

## UTOPIÍA LATINOAMERICANA EN CLAVE UCRÓNICA

Susana Raquel Barbosa (\*)

Pensar la utopía y la esperanza desde América para el tiempo por venir supone primero cuestionar desde la filosofía de la historia y de la cultura, el sentido de utopía para nosotros, y en segundo lugar, preguntar por la legitimidad de su marco para colocar allí no solamente nuestros sueños colectivos, sino fundamentalmente la urgencia de lo «nuevo contenido en el presente».

La respuesta al primer cuestionamiento conduce a recordar su data. Nadie ignora que *utopía* fue el nombre con que la alteridad europea denominara la *terra nova*, ni que fuera el editor de Moro quien a falta de título del propio autor, bautizara el relato del Canciller como utopía. El relato era uno de contrastes, los de un mundo en erosión y otro despuntando, y si bien de esos contrastes nace un género que aspira a trascender los males presentes, se origina también el sustrato de un conocimiento si no erróneo al menos ambiguo de la tierra americana.

La respuesta al segundo interrogante, el que pregunta por la vigencia de legitimidad del marco de utopía, retrotrae ahora no a la representación que *el Otro* hiciera de nosotros, sino a la intimidad de nuestra propia conformación, de nuestro ser y de nuestro estar, de nuestro sentir y expresar, en suma, de nuestra propia representación de *lo Otro*.

La respuesta a los interrogantes formulados arroja un resultado provisorio que no es del todo desalentador: pese a que *utopía* fuera el nombre con que la alteridad

---

(\*) Doctorada en Filosofía por la Universidad del Salvador, con estudios superiores de Sociología en la Universidad Católica. Pertenece a la Carrera de Investigador de CONICET, al Instituto de Derecho Público, Ciencia Política y Sociología, y a la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales.

nos llamara, la redemarcación del término desde nuestra tradición apropiadora reenvía su significación a un futuro abierto. Desde aquí también pensamos utopía. Pero no ya como el espacio indescubierto y novedoso, sino como el tiempo de consumación de la autodeterminación que en germen, pensarán como posible nuestros primeros pensadores y ensayistas.

1. Hoy, la discusión sobre el límite y aplicación de *utopía* exige consideraciones previas referidas a su connotación, a su nexos con la sociedad en la que se inserta, y a los diferentes tipos de encarnadura histórica que adoptara.

Eludo toda referencia a lo utópico desde una perspectiva esencialista ya que ello implicaría tanto acotar la noción dentro de marcos fijos, como aspirar a que tal delimitación se autovalide pretendiendo universalidad. Creo, como Nietzsche, que lo que tiene historia no puede definirse, en todo caso puede seguirse en su plasmación histórica. Y esto ocurre con la noción de *utopía* cuya polisemia y multivocidad constituyen una cantera productiva para la reflexión filosófico-social.

¿Cuál es el nexos que liga el par utopía-historia? Focalizando mi interés en la configuración de la utopía moderna, y tomando como su fecha de nacimiento 1516, año de la publicación del romance de Moro, intento la *arqueológica* de su origen. La obra de Moro, como la de Campanella, nace de la fuerza crítica 'perfeccionista' que achacaba a la transformación de la economía, la miseria de poblaciones enteras de trabajadores expulsados de las zonas rurales de Inglaterra de los siglos XV y XVI. La ovejas habían venido a ocupar aquellas zonas por su mayor rentabilidad en el nuevo proceso de industrialización. La propiedad privada hizo entonces de fundamento demoníaco para estos católicos que soñaron la utopía con la imagen de una serie de medidas consoladoras para la situación del proletariado moderno hambreado y errante.

«Los utopistas se dieron cuenta de que la causa de las guerras era la misma que había motivado la expulsión de los colonos ingleses por los propietarios de las tierras: 'el lucro' (*der Gewinn*). No es casualidad que los dos grandes utopistas Tomás Moro y Campanella fueran católicos» (*Ut, GS II*, p.238).

Su fervorosa entrega fue ejemplarizante en un marco donde la función social que la Iglesia había cumplido en el Medioevo se había desvirtuado al punto de volverse ella misma contra el dogma establecido de asistencia y caridad, y de disponerse entonces a acumular poder y riqueza. En tal situación, también estos dos conceptos habían vaciado su alcance original convirtiéndose la riqueza de principio de acumulación para goce propio en el 'poder de disponer de los hombres' (*Verfügung über die Menschen*), y la riqueza en propiedad de los medios de trabajo. A estos hombres de fe, la posibilidad de pensar una realidad social alternativa y semejante a la noción de 'cristiandad unida' del Medioevo les parecía tan consoladora que, al costo de perder la cabeza uno y de pasar largos años encerrado el otro, nunca resignaron su entusiasmo por la idea de una monarquía universal.

