



¿De la utopía a la distopía?

309



NUEVA SOCIEDAD

es una revista latinoamericana abierta a las corrientes de pensamiento progresista, que aboga por el desarrollo de la democracia política, económica y social.

Se publica cada dos meses en Buenos Aires, Argentina, y circula en toda América Latina.

Directora: Svenja Blanke

Jefe de redacción: Pablo Stefanoni

Coordinadora de producción: Silvina Cucchi

Plataforma digital: Mariano Schuster, Eugenia Corriés

Administración: Vanesa Knoop, Karin Ohmann

NUEVA SOCIEDAD Nº 309

Diseño original de portada: Horacio Wainhaus

Diagramación: Fabiana Di Matteo

Ilustraciones: Sole Otero

Corrección: Germán Conde, Vera Giaconi

Traducción al inglés de los sumarios: Ingrid Reca

Impreso en Talleres Gráficos Nuevo Offset,
Viel 1444, Buenos Aires, Argentina

Los artículos que integran **NUEVA SOCIEDAD** son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no reflejan necesariamente el pensamiento de la Revista. Se permite, previa autorización, la reproducción de los ensayos y de las ilustraciones, a condición de que se mencione la fuente y se haga llegar una copia a la redacción.

NUEVA SOCIEDAD – ISSN 0251-3552

Oficinas: Humberto Primo 531, C1103ACK Buenos Aires, Argentina.

Tel/Fax: (54-11) 3708-1330

Correo electrónico: <info@nuso.org>

<distribucion@nuso.org> (distribución y ventas)

<www.nuso.org>

El portal **NUEVA SOCIEDAD** es una plataforma de reflexión sobre América Latina.
Articula un debate pluralista y democrático sobre política y políticas latinoamericanas.



**NUEVA
SOCIEDAD**

es un proyecto de la

**FRIEDRICH
EBERT**

STIFTUNG

Enero-Febrero 2024

Índice

COYUNTURA

- 4921 **Tomás Leighton.** ¿De la indignación al miedo? Reflexiones
sobre el doble rechazo constitucional chileno 4

TRIBUNA GLOBAL

- 4922 **Federico Fuentes.** ¿Es China una potencia imperialista?
Entrevista a Au Loong-Yu 18

TEMA CENTRAL

- 4923 **Francisco Martorell Campos.** ¿Por quién luchamos? La utopía
y los fantasmas del pasado y del futuro 31
- 4924 **Juan Pro.** América Latina, la utopía y los *utopian studies* 48
- 4925 **Carolina Martínez.** Los no-lugares en la construcción
de la modernidad. *Utopía*, lo verosímil y lo posible 60
- 4926 **Alejandro Galliano.** ¿El mercado sigue soñando
(y nosotros ya no)? 69
- 4927 **Luis Diego Fernández.** Utopías (y distopías) libertarias.
Más Nozick, menos Rothbard 77
- 4928 **Emilio Santiago Muño.** Colapsismo: los riesgos de
la antipolítica ecologista 91
- 4929 **Ana-Clara Rey Segovia.** *Make the world great again?*
Las retrotopías y el mito del «salvador blanco» 105
- 4930 **Horacio Tarcus.** La utopía leninista de *El Estado y la revolución.*
Cuando la izquierda soñaba con el fin del Estado 120
- 4931 **Laura Fernández Cordero.** Amor y sexualidad en las
utopías anarquistas 136

ENSAYO

- 4932 **Enzo Traverso.** Libertad y liberación. Foucault, Arendt y Fanon 149

SUMMARIES

Segunda página

Si en la década de 1990 el neoliberalismo parecía ofrecer, en el contexto del «fin de la historia» y la «muerte de la utopía», una suerte de presente continuo, marcado por el conformismo social, en la segunda década del nuevo siglo incluso eso parece estar en cuestión: el futuro leído como distopía ha venido ganando en popularidad. En palabras del historiador Enzo Traverso, transitamos un presente henchido de memoria y falto de alternativas políticas. La caída de la mayor utopía humana –la construcción de sociedades poscapitalistas– pareció cancelar cualquier tipo de experimentación política radical, ante los riesgos evidentes de repetir el camino transitado por las revoluciones del siglo xx y sus derivas autoritarias/totalitarias.

Hoy tenemos distopías para todos los gustos ideológicos, mientras el futuro parece cancelado como territorio de imaginación de un mundo mejor. En este contexto de «realismo capitalista», volver sobre la utopía –y sobre la posibilidad misma de imaginar futuros deseables– parece una condición para cualquier rearme ideológico progresista. Y a ello se dedica el Tema Central de este número de NUEVA SOCIEDAD.

«¿En nombre de quiénes luchamos?», se pregunta Francisco Martorell Campos; se trata de un interrogante clave que remite a la noción de «fantasma», utilizada para reivindicar el papel de la melancolía y la memoria en un activismo marcado por el trauma de la derrota. Extrapolado al ámbito de la utopía, el arquetipo del fantasma resulta útil, sostiene el autor, para rastrear los reajustes de la temporalidad característicos del utopismo contemporáneo y su relación con el pasado y con el futuro.

Carolina Martínez se proyecta hacia la primera modernidad y hacia el papel de los mapas en el esfuerzo de Tomás Moro y sus editores para que la isla Utopía se transformara en un territorio verosímil. Y, más en general, aborda el papel de la cartografía en la epistemología del descubrimiento en esos años decisivos en la globalización del planeta.

Las formas de imaginar el espacio mismo estaban en disputa, y América no era ajena a los cambios radicales que estaban produciéndose a escala planetaria. Juan Pro revisa este vínculo, al tiempo que señala que los actuales *utopian studies*, con eje en el mundo anglosajón, han marginado la aportación de América Latina, un subcontinente atravesado especialmente por la imaginación utópica. En estas apuestas académicas hay, para el autor, una decisión de concentrarse en obras literarias por sobre las experiencias y luchas utópicas que buscaron construir mundos alternativos en el plano político y social.

Pero ¿cómo pensar hoy la utopía? Alejandro Galliano escribe que el pensamiento de izquierda, dueño y portavoz de las utopías del siglo xx, parece haber

perdido la capacidad de soñar, arrinconado en posiciones defensivas o nostálgicas, mientras el capitalismo, como nunca antes, controla todo el planeta y atraviesa nuestras subjetividades. Y no solo eso: desde algunos de sus enclaves, sigue proyectando diversos tipos de utopías. De allí la repetida frase de que hoy es más fácil creer en el fin del mundo que en el fin del capitalismo.

Una de esas utopías capitalistas o de mercado es el liberalismo libertario, que tras el triunfo de Javier Milei en Argentina –también debido al papel de Elon Musk en la escena global– ha encontrado una inédita masa de interlocutores. Luis Diego Fernández pone en relación dos miradas opuestas: la de Friedrich Hayek y la de Robert Nozick. Los diferentes experimentos sociopolíticos vinculados a la perspectiva del libertarismo (la contracultura californiana, el Chile de Pinochet, el pueblo de Grafton, Liberland y la colonización del mar) permiten sostener una lectura foucaultiana de la utopía de Nozick como una alternativa frente a la actual hegemonía libertaria de derecha, inspirada en gran medida en Murray Rothbard.

Horacio Tarcus se enfoca en la utopía leninista. A 100 años de la muerte del líder soviético, resulta iluminador volver sobre uno de sus escritos de mayor difusión: *El Estado y la revolución*. La obra, que prometía el fin del Estado, fue leída de manera diferente en cada contexto histórico, pero sigue siendo un texto abierto, con el cual podemos volver a dialogar provechosamente desde las ansiedades –y angustias– del presente.

No habría entonces fin del capitalismo, pero ¿qué pasa con el fin del mundo? Emilio Santiago Muiño aborda el colapsismo como una corriente ideológica con una influencia creciente dentro del ecologismo y destaca sus efectos desmovilizadores y su conocimiento deficitario del mundo, que compromete la capacidad del ecologismo para transformarlo. El autor considera que cuestionar el relato colapsista es una tarea importante para evitar que el ecologismo termine alimentando el bucle antipolítico neoliberal, y por tanto, contribuyendo, de modo paradójico, al desastre que trata de evitar.

