto. Además de eso, es característico del régimen urbanístico en la América hispana colonial, el trazado cuadrangular o de damero, expresando conceptos renacentistas de la cultura geométrica neoclásica (Durston, 1994).

En términos de Brewer-Carias (2007), la <<ciudad ordenada>> colonial hispanoamericana fue de gran creación y legado cultural urbano español en el Nuevo Continente, en la que se trazaron las calles en línea recta, formando una trama urbana en cuadradas generalmente iguales, como un damero. Esto puede apreciarse, aún hoy en todos los centros o cascos históricos de los pueblos y ciudades latinoamericanas. Esta forma urbana reticular fue realizada por acatamiento de las normas jurídicas dictadas por la Corona, quien también era la encargada de otorgar bajo licencia de jurisdicción al conquistador, para poder fundar un nuevo pueblo. De esta manera, es que empiezan a diseñarse y construir los espacios urbanos latinoamericanos, influenciados por Europa. Formas un tanto distante de gestionar el territorio y su relación con el entorno natural, que poseían los grupos autóctonos.

El dominio español en América del Sur fue derrocado con el tiempo, pues los desacuerdos políticos, económicos, sociales y culturales, inspiraron el deseo de independencia y libertad en figuras ilustres que representaron la ilusión de la emancipación del territorio. Además de eso, la distancia patrimonial del Estado a través de una persona o monarca, representaba la distancia entre la Corona y los territorios hispanoamericanos, que vieron la necesidad de atender su propio gobierno. En Colombia por ejemplo figuras como Antonio Nariño y Camilo Torres inspiraron los movimientos de la independen-

cia, traduciendo Los Derechos del Hombre, del idioma francés al español y elevando el Manuscrito Panamericano denominado El Memorial de Agravios; mientras que Brasil pasó por una serie de conflictos políticos con Portugal, pues en el momento de la Independencia, La Corona Portuguesa estaba presente en América; en Guatemala, el levantamiento de Totonicapán que fue uno de los más grandes en Centroamérica, liderado por Atanasio Tzul y que hoy el sistema impuesto por la Colonia en leyes se resiste a morir, ante el sistema ancestral del manejo del territorio y los demás bienes comunes, en tal sentido que se habla de las alcaldías indígenas y las alcaldías que se rigen por el sistema legal heredado de las leyes coloniales, conviven la autoridad indígena y la autoridad elegida por elecciones generales según la normativa legal vigente por los órganos del Estado.

Por consiguiente, la emancipación de España arrojó al mundo latinoamericano al mundo moderno, en palabras de Leopoldo Zea:

El mundo Iberoamericano colonizado por España y Portugal entra en el siglo XIX en la más extraña aventura en que un conjunto de pueblos pueda entrar en el campo de las ideas: La aventura que significa tratar de deshacerse de la propia formación cultural para adoptar otra. El mundo iberoamericano se encuentra frente a un mundo dentro del cual se siente inadaptado: el mundo moderno (Zea citado en Santana, 2000, p. 145).

La utopía de los países de Latinoamérica se estableció entonces con el tiempo, bajo las propias políticas y perspectivas de bienestar y libre albedrío de cada república. De acuerdo con Ramos (1968, p. 15): “[...] durante décadas aparecieron libros sobre la ‘argentinidad’, la ‘peruanidad’, la ‘bolivianidad’ o la ‘mexicanidad’, en cantidades ingentes”, donde todos procuraban su propia identidad nacional o cultural. No era de esperarse que después de los procesos de independencia, las nuevas estructuras organiza-

cionales, políticas y sociales, contaran con sus propios ejércitos, escudos, empréstitos, constituciones, códigos civiles, héroes, villanos y literatura, contruidos de la historicidad propia en el que cada Estado miraba su futuro de manera particular. Muchos críticos llamaron a esto, la construcción de la modernidad.

La modernidad en el contexto latinoamericano, no fue solo una época que hizo su tránsito histórico en la larga, media y corta duración, sino que también el concepto de la modernidad, transitó en la historia de los pueblos a través de la idea del progreso, donde los ritmos espaciales y temporales, se conjugaron en un imaginario utópico. La primera descripción de la modernidad puede encontrarse de acuerdo con Hans Robert Jauss (citado en Giraldo y Viviescas, 1994), a finales del siglo V a través de la palabra *modernus*, usada “para distinguir el presente, que se había convertido oficialmente en cristiano, del pasado romano y pagano” (p. 17). *Modernus* expresaba según Villota (2012), no solo la conciencia de una época cristiana, sino que además, presentaba la relación de lo antiguo: el paganismo, para después ser visible como resultado del paso del paganismo al cristianismo. En consecuencia, el paganismo se reconoció antiguo y el cristianismo moderno.