Petrus Aegidius, el editor de Moro, fue quien bautizara el romance abreviando

su título como *Eutopia merito sum vocanda nomine*. Y su género, referido en principio a obras de diverso carácter y *formas* (novelas, ensayos de ficción, diálogos) abarcaba concretamente aquellas sociedades en estado de libertad o ciudades imaginarias donde las carencias humanas se hallaban superadas. Queda claro que además de humanista, la utopía de Moro, originada como reacción inconforme ante la situación de su Inglaterra natal, fue una utopía social.

Avanzada la modernidad, y como fenómeno concomitante al desarrollo de las ciencias naturales e histórico-sociales, el término se ha redefinido en forma ampliada hasta desembocar en un sentido en el que utopía trasciende la mera novela y se convierte en una *concepción del mundo*. Este nuevo 'tipo' que ahora encarna la utopía significó la instalación de una serie de problemas que complicaron el acceso a la noción como no fuera con un par, al que se lo contrapuso en forma presuntamente necesaria, la ideología; y el tratamiento de la relación utopía-ideología, si bien es refrendado por la consolidación de la sociología del conocimiento y la crítica de las ideologías, porta el riesgo de minuspreciar la problematicidad de la primera noción frente a la segunda. Pero ello involucra otra investigación que por ahora dejo apenas esbozada.

Hay todavía otro sentido relevante y es el que corresponde no ya a la *forma* que contiene el discurso utópico, ni configura tampoco una *concepción del mundo*; esta tercera modalidad se refiere a algo que subyace a los elementos anteriores y es la *intención* de utopía. Me interesa este aspecto porque a partir de su sentido abierto puede formularse su legitimidad para nosotros. ¿Cómo tomo intención? Por lo menos en dos sentidos: como la referencia a una direccionalidad o propósito hacia el que apunta la utopía, y también como el interés específico con que cada constructor sella su relato. En el primer caso (como dirección o propósito), la intención depende del mundo de la vida y la impronta histórica del utopista y en ese sentido le antecede una expresa *voluntad de cambio*, mientras que en el segundo caso (como interés del constructor) la intención depende de una significación intrínseca que adquiere la utopía una vez que, como obra, se autonomiza del constructor y pasa a integrar el legado de la tradición.

En este alcance de la noción ya no son Moro ni Campanella quienes deciden voluntariamente el uso y aplicación de sus relatos; son éstos los que se vuelven extrahistóricos y extracosmovisionales. ¿Dónde podemos ver la encarnadura de este segundo alcance de la *intención utópica*? Creo que las recepciones de sucesivas generaciones intelectuales, de diferentes culturas y de sociedades confrontadas o entrelazadas son las que, reapropiando hermenéuticamente los discursos atribuyen *ex post facto* un carácter al legado teórico de la tradición: ya tomando los discursos utópicos como tales, ya revirtiendo su carácter original desde otros marcos, desde otras experiencias. En este punto el interés voluntariamente utópico del constructor se vuelve irrelevante, y ello porque la utopía como *constructo* adquiere otro valor - heurístico, cognoscitivo, mayéutico, propedéutico, diagnóstico- desde su *recepción*.

Resumo: además del nombre con que el europeo nos identificara, utopía

representó el inicio de un género narrativo. Pero lo más importante es que constituyó también desde el principio, un instrumento cognoscitivo cuyo producto fue si no equívoco, de gran ambigüedad. Y ello porque tal como lo evidencian cartas que en 1493 Colón enviara a la Corona española, el nativo americano vivía en estado de perfecta felicidad, con lazos de prístina fraternidad con los suyos y con el medio natural. Con estos datos se configura en la conciencia europea una imagen distorsiva del 'habitante originario' que se resumiría luego en un esquema demasiado simplificado. El estado edénico entonces, que era el que Colón creyó ver porque quiso encontrar, gestó la representación de un lugar donde la felicidad no era ni el recuerdo de lo perdido ni la esperanza de eventual progreso moral, la felicidad era el estado efectivo de algunos privilegiados. Para Uslar Pietri todo ello fue lo que condujo, mediatamente, a la idea de revolución que Europa luego volvió a trasladar a América. Sin embargo, tanto la noción de Pietri como la llamada 'crisis de la conciencia europea' (P.Hazard), se quedan cortas y caen en lo reductivo.