Finalmente, Ana-Clara Rey Segovia aborda la utopía como apuesta muy redituable de la industria del entretenimiento. En muchos casos, este género promueve la idea de una refundación civilizatoria que, en última instancia, supone retomar el camino del progreso para llevarlo a buen término. Y en esa apuesta, la figura del «salvador blanco» ocupa un papel central en la definición de los pilares ideológicos sobre los que se deberá asentar el «nuevo» mundo. Por su parte, Laura Fernández Cordero nos lleva en su artículo a las utopías sexuales de matriz anarquista. El rastreo de cinco utopías escritas por libertarios en Europa y América entre mediados del siglo XIX y primeras décadas del XX, dentro de un vasto territorio utópico, permite abordar cuestiones vinculadas a la sexualidad, la vida cotidiana y la relación entre los sexos.

La pregunta de Martorell Campos atraviesa todo el número. Los fantasmas que nos acechan pueden provenir del pasado, pero también del futuro: luchamos tanto para vindicar a las generaciones muertas como para garantizar la vida de las que están por venir.

¿De la indignación al miedo?

Reflexiones sobre el doble rechazo constitucional chileno

Tomás Leighton

Chile volvió a rechazar el texto que debía reemplazar a la Constitución de 1980. Intentando plebiscitar al gobierno de Gabriel Boric, la extrema derecha terminó plebiscitándose a sí misma y (por ahora) perdió, limitando las posibilidades presidenciales de José Antonio Kast. Mientras tanto, la izquierda se toma el «triumfo» con humildad: cuatro años después del estallido social de 2019, se cerró el proceso constituyente sin resolver el problema constitucional.

*Abrázame que el tiempo pasa y él nunca perdona / Ha hecho estragos en mi gente
como en mi persona / Abrázame que el tiempo es malo y muy cruel amigo.*

Juan Gabriel, «Abrázame muy fuerte»

En el momento más agudo del estallido social que vivió Chile en 2019, los partidos políticos acordaron convocar a un plebiscito para sustituir la Constitución de 1980, una iniciativa que buscó dar una salida a las movilizaciones. La vía constituyente

prometía saldar las deudas con la democracia de la transición chilena, que mantuvo enclaves autoritarios diseñados en la Constitución para perpetuar los cimientos de la revolución capitalista impulsada por la dictadura de Augusto Pinochet. La

Tomás Leighton: es magíster en Comunicación Global por la Universidad de Erfurt y director ejecutivo de la Fundación Rumbo Colectivo de Chile.

Palabras claves: Constitución, derecha, izquierda, plebiscito, Chile.

explosión de un malestar social largamente ignorado encontraba no solo un reconocimiento sino también un cauce institucional. Además, la forma ofrecida para iniciar la nueva era estaba cargada del simbolismo necesario: como el de 1988 —que decidió entre el sí y el no a la continuidad de Pinochet—, este plebiscito era la vía para conjurar los males que aquejaban al pueblo. Así, además de alterar la correlación de fuerzas políticas e ideológicas, el proceso constituyente parecía remecer las más íntimas emociones en que se trenzaba la vida colectiva.

En 2021, la elección de la Convención Constitucional que redactaría el nuevo texto le dibujó un nuevo rostro a Chile más allá de sus fronteras, con la elección de una activista mapuche, Elisa Loncón, como presidenta y una fuerte presencia de representantes independientes. A esto se sumó la posterior victoria electoral del ex-dirigente estudiantil de 36 años Gabriel Boric, quien asumiría como presidente de la República anunciando una «nueva guardia» del progresismo latinoamericano, con Chile a la cabeza.

Pero la realidad no fue la imaginada: luego de cuatro años y con dos propuestas constitucionales rechazadas a cuestas, el proceso constituyente se cerró sin resolver las cuestiones que lo motivaron. Pocas cosas cambiaron en los servicios sociales y en la distribución de la riqueza. Muchas cosas empeoraron desde la pandemia. El malestar no se ha ido, y con el paso del tiempo la indignación

parece haber dado lugar a otros sentimientos, como el miedo.

Tras analizar los resultados del último plebiscito constitucional y lo que les traerán a la derecha y a la izquierda, este artículo intenta explicar el cierre trunco del proceso constituyente a la luz de los vaivenes afectivos de la sociedad chilena. Además, buscará dilucidar el papel de los actores políticos en este doble fracaso y extraer algunas lecciones respecto al rol de los independientes y del voto obligatorio. Finalmente, indagará en el lugar del tiempo en la estrategia política de la izquierda y las emociones colectivas enfrentadas.

Los resultados del 17-D

Con una participación de 85% del padrón electoral que pareciera haberse estabilizado desde la reintroducción del voto obligatorio en 2022, el plebiscito del 17 de diciembre rechazó la propuesta del Consejo Constitucional: lo hizo con un contundente 55,76% de los votos. Este texto había surgido de un Consejo Constitucional con mayoría de extrema derecha, lo que representó un movimiento de 180 grados respecto a la primera Convención Constitucional, en la que la izquierda radical, gran parte de ella no partidaria, había marcado el paso de los debates. Si el primer texto constitucional parecía demasiado escorado a la izquierda, este lo estaba hacia la derecha, y tras ambos rechazos queda

vigente la Constitución de 1980, reformada parcialmente en democracia y considerada un cerrojo del neoliberalismo. Si tras el primer rechazo fue la izquierda la que sintió el golpe, esta vez los claros perdedores de la contienda fueron la extrema derecha y su líder, José Antonio Kast, quien en lugar de usar su mayoría en el órgano redactor para convencer a sectores reactivos, se mantuvo en sus trece e incluso retrocedió en las negociaciones previas con el objetivo de sellar un texto ideologizado y radical.

Si se mira en perspectiva, desde la introducción del voto obligatorio en 2022, la fuerza electoral de la centroderecha ha aumentado significativamente su caudal respecto de las elecciones inmediatamente anteriores (plebiscito de entrada en 2020 y Convención Constitucional en 2021). Por otro lado, los resultados de la centroizquierda han tenido altos y bajos; el mejor desempeño se dio en esta última elección (plebiscito de 2023).

Para entender quiénes estuvieron detrás del triunfo del «En contra», la empresa de analítica predictiva Unholster identificó tres grupos centrales: menores de 34 años, mujeres y quienes se habían abstenido o no habían mostrado preferencia en las elecciones anteriores¹.

En primer lugar, el «En contra» triunfó por el voto de los jóvenes menores

de 34 años, con 70,1% entre las mujeres y 62,8% entre los hombres. Al contrario, la opción «A favor» fue muy débil entre estos votantes y tocó fondo con 29,9% de apoyo en mujeres jóvenes. La hipótesis de que las mujeres jóvenes le dieron el triunfo a Boric en la presidencial se reafirma. Pero lo que llama más la atención en esta ocasión es la altísima participación electoral juvenil en general, que llegó a 94% entre las mujeres y a 90% entre los hombres, y desempeñó así un papel fundamental en el resultado.

Como la tendencia mayoritaria por el «En contra» también se repitió entre los adultos mayores, una de las hipótesis de Unholster es que existiría una convergencia de opiniones entre los extremos del espectro etario. El reverso de esa misma interpretación sugiere que la izquierda debería preocuparse seriamente por el segmento entre 34 y 54 años de edad, que fue el único rango etario donde se impuso el «A favor», y especialmente entre los hombres.

Finalmente, la última clave para entender los números es la comparación con las elecciones presidenciales anteriores. Como era esperable, la mayoría de los votos de Boric fueron a parar al «En contra», mientras que la mayoría de los votantes de Kast optó por el «A favor». Pero lo que explica más firmemente esta votación es que quienes no participaron o votaron nulo/blanco

1. Unholster: «Informe Plebiscito Constitucional 2023. Desentrañando los resultados tras el segundo proceso constitucional fallido», 2023, disponible en <www.decidechile.cl>.

en la elección presidencial de 2021 (cuando el voto era todavía optativo) ahora se inclinaron en mayor medida por el «En contra». El gran segmento de indecisos obligados a votar, que pareciera cambiar sus inclinaciones con facilidad, será la clave para ganar las elecciones venideras.