La palabra *modernus* en Jauss plantea tres instancias que componen la forma del término: oposición de la antigüedad a la modernidad o lo que es lo mismo, el pasado al presente, o lo viejo a lo nuevo. En la primera mitad del siglo XX, lo que Jauss (Giraldo y Viviescas, 1994), llama presente se reconoce a finales del siglo V como moderno, donde solo la experiencia de la modernidad va a comprender la imitación de lo antiguo, en cuanto el presente, se construye con la imagen del pasado. En otras palabras, el presente cristiano se forma en una relación intensa con la antigüedad. La modernidad también puede encontrarse en la simbología del ave fénix; la cual está presente desde la mitología medieval que después de consumirse en el fuego, renace de las cenizas siendo una y la misma.

En el discurso de la modernidad de América Latina de 1920 a 1940 conviven varias ideas, la fragmentación de América Latina en el siglo XIX es un semblante particular que tiñe la consideración de civilización que va al alcance de la modernidad en su aceptación discursiva y en sus prácticas. De 1820 a 1870 de acuerdo con Bethell (2000), los países latinoamericanos vivieron una confusión política y un conflicto ideológico que se resolvió a través del triunfo de las fuerzas liberales frente al imperio de Maximiliano en 1867 y la abdicación de Pedro II en Brasil, 1889. Esta victoria reafirmaba el Estado secular que había llegado por principios de la libre empresa individual que las naciones habían retomado, entrando así en el sistema económico del llamado mundo civilizado.

La modernidad de América Latina en la primera mitad del siglo XX tiene además un elemento sobresaliente como la educación, representada en la ilustración de las elites gobernantes e intelectuales que heredan los elementos del liberalismo y las variaciones del mismo. Los sentidos de racionalidad que experimenta América Latina, según Pico (1994), hacen recordar desde el punto de vista político, la razón ilustrada burguesa como la llegada del hombre a la mayoría de edad, donde este es capaz de valerse de su propia razón, con esto viene el derecho a la libertad y a la igualdad de la ley. La percepción de la utopía, como idea; se construyó con el fin de alcanzar la madurez propia de la noción política.

Bajo la imagen del liberalismo donde América era para los europeos las antípodas, la tierra incógnita, mundo al revés o salvaje, se desmorona y edifica al tiempo el mundo en el discurso y las prácticas que abren paso a la modernización en el medio o ciudad que presenta un aquí y ahora tradicional. Hablar del ser premoderno, pos-tradicional o poscolonial, es estar cauta y cronológicamente antes de la modernidad, después de la tradición o después de la colonia y sentar un precedente que desdice o hable críticamente de la modernidad. La construcción del

Estado perfecto, es una idea utópica presente en el discurso libertador de la revolución política de cada nación, donde cada nación tiene su propia ilusión utópica, del imaginario en mundo mejor.

La construcción del discurso libertador de una patria mejor, llevó a los intelectuales a adaptar ideas europeas con el fin de construir una nueva imagen del mundo latinoamericano que participara con los ritmos europeos del tiempo. La diversidad de la que fue participe América del Sur, por ejemplo; en comparación con Europa, se dio por la historicidad propia de cada pueblo. De acuerdo con Azuela los latinos:

[...] Eramos, por derecho propio y ganado a pulso, creadores de grandes canciones sentimentales, del bolero y de la melodía del arrabal. Teníamos pintores de primera línea y arquitectos audaces ubicados al frente del avant garde. Y aunque la sombra del dictador o caudillo o del demagogo nos pudiese amenazar por cualquier flanco, ya habíamos dado algunas lecciones de democracia y muchas luchas en torno a la defensa de los condenados de la tierra. Por aquel entonces – en aquel parteaguas que representaronse los sesentas –, las figuras legendarias de las revoluciones de México, Bolivia, Cuba, Nicaragua, Guatemala, se enseñoreaban en las páginas más importantes de nuestras bitácoras y en el centro mismo de nuestras organizaciones políticas (1991, p. 14).

Conclusiones

El concepto de la diversidad de cada nación de América Latina, fue formando la identidad de cada país, en la que se encuentra hoy, una construcción particular y por ende propia de utopía. Esta particularidad juega el papel de carta de navegación del destino de las mismas, no por orientar una ruta sino por motivar a avanzar hacia ella, en donde la diversidad de sus voces

propicia la construcción de un buen vivir para todos los pueblos, tomando como base esa buena relación sociedad-ambiente en el marco de políticas públicas basadas en la atención a los derechos humanos universales y cuidado de la casa común.

Las utopías latinas, son el punto discursivo en los aspectos políticos electorales, en las prácticas culturales, y la búsqueda constante de identidad propia, la cual nunca cesa de alimentar ese sueño por una patria justa, buena y mejor para todos, en el tiempo presente y futuro.

La utopía en América del Sur, por ejemplo; creó una compilación de utopías; de acuerdo con Azuela (1991, p. 13) “[...] una gran tierra en, con enigmas por los cuatro puntos cardinales: países desgarrados no solo por sus miserias y represiones o sus oligarquías y dictaduras, sino por sus revoluciones fallidas y el peso injusto de tantas deudas”.