Explico. Lo que Merton llamara 'ambivalencia sociológica en relación a la *prioridad*' puede ilustrar la puja entre dos teorías contrarias que reclaman reconocimiento. Es el caso que se da a la hora de preguntar por el origen de los idearios argentinos de autodeterminación. Para muchos, las ideas de Rousseau constituyeron el *núcleo duro* del ideario básico de los jóvenes independentistas de 1810; otros reclaman el reconocimiento de los movimientos de los *comuneros* en Paraguay, mucho antes que Europa pensara alguna forma de protesta organizada.

Esta segunda teoría comprometida en la puja mencionada merece mayor detenimiento porque no es azaroso que tantos historiadores de las ideas y científicos sociales pasen por alto el levantamiento comunero. Dice Gregorio Recondo:

«Las *misiones jesuíticas* (son) expresión de una cosmovisión cultural que desbordaba el espacio geográfico de las jurisdicciones político-administrativas y procuraban establecer la utopía en América. Basada en un régimen comunitario y el esencial respeto a la condición humana, la cultura de las misiones fue manifestación de una nueva expresión continental: *el barroco hispano-guaraní*. No podemos dejar de mencionar la obra de las misiones franciscanas, defensores de los derechos de indígenas y negros, que procuraron construir una Iglesia y una sociedad fraternales. En la misma área resulta importante recordar la '*revolución de los comuneros*' (1721), que medio siglo antes de la Revolución Francesa- y cuando Rousseau era apenas un niño, proclamó el *principio de la soberanía popular*. Allí se esbozó la *doctrina del común* ('*el pueblo puede oponerse al Príncipe que no procede ex aequo et bono*'). Allí también se anticipó el ideal emancipador y se efectivizó la solidaridad de los nativos sudamericanos. Una misma cultura regional forjaba lazos espirituales comunes».

Sin desmerecer la lucidez del eje rousseauniano, eje que decididamente movilizara la pasión de Moreno, Castelli y otros, es tiempo para que nuestra memoria, allende toda postura académica que intente maquillar los acontecimientos, asuma la verdad en su irremediabilidad; y ello implica la incorporación de todos los actores del drama inclausurado que es la historia. No en vano Hebe Clementi afirma que «*la historia*

*latinoamericana no existe como tal*», porque lo que se ofrece, oscila entre una «retórica elocuente» en relación al sentir latinoamericano, y una «postulación altisonante para uso escolar y rememorativo». Los héroes de cartón de la historiografía profesional al uso postergan la «historia vivida de los pueblos» y esa postergación se filtra en las historias nacionales latinoamericanas que «están en vías de construcción».

Con respecto a la llamada 'crisis de la conciencia europea', su importancia es tan fatal como la del americano 'cubierto' por la mirada del extraño. El habitante originario avistando la nave es presa si no de una crisis de identidad al menos de grandes dudas respecto de lo que tenía por cierto, seguro y verdadero, de lo que constituía 'su mundo'. El encuentro de estas dos culturas introduce tempranamente en el terreno de las ideas filosófico-sociales la categoría *mundo*, que recién se retoma como concepto problemático en la metafísica schopenhaueriana del dolor, abonada con fertilizantes orientales.

2. El segundo interrogante que ahora abordo es el que pregunta por la vigencia de la legitimidad del marco de utopía definida en los términos anteriores, como nombre atributivo de una identidad, como denominación inculcadora de singularidad. Todo ello desde la perspectiva de la representación de la conciencia europea y desde su necesidad de imaginar un estado de cosas alternativo al debilitamiento y disolución del basamento ético de su autoconocimiento.

Parece que la utopía encamisetada en términos de espacialidad novedosa y tierra promisoría, no alcanza hoy a cubrir nuestra esperanza de cambio de la situación sociopolítica vigente durante las últimas décadas. Parece que ya nos queda chica la parte que con respecto a Europa nos corresponde en este juego, la parte del espacio, la del desierto poblado compulsivamente y a fuerza de falsas promesas, la del sur conquistado por mandato, la de su nativa fecundada. Como hijos bastardos de la originaria seducida padecemos una crisis de identidad que lleva demasiados siglos. Tenemos nombre para *el Otro*, que hasta ahora llamamos amo porque es al que servimos en clave dependentista, pero no hemos sabido nombrar-*nos* ni hemos podido imaginar *algo Otro*. No hemos sabido reconocernos en identidad re-unida alguna ni hemos alcanzado a prefigurar cambios en nuestros propios destinos.