La derrota programática de la derecha

Para entender qué fue lo determinante para la movilización electoral de los sectores que explican el resultado, hay que entender qué fue lo que se rechazó el 17 de diciembre. Un primer nivel de análisis advierte que el texto del Consejo Constitucional correspondió al reverso conservador del rechazado en septiembre de 2022, una versión maximalista del programa político derechista, incluida una visión conservadora de la patria, la clásica preponderancia del mercado en la provisión social y en contra de la progresividad del sistema tributario². El texto no solamente barrió con el acuerdo de la Comisión Experta, elegida tras el fracaso del primer proyecto constitucional, para habilitar un Estado Social y Democrático de Derecho, sino que reflejó

la plataforma de la ultraderecha, incluido un debilitamiento del sistema de pesos y contrapesos republicanos, una apuesta contra el financiamiento del Estado y una cruzada contra los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres³.

El desfinanciamiento del Estado fue un aspecto medular de la propuesta constitucional, que blindaba el actual modelo previsional de capitalización individual y el sistema de administradoras privadas de las prestaciones de salud, lo que significa bloquear la posibilidad de incorporar elementos de solidaridad en las pensiones o discutir en el Poder Legislativo un sistema de salud con más peso de lo público. El sesgo conservador en lo cultural también resultó sensible. Por un lado, la propuesta pavimentaba el camino para derogar la Ley de Aborto en tres causales —peligro para la vida de la madre, inviabilidad fetal de carácter letal y embarazo por violación— aprobada en 2017 bajo el gobierno de Michelle Bachelet. Por otro lado, Kast hizo campaña defendiendo el reconocimiento constitucional del *homeschooling* (dar la educación a los niños en el hogar en lugar de las escuelas), toda una excentricidad ajena a la realidad de la población⁴. Si ya en

2. Noam Titelman: «Que se jodan todos'. Por qué Chile volvió a decir 'no'» en *Nueva Sociedad* edición digital, 12/2023, disponible en <nuso.org>.

3. Rumbo Colectivo: «Consagración de la desigualdad y erosión del Estado. El Chile de la propuesta constitucional 2023», Santiago de Chile, 11/2023.

4. Danilo Herrera: «El líder republicano, José Antonio Kast, indica que el texto constitucional 'resguarda el homeschooling (...) cosa que en algunos países progresistas está prohibido'», tuit, 18/10/2023, disponible en <twitter.com/daniloherrerad/status/1714658966179873217>.

2014 se había interrumpido la moderación programática de la derecha, la propuesta constitucional consumó el matrimonio entre la ultraderecha y la derecha convencional y puso así en entredicho las credenciales liberales de esta última. En términos interpretativos, se pasó de la negación del malestar social a una interpretación revanchista de él.

¿Implicará la derrota del texto la erosión del liderazgo de Kast entre los votantes de derecha? Aunque es difícil saberlo, las cartas del sector parecieran ya estar echadas y un divorcio entre las dos almas de la derecha resulta poco probable.

Uno de los cambios más significativos en el diseño del último proceso constitucional fue que, antes de aprobar la propuesta, los miembros elegidos para redactarla tenían a disposición el anteproyecto redactado por la mencionada Comisión Expert. Sus 12 integrantes, que contaban con credenciales académicas y experiencia en el campo laboral, fueron designados por el Congreso Nacional, con los votos de todos los sectores políticos, lo que dio lugar a una suerte de empate entre la izquierda y la derecha.

A diferencia del amplio nivel de publicidad y estridencia en que funcionó la primera Convención Constitucional,

la Comisión Expert realizó su trabajo silenciosamente y en un ambiente de cierta confianza entre sus miembros, aspectos cruciales para una negociación⁵. El acuerdo alcanzado, que iba desde el Partido Republicano de Kast al Partido Comunista, constituye un hecho sin precedentes en la historia constitucional chilena. Había sido no solo un buen comienzo. Una de las cosas más llamativas que mostró una encuesta de la Universidad Diego Portales es que la evaluación ciudadana de los comisionados expertos se mantuvo relativamente alta durante todo el proceso⁶. Resulta sorprendente entonces que la extrema derecha haya utilizado su representación en el Consejo Constitucional para atentar contra ese acuerdo, del que ella misma había participado. Como señaló la ex-presidenta Bachelet, gobernar es llegar a acuerdos, y si los republicanos no son capaces de hacerlo demuestran que no son capaces de gobernar⁷.

Después del éxito de la extrema derecha en la elección de consejeros de mayo de 2023, se pensaba que el objetivo de Kast sería ordenar a sus huestes para demostrar que la derecha sí podía «unir a los chilenos» y de esa forma utilizar el debate constitucional para proyectarlo a la

5. Claudia Heiss: «¿Por qué se rechazó la propuesta de nueva Constitución en Chile?» en *Blog Revista Derecho del Estado*, 2/11/2022.

6. Laboratorio Constitucional Universidad Diego Portales: «Encuesta sobre Proceso Constituyente», 2023.

7. «Bachelet sobre Republicanos: 'Gobernar es la capacidad de llegar a acuerdos' y ellos no la tienen» en *CNN Chile*, 21/12/2023.

Presidencia⁸. Pero, por el contrario, su apuesta consistió en forzar el enfrentamiento con la izquierda en el gobierno. El deseo de transformar el plebiscito constitucional en un plebiscito de la gestión de Boric terminó generando un plebiscito sobre el propio Kast, que la extrema derecha finalmente perdió.

Algunos han señalado que, pese a la derrota, Kast sigue sumando votos. Si en la última elección presidencial logró desbancar a la derecha convencional de la segunda vuelta, esta vez sería el titular de 44,24% de los votos en favor del texto constitucional. Pero el problema de Kast y de las derechas que cierran filas con él es que la derrota de las ideas ultraconservadoras en una elección dicotómica, entre el sí y el no, no solo podría marcar el piso, sino también el techo electoral del candidato, estancado alrededor de 45% de las preferencias. No deja de ser notorio el retorno al porcentaje que obtuvo el «sí» a la continuidad de Pinochet en el plebiscito de 1988 (44%), si se considera que la liberalización de su agenda valórica y la moderación de su programa en general le venía dando a la derecha frutos electorales desde la elección presidencial de 1999⁹. Con los últimos resultados, la derecha demuestra estar en un brete:

nadie puede ganarle a Kast en la primera vuelta, pero si se consideran sus niveles de rechazo ciudadano, este podría enfrentar serias dificultades en una segunda vuelta. De ahí el error estratégico en la apuesta (ultra) derechista: un camino aparentemente despejado puede motivar el exceso de velocidad, o como reza el dicho popular, «que vayan por lana y salgan trasquilados».

Humildad en la victoria de la izquierda

«Se ratifica por segunda vez la Constitución vigente», fue la primera reacción de la derecha durante la noche de los resultados. A pesar de que su opción perdió por amplio margen, la estrategia fue atribuirle la derrota a la izquierda, en tanto no habían sido ellos quienes propusieron reemplazar la Constitución Política de 1980 en respuesta al estallido social de 2019, sino el abanico progresista. Pero la realidad es que en el plebiscito de 2020, 78,28% de los chilenos (en ese entonces con voto optativo) dijo sí a la redacción de una nueva Carta Magna. Cuanto menos, resulta forzado interpretar entonces que los chilenos han ratificado en las últimas dos consultas la Constitución actual,

8. T. Leighton y José Acevedo: «Los abismos chilenos» en *Nueva Sociedad* edición digital, 5/2023, disponible en <nuso.org>.

9. Cristóbal Rovira Kaltwasser: «La (sobre)adaptación programática de la derecha chilena y la irrupción de la derecha populista radical», Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social, 2019.

y más bien parece ocurrir que una parte considerable de la población sigue insatisfecha con ese texto pero no está dispuesta a reemplazarlo por cualquier otro.

Si acaso el doble rechazo ha ratificado algo, se trata de la decepcionante continuidad del problema constitucional chileno. Es de esperar que la «Constitución de Pinochet» siga sin desenvolverse como un pacto fundante de la comunidad política ni permita dirimir las diferencias entre los ciudadanos. Hoy como ayer, no se trata solamente del plebiscito ilegítimo que la originó; más bien, el verdadero problema de la Constitución es que, pese a la eliminación de sus aspectos más escandalosos en las sucesivas reformas bajo la transición democrática, sigue siendo el obstáculo que los movimientos sociales encontraron una y otra vez al momento de discutir reformas socioeconómicas, a punto tal que la propuesta de su reemplazo detuvo, ni más ni menos, la violencia desatada a fines de 2019. Hay, empero, una diferencia relevante. En medio de la lucha política registrada con anterioridad al plebiscito de 2022, la derecha y la centroderecha propusieron rebajar a 4/7 el quórum para cambiar la Constitución, con el objetivo de que perdiera sentido sustituirla por el texto redactado por la Convención Constitucional. Más allá de su uso electoral, la aprobación de la ley de reforma 21.481 representa el fin

de uno de los megacandados heredados de la Constitución de 1980.