Al momento, las utopías siguen su curso, utopías de justicia en territorios centroamericanos donde la corrupción ha tomado un cuerpo robusto, tal es el caso de Guatemala; donde los pasos hacia la construcción utópica de la justicia se vieron desboronados con las decisiones de los cuerpos oscuros del poder, con el fin de mantener las líneas de la corrupción y el nepotismo. Así también las utopías ambientales, donde la construcción del derecho al medioambiente sano, escapa a las directrices de gobierno ante la pasividad de talas inmoderadas y privilegios concesionarios de bienes comunes naturales del subsuelo.

Mientras exista humanidad, la utopía será un discurso con vida, ante el cual los diferentes actores han de influir para que dichas utopías sean algún día realidad o permanezcan como utopías eternas que motiven el caminar de los pueblos, sin que ninguno se quede atrás (Popol Vuh, 1977).

Referencias

- Ackerley, María. (2008). Socialismo Utópico, la crítica de C. Marx y F. Engels. Su vigencia en el siglo XXI. *Revista de Filosofía*, III (16), 151 – 162. 2008.
- Ainsa, Fernando. (1999). *La reconstrucción de la utopía*. Argentina: Ediciones del Sol.
- Arlotti, Raúl. (2007). La formación del estado moderno: acotaciones desde la transdisciplinariedad. *Revista electrónica del Instituto de investigaciones Ambrosio L. Gioja*, 1 (1): 216 – 223.
- Azueta, Arturo. (1991). *La mar de utopías*. Madrid: Instituto de cooperación iberoamericana.
- Bauer, Arnold. (2001). *Somos lo que compramos. Historia de la cultura material en América Latina*. España: Taurus.
- Bauman, Zygmunt. (2003). El desafío ético de la globalización. *Revista colombiana de sociología*, (21), 231 – 235.
- Bethell, Leslie. (2000). *Historia de América Latina*. Barcelona: Crítica.
- Biblioteca de Autores Socialistas. (2001). *Moro: Utopía*. Recuperado de <https://webs.ucm.es/info/bas/utopia/html/moro.htm>.
- Brewer-Carias, Allan. (2007). *El modelo urbano de la ciudad colonial y su implantación en Hispanoamérica*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- De León, Pedro de Cieza. (2005). *Crónica del Perú: el señorío de los Incas*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Deleuze, Gilles. (2004). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. España: Pre-textos.
- de Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber; reinventar el poder* (Ediciones). Montevideo, Uruguay: Universidad de la República.
- Durston, Alan. (1994). Un régimen urbanístico en la América Hispana colonial: el trazado en damero durante los siglos XVI y XVII. *Revista Historia*, 1 (28), 59 – 115.
- Dussel, Enrique. (1994). *1492. El encubrimiento del otro*. Bolivia: Plural.
- Eliade, Mircea. (1999). *Mito y Realidad*. Barcelona: Kairós.
- Galeano, Eduardo H. (1993). *Las palabras andantes*. Madrid: Siglo XXI.
- García, Raúl. (1999). *La anarquía coronada: La filosofía de Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Ediciones Colihue SRL.
- Giraldo, Favio y Viviescas, Fernando. (1994). *Colombia: El despertar de la modernidad*. Bogotá: Foro Nacional por Colombia.
- Herrera, Rafael. (2013). *Breve historia de la utopía*. Madrid: Nowtilus.
- Jahn, Néelson. (2001). *Utopía. Thomas Morus*. Brasil: Ridendo Catigat Mores.
- Mannheim, Karl. (1956). *Ideology and utopia*. Paris: Marcel Rivière.
- Moro, Tomás. (1999). *Utopía*. Madrid: Edimat.
- Nozick, Robert; Tamayo, Rolando. (1998). *Anarquía, Estado y utopía*. Medellín: Fondo de Cultura Económica.

- Pastor, Beatriz. (1996). *El jardín y el peregrino: Ensayos sobre el pensamiento utópico Latinoamericano 1492 - 1695*. Ámsterdam: Editions Rodopi B.V.
- Pastrana, Alejandro. (1994). La estrategia militar de la Triple Alianza y el control de la obsidiana; el caso de Itzteyocan. Veracruz: Trace – Cemca.
- Pico, Josep. (1994). *Modernidad y posmodernidad*. Madrid: Alianza.
- Popol Vuh. (1977). *Las antiguas historias del Quiché* (6th ed.). Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada.
- Ramos, Jorge. *Historia de la nación latinoamericana*. Buenos Aires: Peña Lillo, 1968.
- Santana, Joaquín. *El problema de la modernidad en América Latina*. Cuba: Colección de pensadores Cubanos, 2000.
- Subercaseaux, Bernardo. *Nación y Cultura en América Latina. Diversidad Cultural y Globalización*. Santiago de Chile: Escafandra, 2002.
- Tipos de Utopía. *Utopía*. México: Tipos. Recuperado de <http://tipos.com.mx/tipos-de-utopia>.
- Villota, Dora Alexandra. (2012). *Popayán a través del discurso y las prácticas modernizadoras, 1920 – 1940*. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.