Creo que se trata ahora de reservar para nosotros una posición más privilegiada, la del tiempo y no la de un espacio devaluado y des-significado o convertido en mero territorio; se trata de concebir utopía en clave de ucronía o en la de un tiempo por advenir. Pero por advenir no mágicamente, ni como resultado de manía milagreira, sino como deber y como tarea para trazar desde nuestra potencia imaginativa, la construcción de *tiempos otros* para los sueños comunes de las generaciones jóvenes: tiempos de autonomía ontológica, de soberanía moral, de autoconciencia histórica.

Con *autonomía* ontológica me refiero específicamente a una entidad nuestroamericana constituida y consolidada desde su propio estar. Porque, ¿no es legítimo aspirar a algo más que a la mera configuración heterónoma que *el Otro* nos atribuyera en este proceso de encuentros y desencuentros? El tema de la *soberanía*

*moral* corre por el lado de la trama cultural que teje nuestros hábitos, usos, dialectos, formas jurídicas, enclaves de lo bello, todo ello, en la argamasa propia que nos pertenece, y a la que pertenecemos. La *autoconciencia histórica* se relaciona con nuestra voluntad de hacernos un lugar no ya en la historia universal, no ya en la poshistoria o en el fango de la historia, sino en nuestra historia latinoamericana.

Retomo. Nuestra esperanza puede caber en una utopía cuyo carácter sea el del primado de un tiempo *cairoológico*. Con esta redemarcación de utopía, ella rebasa toda *forma* de relato, todo tipo de *cosmovisión* e *intención*. Utopía es el marco del sueño de un cambio que no depende de lo que representamos para nuestros acreedores, un rango en la escala cuantitativa del riesgo. Es el sueño de un cambio que tampoco responde a intereses singulares de elites hegemónicas que, reservándose el derecho del decir por los que no dicen, anulan todo derecho de expresión, aun el del silencio o el dolor. Es el sueño de un cambio no pautado desde los baches residuales de procesos modernizatorios asumidos por mandato. Es el sueño de un cambio real y efectivo que parte de nuestro merecido *reclamo de un lugar en el tiempo de la historia*, el de nuestra historia latinoamericana.

Porque, de acuerdo al esquema tradicional de utopía como nombre con que nos denominara el *Otro* en el marco de la búsqueda de su propia identidad, ¿qué lugar debimos compulsivamente ocupar?

La historia en su período de universalización incluía sólo lo conocido o lo que consideraba legítimo y así se entendió y justificó de Hegel a Marx. Desde esta inclusión de lo conocido en la universalidad nos quedó una oportunidad: la de sabernos *contrahistoria* o la historia que no sigue el modelo del tipo romano de historiar, que no se ajusta a la teoría del soberano para fundar el discurso que justifique y refuerce el poder ya existente. En nuestra situacionalidad *del afuera*, debimos inventarnos un lugar que, al margen del central-privilegiado del protagonista reconocido, pudiera dar cuenta de un relato desde las sombras, pudiera contar la épica de servidumbre y decadencia, pero contenedora del germen de la liberación. Claramente este discurso contrahistórico se identifica con un esquema de representación del poder, el de la historia mítico-religiosa de los hebreos, cuyo tipo es la Biblia y su *topos* la Jerusalem medieval.

Sólo una *contrahistoria* puede liberar la historia del sucio ocultamiento del dato, del sometimiento a la objetividad, al ser inmóvil, a la continuidad, al instinto fijo. Una *contrahistoria* puede dar lugar a una historia efectiva del poder, de la verdad y del sujeto, puede, efectivamente, narrar la historia con la totalidad de los actores que la dramatizan.

Concluyo. Y empujando el círculo a su propio cierre (Borges), retomo el inicio:

*Utopía* no solo es el nombre con que el *Otro* nos nombrara para encontrarse a sí mismo,

*Utopía* es también *ucronía* o el trazo imaginativo de un tiempo cuyo secreto radica en el presente mismo. Sólo cabe descifrarlo desde nuestra voluntad de autonomía ontológica, soberanía moral y autoconciencia histórica.