El hecho de que la ultraderecha chilena se haya embarcado en su propia aventura constitucional contra lo que fue el corazón de su proyecto histórico —mantener el texto de 1980— no es tan solo una cuestión de estrategia electoral para medir cuánto podía subir su piso de apoyo. Uno de los redactores de la Constitución vigente, Raúl Bertelsen, admitió que «se ha alterado últimamente el procedimiento para reformarla y ha quedado convertida, en la práctica, en una Constitución flexible que una mayoría parlamentaria débil puede alterar a su gusto»¹⁰. Es decir, se habrían abierto los candados que Jaime Guzmán introdujo para amarrar el programa de los Chicago Boys en la época de la dictadura.

Consistente con la actitud del oficialismo tras la «victoria» del 17 de diciembre, es interesante que hasta el día de hoy nadie en la izquierda pueda celebrar el resultado. En la izquierda chilena existe un acuerdo tácito de sobriedad en la interpretación de los resultados obtenidos. En minoría parlamentaria y con las principales reformas del programa de gobierno cuesta arriba, con una base de apoyo ciudadano que está lejos de representar una mayoría social, no cabe otra actitud posible que la humildad.

Pero no es solo una cuestión pragmática. Luego de un intenso calendario electoral con resultados

10. R. Bertelsen: «¡A favor!» en *El Líbero*, 23/11/2023.

difíciles de procesar y frenéticos vaivenes político-afectivos de la sociedad, el aparente abandono de la estrategia populista por parte de la nueva izquierda chilena no ha sido solo efecto del aterrizaje gubernamental; más bien pareciera estar aconteciendo un cambio anímico hacia lo que Javier Couso ha denominado una «actitud flemática»¹¹. ¿Es que se ha cambiado el optimismo de la voluntad por el pesimismo de la razón? En *La jornada de un escrutador*, el Italo Calvino militante comprendió que, en política, optimismo y pesimismo son complementos necesarios. Hay pesimistas que cada vez que vencen se dan cuentan de que han perdido, así como hay optimistas herederos de una minoría que cree haber vencido cada vez que pierde. El asunto, decía Calvino, es cómo el pesimismo secular también puede dotar a la izquierda de un necesario «sentido de lo relativo, la capacidad de adaptación y de espera»¹².

El tiempo fue implacable en castigar las soluciones propuestas al problema constitucional chileno, pero sus estragos podrían proveer algunas enseñanzas que la izquierda necesita para prolongar su ciclo de transformación: paliar todo triunfalismo de palacio con el viejo

escepticismo que caracteriza a la sociedad chilena y comprender que, igual que las derrotas, las victorias son siempre relativas.

Responsabilidad transversal

Más allá de victorias y derrotas, podría pensarse que haber perdido cuatro años intentando cerrar el irresuelto problema constitucional, mientras crecía el abismo entre política y sociedad, es responsabilidad de un extravío interpretativo de la izquierda. Pero en contra de quienes creen que la izquierda se sacó del sombrero el cambio constitucional, ese camino fue pavimentado lenta y transversalmente por todos los actores políticos chilenos.

La referencia obligada es el proceso que impulsara Michelle Bachelet hacia el final de su segundo gobierno y que se suele entender como una suerte de premonición. Apenas asumió el gobierno, el presidente de derecha Sebastián Piñera se jactó de haber archivado ese proyecto en un acto ante poderosos empresarios¹³. Piñera nunca esperó tener que llamar por teléfono a Bachelet menos de un año después para pedirle su apoyo en la reposición del proyecto, con el objetivo

11. En podcast «Hay algo allá afuera» temporada 5 episodio 20, 29/12/2023.

12. I. Calvino: *La jornada de un escrutador*, Instituto Electoral y de Participación Ciudadana, Guadalajara, 2012.

13. «Ministro Chadwick cierra puerta a nueva Constitución de Bachelet» en *Diario Financiero*, 16/3/2023.

de contener la crisis política que azotaba Chile¹⁴.

Mucho antes, el demócrata cristiano Eduardo Frei Ruiz-Tagle ya incluía el cambio constitucional en su campaña presidencial de 2009 y se sumaba así a los candidatos de izquierda Jorge Arrate y Marco Enríquez-Ominami. Esto demostraba la insuficiencia de las reformas de 2005, que no tocaron el sistema electoral y fortalecieron las funciones del Tribunal Constitucional, convirtiéndolo en una tercera cámara legislativa *cuoteada* entre los dos sectores políticos mayoritarios. Luego de 15 años, Ricardo Lagos se mostraría decepcionado respecto de las reformas constitucionales que llevaron su firma como presidente.

Adicionalmente, el proceso recién concluido, sin los resultados esperados, fue fruto de un cambio legislativo apoyado por la derecha convencional. Hubo algún momento en el que la histórica movilización popular del 25 de octubre de 2019, que la derecha hoy llama peyorativamente «octubrismo» o «estallido delictual»¹⁵, fue motivo de «esperanza y alegría»¹⁶. En ese contexto se firmó el acuerdo que abrió el proceso

constitucional¹⁷, del cual solo se autoexcluyeron el Partido Comunista y el Partido Republicano.

En tanto el Partido Comunista se subiría rápidamente al proceso iniciado en 2020 luego del aseguramiento de la paridad de género y escaños reservados para pueblos originarios, no fue hasta su triunfo en las elecciones de mayo de 2023, para el último Consejo Constitucional, cuando el Partido Republicano se subió al carro. Así, el triunfo de la ultraderecha en las elecciones del Consejo Constitucional de 2023 la llevó a ponerle la guinda a la torta, al utilizar su mayoría para impulsar una nueva Constitución más conservadora que la actual y quedar comprometida con la idea del cambio constitucional. Al final, también fracasó.

Chile es una larga y angosta faja de tierra ubicada sobre el borde de la Placa de Nazca, que en su choque con la Placa Sudamericana lo vuelve un país sísmico. Tal como con los terremotos, nadie puede predecir con exactitud cuándo ocurren los estallidos sociales, aunque hay razones estructurales que explican su existencia. La historia del estallido social de octubre de 2019 se inició con un puñado de estudiantes secunda-

14. «'Pasó la vieja': Bachelet revela diálogo con Piñera durante el estallido» en *Cooperativa.cl*, 9/12/2023.

15. «Sala analiza estallido del 18 de octubre», comunicado de prensa, Cámara de Diputados y Diputadas, 17/10/2023.

16. «A dos años del 25-o, la marcha que abrió los cambios y que Kast intentó boicotear» en *El Mostrador*, 25/10/2023.

17. «Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución», 2023, disponible en <https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=documentos/10221.1/76280/1/Acuerdo_por_la_paz.pdf>.

rios llamando a la población a saltarse los torniquetes del metro de Santiago, en desobediencia al alza de 30 pesos (0,04 dólares estadounidenses) en la tarifa. Unos días después, se leía en las paredes agrietadas una consigna que explicaba la naturaleza estructural del estallido: «No son 30 pesos, son 30 años».

En contraste con el oasis en que creía vivir la elite política, la estabilidad política del país demostraría estar sostenida no tanto en un contrato social legitimado, sino en una cada vez más precaria subordinación a la autoridad de las instituciones legítimas. Detrás de las exuberantes cifras macroeconómicas, reverberaba un malestar creciente ante los altos niveles de desigualdad no tan solo de ingresos, sino también de diversas dimensiones de la vida social. En Chile, la desigualdad afecta a gente que puede vivir muy cerca en la misma ciudad pero a siglos de distancia en cuanto a las garantías sobre sus derechos más básicos.

Con todo, la diversidad de reclamos del Octubre de 2019 y la imposibilidad de diseñar una propuesta concreta, lejos de delimitar un compendio de demandas, apenas sugirió un sentimiento común entre todas ellas: la indignación contra las elites del país y su forma de conducirlo.

Hay pocas dudas de que la indignación fue el telón de fondo para el inicio del proceso constituyente y el posterior triunfo presidencial de Boric. Hoy, muchos chilenos sienten que esa historia ocurrió hace demasiado tiempo. Cuatro años después, antes que la indignación, el sentimiento que más representa a la sociedad chilena es el miedo. La manifestación más trivial de este cambio es la nueva escala de prioridades ciudadanas reflejadas en las encuestas, que fluctuaron desde la protección social hacia la preocupación por la delincuencia¹⁸. Esto no representa ninguna sorpresa porque las tasas de criminalidad han aumentado y, sobre todo, el tipo de criminalidad ha cambiado hacia una de mayor connotación pública¹⁹.

Por eso, es mejor fijarse en otros aspectos para advertir los vaivenes afectivos. Una de las movilizaciones sociales más emblemáticas de la última década fue el movimiento «No+AFP», en favor de un nuevo sistema previsional de base estatal. Es sorprendente observar cómo el fuerte apoyo a este movimiento derivó en el miedo actual de los chilenos a que les quiten la «propiedad» sobre sus ahorros previsionales²⁰, lo que ha sido hábilmente movilizado por la derecha política local y financiado por la derecha financiera a escala regional.

18. Ana María Sanhueza: «Desafección y cambio de prioridades: por qué los chilenos dan la espalda al segundo proceso constituyente» en *El País*, 1/5/2023.

19. Carlos Basso Prieto: «La delincuencia en Chile: lo que dicen las cifras» en *El Mostrador*, 2023.

20. «De 'No+AFP' a 'Con mi plata no': los tres puntos de inflexión que cambiaron el foco del debate previsional» en *La Tercera*, 12/9/2023.

Con todo, Chile pareciera haber incorporado la violencia generalizada que se manifestó en las calles como miedo inminente al quiebre de lo poco estable que queda en la vida social. En otras palabras, se pasó de la indignación al miedo. Como advirtiera a fines de la década de 1990 el titular del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) Norbert Lechner, el problema del miedo es que puede sumir a la sociedad en el presentismo y despojarla de cualquier futuro posible²¹. En el plano psicológico, el miedo al miedo es angustia. En el social, la angustia crónica separa a las comunidades.

Lecciones procedimentales

Luego de cuatro años, saltan a la vista al menos dos problemas de diseño procedimental en el proceso constituyente que dejan lecciones para la política en general. Antes del plebiscito de 2022, sectores de derecha y los centristas advirtieron que el texto de la Convención Constitucional no podría aprobarse sin recoger sus visiones, que según las últimas elecciones presidenciales representaba a 44,13% de los votantes. En su última cuenta pública, el presidente Boric acusó recibo y dijo haber escuchado el mensaje

de la ciudadanía que no quería una «Constitución partisana»²². Pero la dificultad de consensuar un pacto político en la Convención Constitucional no radicaba solamente en que la derecha tenía menos de un tercio de las plazas, y por lo tanto no parecía necesario pactar con ella, sino también en que los independientes representaban 64% de las curules, lo que nos lleva al primer problema procedimental. Además de la paridad de género y los escaños para pueblos originarios, el diseño permitió la conformación de espacios electorales de independientes (sin la necesidad de partidos políticos) con muy bajos requisitos para su integración en el órgano.

Si la reforma constitucional de 2005 fracasó al no incorporar a la ciudadanía, demostrando los límites de la «política de los acuerdos», el exceso de independientes en la Convención Constitucional torpedeó las negociaciones constituyentes y la posibilidad de una deliberación genuina²³. El clima «proindependiente» también se manifestó en que los partidos renunciaron a jugar un rol, en un intento de recuperar legitimidad frente a la masa de independientes desconfiados de la política.

Es injusto achacarle todos los males de la Convención Constitucional al

21. N. Lechner: *Las sombras del mañana*, LOM, Santiago de Chile, 2002.

22. «Cuenta Pública de S.E. el Presidente de la República, Gabriel Boric Font, ante el Congreso Nacional», Prensa Presidencial, 1/6/2023.

23. C. Heiss: ob. cit.

Frente Amplio porque este representó alrededor de 10% del órgano, pero no está claro en qué medida el momento independiente fue también propiciado por el discurso frenteamplista antes de gobernar. Se ha hablado mucho de la necesidad de matar al padre en política²⁴, hoy está claro que tampoco hay supervivencia sin reconciliación. En la base de la reconciliación generacional de la izquierda chilena no está solo la experiencia del actual gobierno de dos coaliciones, también está el abandono del independentismo político por parte de la generación emergente.

En segundo lugar, la introducción del voto obligatorio a mitad de camino distorsionó gravemente las interpretaciones de los actores sobre lo que estaba ocurriendo en la sociedad. El apoyo de 78,27% al «Apruebo» a la necesidad de una nueva Constitución en 2020 representaba en realidad menos de 40% del padrón electoral en un contexto de voto voluntario. Ya con voto obligatorio y una participación de 85,82% en el plebiscito de salida, no era difícil aventurar que el porcentaje inicial del «Apruebo» no bastaba, y el contundente rechazo a la propuesta así lo demostró en los resultados. Pero el cambio a la obligatoriedad del voto no solo promovió un triunfalismo peligroso en la izquierda, sino que también representó un problema

procedimental, toda vez que el universo ciudadano consultado para dar inicio al proceso no fue necesariamente el mismo que el consultado para dar el cierre.

Después de la estrepitosa derrota de 2022, la izquierda (con la excepción del diputado frenteamplista Gonzalo Winter) votó una reforma para extender la obligatoriedad a todas las elecciones populares. Aunque no es una discusión simple, no deja de ser sorprendente mirar este tipo de reformas políticas con una perspectiva regional: mientras la izquierda chilena obligó a votar a los abstencionistas, alentando en los hechos un «rechacismo» permanente y difícil de canalizar de la noche a la mañana, el peronismo argentino introdujo el voto a los 16 años que luego alimentaría de manera gravitante el triunfo de Javier Milei en las elecciones presidenciales (aunque originalmente la derecha se opuso a la reforma por considerar que los jóvenes votaban al kirchnerismo). Por último, incluso antes de la discusión sobre la obligatoriedad del voto, está la inquietud sobre la pertinencia de los plebiscitos ratificatorios luego de elegir representantes directos para la redacción de una nueva Constitución.

Cualquier balance del proceso político chileno en el último tiempo debería repensar el lugar de los

24. «Eugenio Tironi: 'El Frente Amplio es tan bolsa de gatos como lo fue la Concertación en su génesis' en *La Tercera*, 27/8/2023.

plebiscitos obligatorios. Pareciera ser que la nostalgia de haberse liberado de una dictadura a través del célebre plebiscito de 1988 animó en los chilenos la esperanza en el plebiscito 2020 para terminar con la Constitución heredada de ella. El problema es el enamoramiento del mecanismo como tal, como si estuviese destinado a dar victorias a la izquierda. Por un lado, la tendencia internacional del último tiempo indica justamente lo contrario, con líderes ultraderechistas que se alimentan de las manipulaciones del plebiscito, que solo permite votar por sí o por no, y suele someter a consulta más cosas que las que se inscriben en ellos. La idealización del plebiscito puede esconder nociones mayoritaristas y hasta unanimistas que niegan la pluralidad de lo político. En realidad, los plebiscitos solo son deseables en un ecosistema que pondere diversos mecanismos de representación, participación y deliberación.

Conclusiones

Seguramente, los constitucionalistas se pasarán un buen tiempo analizando el caso chileno en perspectiva comparada. ¿Será que las nuevas Constituciones solo pueden aprobarse en el ocaso de las dictaduras, como España en 1978 o Brasil en 1988, o bajo gobiernos hegemónicos como el de Ecuador en 2008 o Bolivia en 2009? ¿Dependerá el cambio

constitucional del «constitucionalismo abusivo» de quienes quieren mantenerse en el poder? Por ahora, el doble rechazo constitucional chileno cuestiona la durabilidad de las voluntades expresadas en las urnas y exhibe cuán rápido pueden perder efervescencia los momentos constituyentes o constitucionales. La percepción de que la política no sirve para nada continúa extendida en la sociedad chilena, pero la idea de solucionarlo por la vía constitucional ya no convence. Son los estragos del paso del tiempo que nunca perdona.

En la base del doble rechazo a la nueva Constitución están los vaivenes afectivos de la sociedad chilena, lo cual podría convertirse en un problema interpretativo para la izquierda si no le otorga un lugar más preponderante al factor temporal en su estrategia política en general, y particularmente si se queda pegada en el sentimiento de la indignación en tiempos de miedo.

La indignación arquetípica del extremaizquierdista que llama a la insurrección en la cena navideña cuando asaltaron a un familiar la noche anterior no es un problema estético ni tampoco es solo un lastre comprensivo. En este caso, la actualización de los sentimientos constituye también el desafío de privilegiar la solidaridad: la seguridad social es también la seguridad del hogar.

Los cambios afectivos que el tiempo imprime en la política son constitutivos de lo político. Como

canta Juan Gabriel, el tiempo no es solo malo, sino que «es muy cruel amigo». ¿Puede acaso perdonarnos el tiempo? Sí, si lo asumimos como el factor más preponderante de la práctica política, si nos proponemos entender dónde opera; en definitiva, si somos capaces de mantener la integridad de nuestra identidad política a pesar de los estragos

temporales. La campaña exitosa del «En contra» es una digna prueba de ello. Mal que mal, el desafío de sincronizar nuestros actos con los sentimientos que los rodean es también el desafío de mantener el potencial de razón de los principios socialistas ante la «conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado». ☐

RELACIONES INTERNACIONALES

Julio-Diciembre de 2023

La Plata

Año 32, N° 65

EDITORIAL: **Norberto Consani**. ESTUDIOS: La insoportable persistencia de la Autonomía: esbozos de una mirada panorámica a 40 años de política exterior argentina y democracia (1983-2023), **Alejandro Simonoff**. La Argentina y el desarrollo de sus relaciones comerciales internacionales, **Félix Peña**. Proyectos de integración argentinos para con Brasil. Cambios y continuidades entre la declaración de Foz de Iguazú (1985) y el Tratado de Asunción (1991), **Sebastián Russo**. Alfonsín y Reagan: diferencias políticas y necesidades económicas, **Leandro Morgenfeld**. ¿Puedo entrar?: antecedentes, formas de ingresar al BRICS, y algunas lecciones para la Argentina, **Mario Guerrero**. Las relaciones sino-argentinas, 1983-2023: aspectos políticos y elementos económico-estructurales, **Gustavo Enrique Santillán**. La inserción de las mujeres en la política exterior. Balances y desafíos a 40 años de la vuelta de la democracia argentina, **Mariana Colotta**. Cuarenta años de democracia: el devenir de la narrativa estadounidense sobre democracia y su impacto en la política exterior argentina, **Anabella Busso**. Argentina frente al Atlántico Sur: entre una inestabilidad crítica y una restringida (1983-2023), **Ariel González Levaggi**. Entre el orientalismo periférico y el occidentalismo. Continuidades y discontinuidades en las políticas exteriores de Cristina Kirchner y Mauricio Macri hacia Medio Oriente, **Mariela Cuadro**, **Alejandro Frenkel**. Argentina el sistema mundial desde el quiebre de los 70's a la actualidad: política exterior, proyectos en pugna y puntos de bifurcación, **Gabriel Merino**, **Maria José Haro Sly**. La consulta popular por el Beagle: la resolución de un conflicto limítrofe en la transición a la democracia, **María Delicia Zurita**. La temprana renegociación de la deuda externa bajo el gobierno de Raúl Alfonsín (1983-2023), **Matías Nahuel Mendoza**. La participación argentina en las misiones de Paz: un análisis desde la política exterior (1983-2023), **Abril Bidondo**. La política exterior del gobierno de Eduardo Duhalde (2002-20023). Una institución presidencial de unidad nacional y una política exterior de emergencia, **Juan Pablo Laporte**.

Director – Fundador: Dr. Norberto Consani

Relaciones Internacionales es una publicación del Instituto de Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional de La Plata. Calle 48 e/ 6 y 7 – 5° Piso, 1900, La Plata, Argentina. Tel.: (54-221) 4230628. Página web: <www.iri.edu.ar>. Correo electrónico: <iri@iri.edu.ar>.

¿Es China una potencia imperialista?

Entrevista a Au Loong-Yu

Federico Fuentes

Au Loong-Yu es desde hace mucho tiempo un activista político y en favor de los derechos de los trabajadores. Autor de *China's Rise: Strength and Fragility* [El ascenso de China: fortaleza y fragilidad]¹ y de *Hong Kong in Revolt: The Protest Movement and the Future of China* [Hong Kong en revuelta. El movimiento de protesta y el futuro de China]², en la actualidad vive en el exilio. En esta entrevista, aborda el estatus global de China y sus consecuencias para la paz y el activismo internacionalista.

Uno de los desafíos más grandes que enfrenta la izquierda es comprender el estatus de China dentro del sistema capitalista global. Su crecimiento teórico ha llevado a muchos a preguntarse si China es aún parte del Sur global o si se ha convertido en un país imperialista. ¿Cuál es su visión sobre el tema?

La cuestión es que en las tres últimas décadas China no ha sido un país más del Tercer Mundo. Pasó de ser un país poblado sobre todo por campesinos,

Federico Fuentes: es miembro del colectivo editorial de Green Left y editor de la revista *LINKS International Journal of Socialist Renewal*.

Palabras claves: colonialismo, imperialismo, China, Taiwán, Tercer Mundo.

Nota: la versión original de esta entrevista, en inglés, se publicó en *LINKS International Journal of Socialist Renewal*, 2/12/2023, con el título: «Au Loong-Yu (Hong Kong): 'Opposing us Militarisation in the Asia-Pacific Should Not Mean Remaining Silent on China's Emerging Imperialism'», disponible en <<https://links.org.au/>>. Traducción: María Alejandra Cucchi.

1. Merlin Press, Milton Keynes, 2012.

2. Pluto, Londres, 2020.

hasta hace 40 años, a estar urbanizado en un 60% y completamente industrializado. Lo que fabrica incluye tanto productos de alta como de baja gama. Como resultado, China cruzó el umbral y se convirtió en un país de ingresos medios y altos de acuerdo con el Banco Mundial. Sin embargo, al mismo tiempo, 600 millones de chinos reciben un ingreso mensual de tan solo 140 dólares.

China reúne muchos elementos en simultáneo, lo que la vuelve bastante única. Solo mirar su PIB per cápita o el ingreso mensual podría llevarnos a creer que el país es parte del Sur global. Pero ninguna métrica o indicador económico pueden por sí solos darnos una respuesta definitiva sobre el estatus de China. La China actual tiene aún elementos de un país del Tercer Mundo, pero la importancia de estos elementos ha disminuido a lo largo del tiempo. No podemos desconocerlos, pero para sacar alguna conclusión útil, tenemos que mirar el país en su totalidad, tomando en consideración todos sus elementos.

Pero si China ya no es un país en desarrollo ordinario, ¿significa que automáticamente deberíamos caracterizarlo como imperialista?

Definir el estatus de China no es sencillo. No hay una respuesta clara por sí o por no; más bien, la respuesta es sí y no. Describo China como un país imperialista emergente, una potencia regional fuerte

con alcance global. Tiene la intención y el potencial para dominar a países más pequeños, pero aún no ha consolidado su posición en el mundo.

¿Por qué esta definición? Comencemos con los criterios básicos para definir el imperialismo. El análisis de Lenin requiere de mucha actualización, en particular a partir del periodo de descolonización de posguerra. Pero si tomamos a Lenin como punto de partida, él se refiere al grado de monopolización de la economía, la fusión del capital industrial y bancario, la formación de capital financiero y el nivel de exportación de capital como características determinantes del imperialismo. Si aplicamos estos criterios a China, todos tienen una presencia significativa.

Por ejemplo, en este momento presenciamos un nuevo estallido de la burbuja del sector inmobiliario chino. La gente suele pasar por alto el hecho de que solo gracias a la privatización de la tierra pública urbana (o, para ser más exactos, la venta del derecho al uso de la tierra) existe la megaburbuja en el mercado inmobiliario. El régimen de «propiedad estatal de la tierra» también determina quiénes son los principales jugadores en el mercado: los gobiernos municipales, los bancos (en su mayor parte estatales) y los desarrolladores. Juntos, han formado una alianza de capital financiero basado en la tierra para facilitar el enriquecimiento de la burocracia y

de sus socios privados bajo una lógica de capitalismo clientelar.

Mientras que en otras partes del mundo la lógica imperialista está impulsada por el capital privado con el apoyo del Estado, en China el Estado y el capital estatal son los principales jugadores. Esto es así a pesar del hecho de que el sector privado representa más de la mitad de la economía. Algunos podrían responder: «Si los altos mandos de la economía están fuertemente monopolizados por empresas estatales, entonces se encuentran bajo propiedad social o propiedad pública, lo cual es una característica del socialismo, o como mínimo, la propiedad estatal es un baluarte contra el capital privado en busca de ganancias». Esto significa olvidar que, mucho tiempo atrás, Friedrich Engels se burlaba de quienes pensaban que los esquemas de propiedad estatal de Bismarck eran un rasgo de socialismo. En realidad, la propiedad estatal y la propiedad social son dos cosas muy diferentes.

El Estado chino es un Estado predatorio enteramente controlado por una clase explotadora cuyo núcleo lo constituyen los burócratas del Partido Comunista Chino (pcch). Me refiero a esta clase explotadora como una burocracia de Estado aburguesada. Esto significa que tenemos en China una suerte de capitalismo de Estado, pero uno tal que merece un nombre propio. En mi opinión, «capitalismo burocrático» es el concepto más apropiado para China porque captura la característica más

importante del capitalismo en ese país: el rol central de la burocracia, no solo en la transformación del Estado (de uno hostil a la lógica capitalista —aunque jamás genuinamente comprometido con el socialismo— a uno completamente capitalista), sino también en el enriquecimiento propio mediante la fusión del poder de coerción y el del dinero.

Esta fusión le dio nuevo ímpetu al impulso de la burocracia a la industrialización y a la inversión en infraestructura liderada por el Estado. Por esa razón la restauración capitalista de China, empujada por el Estado y el pcch, fue acompañada por una rápida industrialización, en contraste con la caída de la Unión Soviética. También por esa razón las empresas estatales chinas son en la práctica controladas por la burocracia del partido. Mediante su control del poder estatal, esta sigue negándole a la clase trabajadora el derecho básico a organizarse. En el nivel operativo, estas empresas son «propiedad» de diferentes sectores y camarillas de la burocracia, con frecuencia vía arreglos ultrasecretos.

Vale la pena recordar dos cosas. Primero, que la China imperial también se caracterizaba por su burocracia, a punto tal que algunos sociólogos consideran que la china es una «sociedad burocrática». El absolutismo del imperio fue posible solo porque reemplazó con éxito a la clase noble por burócratas leales en la administración del Estado. Cuando aumentaron las tensiones entre la burocracia y el emperador, este

ganó ciertas batallas pero la burocracia ganó la guerra y convirtió al emperador en su autoridad nominal. En segundo lugar, también vale la pena recordar la larga historia de empresas de propiedad estatal y dirigidas por el Estado en la China imperial. Mucha de la riqueza generada por estas empresas fue a los bolsillos de los burócratas que las gerenciaban. Este aburguesamiento de un sector de la burocracia fue visible en la China imperial, estuvo presente durante el gobierno del Kuomintang y reapareció bajo el pcch a partir de 1979, para finalmente convertirse en un rasgo dominante del capitalismo chino.

¿El Estado chino exhibe también rasgos expansionistas, una característica común de las potencias imperialistas?

Como Estado capitalista burocrático fuerte, necesariamente tiene un marcado imperativo expansionista que no es solo económico sino también político. Consideremos lo siguiente: la amplia exportación de capital de China, que con frecuencia asume la forma de inversiones a largo plazo, implica que Beijing forzosamente necesita apalancamientos políticos globales para proteger sus intereses económicos. Esto promueve objetivamente una lógica imperialista de dominar a países más pequeños y competir con los principales países imperialistas.

Pero también hay una lógica expansionista de tipo político. La centenaria «humillación nacional» china

bajo el colonialismo, entre 1840 y 1949, condujo a las elites gobernantes del pcch a jurarse fortalecer el país a toda costa. El sueño [del presidente] Xi [Jinping] para China debería interpretarse a la luz del sueño de Mao Zedong de *chaoyingganmei* (超英趕美, superar a Gran Bretaña y alcanzar a Estados Unidos). Si bien no habría que interpretar el eslogan en forma literal, los gobernantes ultranacionalistas chinos no aceptarán que China siga siendo una potencia de segunda clase por un siglo más. Esta ambición, nacida de la historia contemporánea china y del gran nacionalismo Han del partido, ha llevado a Beijing a buscar influencia política global. También los conducirá tarde o temprano a procurar poder militar global si China logra consolidar su estatus en el futuro próximo.

Cualquier discusión sobre China y el imperialismo no se puede enfocar tan solo en aspectos económicos; por el contrario, también debe tener en cuenta este costado político. Todos los líderes contemporáneos de China, del Kuomintang al pcch, han querido restaurar el territorio y la influencia que la China imperial tuvo bajo la dinastía Qing. Mucho antes de que Beijing hiciera el reclamo de la «línea de los nueve trazos» sobre el Mar de la China Meridional, el Kuomintang ya había lanzado su reclamo de «línea de once puntos» sobre la misma área. En este sentido, el pcch está siguiendo los pasos imperialistas no tan exitosos del Kuomintang, solo

que esta vez, hasta ahora, ha funcionado mucho mejor para ellos.

Si nos enfocamos por un momento en los aspectos económicos, ¿esto significa que China no ofrece ninguna alternativa al imperialismo estadounidense para los países del Sur global, como parecen sugerir los defensores de un mundo multipolar?

No estoy de acuerdo con la idea de que China es algún tipo de alternativa para el Sur global. Basta con observar lo que le hizo a Sri Lanka cuando este país no pudo devolver su préstamo: China obligó a Sri Lanka a cederle un mayor control de su puerto en Hambantota. Las empresas chinas, incluso aquellas de propiedad estatal, no se comportan mejor —ni peor— que las de cualquier otro país imperialista.

Pero es necesario analizar esta cuestión en dos niveles. China, al igual que EEUU, mantiene relaciones con la mayoría de los países del mundo. Ninguna gran generalización es capaz de explicar todas y cada una de las relaciones que estos dos países tienen con otros. Y esto vale aún más para China porque no es todavía un imperio global. Una crítica general al expansionismo chino no debería impedirnos hacer un análisis concreto de cada relación. Cada vez que nos enfrentamos a un caso en particular, deberíamos ser escépticos respecto de las acciones chinas —y de las de todas las grandes potencias—, pero también analizar la relación

específica, prestando especial atención a las voces y los intereses de la población local. Solo sopesando tanto lo general como lo específico podemos juzgar si lo que hace China es o no correcto.

Tomemos, por ejemplo, la Iniciativa de la Franja y la Ruta. Es posible que algunas de las inversiones de China en el extranjero mediante este proyecto benefician a ciertos países, o al menos que sean más beneficiosas que perjudiciales. Aquí, las voces de las poblaciones locales pueden darnos la información relevante para el análisis. Pero esto no significa que debamos abandonar nuestras críticas generales a la Iniciativa. Más allá del bien que pueda proporcionar un proyecto específico, sigue siendo un hecho que, en general, la Iniciativa de la Franja y la Ruta se impulsa por la lógica de la ganancia y los intereses geopolíticos del régimen monolítico del pcch. En casos específicos emerge un escenario en el que todos ganan, pero es altamente improbable que este sea el caso para la mayoría de los países participantes, sin importar si en última instancia la Iniciativa resulta un éxito o un fracaso para China.

En general, la estrategia global china en curso, en la que se embarcó a comienzos de siglo, representa una clara regresión en su política exterior: del relativamente progresista tercermundismo a priorizar los intereses comerciales de las empresas chinas y la influencia global de Beijing. Aun si la actuación china en los países en

desarrollo no es tan mala como la de los países occidentales, este cambio cualitativo de promover el desarrollo autónomo en el Tercer Mundo (como proponía Mao) a perseguir la rentabilidad que ofrece el Tercer Mundo es claramente un retroceso. Por añadidura, el ingreso de China en la competencia con Occidente por mercados y recursos necesariamente acelera la carrera hacia el abismo para los derechos laborales y la protección ambiental.

Considerando estos datos, ¿podría resumir su punto de vista sobre el estatus de China en la actualidad?

Tomando todo esto y otras cosas en consideración, creo que se puede decir que China es un país imperialista emergente. Está lejos de estar consolidado como una potencia imperialista, pero tiene el potencial para alcanzar ese estatus si por un plazo suficiente no se la cuestiona desde adentro y desde afuera.

En mi opinión, la expresión «imperialismo emergente» nos permite evitar ciertos errores. Por ejemplo, algunos sostienen que dado que China y EEUU no están a la par, entonces China definitivamente no puede ser imperialista, y que sigue siendo aplicable la etiqueta de «país en desarrollo». Este argumento no logra capturar la situación en constante cambio dentro de China y en el ámbito mundial. Por ejemplo, el ascenso espectacular de China hasta convertirse en una nación industrializada en menos

de 50 años es algo sin precedentes en la historia contemporánea.

Por eso, en lo que se refiere a China, debemos ser capaces de entender tanto lo universal como lo particular. Su potencial para transformarse en una potencia imperialista es inmenso. También es el primer país imperialista emergente que ha sido previamente un país semicolonial. Además, China tiene que afrontar la cuestión de su atraso. Estos factores pueden haber contribuido en parte a su ascenso, pero a la vez ciertos aspectos siguen limitando su capacidad de desarrollarse con suficiente eficiencia y, sobre todo, de una forma más equilibrada.

El pcch deberá superar algunos obstáculos fundamentales antes de que pueda consolidar a China como un país imperialista estable y sustentable. El círculo íntimo de Xi sabe que antes de que el país pueda satisfacer su ambición imperialista, tiene que superar el lastre de su legado colonial y el atraso chino. Por eso Beijing ve la «recuperación» de Taiwán como estratégica para su seguridad nacional. El hecho de que Taiwán haya permanecido separado de China continental desde que Japón tomó posesión en 1895 obsesiona al pcch.

Aquí, una vez más, las generalizaciones excesivas no ayudan cuando se aborda el «legado colonial» de China. Por el contrario, necesitamos un análisis concreto. No todo el legado colonial de China es un lastre para su desarrollo. Tomemos

el caso de Hong Kong. La autonomía le permite a la ciudad preservar su sistema legal británico, que sin duda es un legado colonial. China está atacando este sistema legal de la ciudad en nombre de la preservación de la seguridad nacional y el «patriotismo». Sin embargo, desde el punto de vista de la gente, sin importar lo imperfecto de ese sistema legal, sigue siendo mucho mejor que el chino. Asimismo, destruirlo dañaría el interés colectivo del capitalismo burocrático. Es precisamente este legado colonial lo que le permitió a la ciudad convertirse en el centro financiero del que China tanto depende en la actualidad —la mitad de la inversión extranjera directa de China pasa por esta ciudad—. Xi no puede concretar su sueño para China sin el capitalismo autónomo de Hong Kong, al menos en el futuro próximo.

Esto nos lleva a la más llamativa contradicción china en la actualidad. Xi quiere que China dé un gran salto hacia adelante en términos de modernización. Pero él sencillamente carece del conocimiento o del pragmatismo suficiente para convertir su sueño en planes coherentes y factibles que sea posible implementar. El acto estúpido de dispararse a los pies en lo que concierne a Hong Kong refleja el atraso cultural del partido; su fracaso para instaurar una sucesión estable del poder es otro ejemplo. Si tenemos en cuenta el fracaso del partido en modernizar su cultura política de lealtad personal y culto a los

líderes, podemos entender por qué la capacidad china de consolidar su posición en la mesa de las potencias imperialistas enfrenta dificultades.

¿Qué nos puede decir sobre las acciones chinas en el Mar de la China Meridional y sobre cómo, si es que lo han hecho, han contribuido a las tensiones crecientes y la militarización en la región Asia-Pacífico?

El reclamo chino de la línea de los nueve trazos sobre el Mar de la China Meridional fue un punto de inflexión fundamental, ya que representó el inicio de la expansión ultramarina del país, política y militarmente hablando. Primero, porque su reclamo es totalmente ilegítimo. China, por ejemplo, reclama también la isla Senkaku, que también disputa Japón. En ese caso, al menos se puede decir que China tiene argumentos más valederos para su reclamo mientras que Japón no tiene ninguno, ya sea de acuerdo con la llamada ley internacional o desde un punto de vista de izquierda. Es solo un reclamo imperialista de Japón, en alianza con EEUU. En contraste, China nunca ha dominado efectivamente el área completa de la línea de los nueve trazos que reclama (excepto algunas islas, como las Paracelso). Su reclamo sobre la mayor parte del Mar de la China Meridional no solo no se justifica; es un pronunciamiento de sus ambiciones hegemónicas en Asia, que corren en paralelo con

sus ambiciones económicas globales representadas por la Iniciativa de la Franja y la Ruta.

Algunos podrían responder que las acciones chinas en el Mar de la China Meridional son en gran medida defensivas y que apuntan a crear un freno contra la militarización estadounidense en la región. ¿Qué grado de legitimidad tiene este argumento?

Creo que eso fue cierto respecto de las acciones de China antes de su reclamo de la línea de los nueve trazos. Aun si aceptamos que China continúa actuando en forma defensiva y tan solo responde a la agresión estadounidense, esto no se hace invadiendo enormes territorios que nunca le pertenecieron y sobre los que tienen reclamos países circundantes, entre ellos algunos que fueron víctimas de la agresión de la China imperial por cientos de años. Esto es una invasión de zonas económicas marítimas de muchos países del Sudeste asiático. Ya no se puede considerar defensivo.

Vale la pena asimismo destacar que no hay una Gran Muralla que separe las acciones defensivas de las ofensivas, en particular cuando consideramos con qué rapidez ha cambiado el contexto en China y en el plano internacional. Hoy Beijing tiene tanto la intención como la capacidad de iniciar una competencia global con EEUU. Desde el punto de vista del interés colectivo de la burocracia, es claro que Xi desestimó en forma pre-

matura el consejo de Deng Xiaoping de «mantener un perfil bajo y esperar el momento oportuno».

Por supuesto, debemos continuar oponiéndonos al imperialismo estadounidense y la militarización en la región, pero esto no debería significar apoyar o permanecer en silencio respecto al imperialismo chino en aumento. Qué tan cerca o lejos está China de ponerse a la par del imperio estadounidense no es el único tema decisivo en este aspecto.

¿Cómo encaja Taiwán en las tensiones entre EEUU y China?

La cuestión fundamental aquí es que el reclamo chino sobre Taiwán nunca ha tomado en cuenta los deseos del pueblo taiwanés. Este es el punto más importante. También está la cuestión secundaria de las tensiones entre EEUU y China. Pero estas tensiones no tienen un efecto directo sobre la cuestión fundamental.

El pueblo taiwanés tiene un derecho histórico a la autodeterminación. La razón es simple: debido a su historia diferente, el pueblo taiwanés es muy distinto del de la China continental. Si hablamos en términos étnicos, la mayoría de los taiwaneses son chinos. Pero hay minorías étnicas, conocidas como pueblos austronesios, que habitaron grandes sectores del Sudeste asiático, incluido Taiwán, por miles de años. El PCCh nunca menciona este hecho; simula que Taiwán siempre estuvo bajo ocupación china. Esto no es verdad:

han existido pueblos indígenas en Taiwán por mucho más tiempo y sus derechos deben ser respetados.

En cuanto a aquellos que pertenecen a la etnia china, en realidad estamos hablando de dos grupos diferentes. Alrededor de 15%, una minoría absoluta, se mudó a Taiwán en 1949, luego de la Revolución China. La mayoría tiene descendientes que han vivido en Taiwán por hasta 400 años. Esto es muy diferente de lo que sucede en Hong Kong, donde una gran porción de la población está compuesta por personas que provienen de China continental, que tienen parientes en China continental y todavía ven esta región como su patria. En Taiwán, la mayoría de los chinos no tiene tales lazos con la China continental; esas conexiones se rompieron cientos de años atrás. Taiwán ha sido una nación separada durante muchos años. En consecuencia, tiene un derecho histórico a la autodeterminación. La situación no es totalmente comparable, pero diría también que lo mismo se aplica a Hong Kong. No deberíamos olvidar que durante 150 años la trayectoria histórica de Hong Kong fue muy diferente de la de la China continental: nadie puede negar eso, o nuestro derecho a la autodeterminación. Cualquier persona de la izquierda occidental que niegue esto está desinformada, o su identificación como socialista sería discutible.

Por supuesto, es cierto que todo esto ahora se entremezcla con las tensiones entre EEUU y China. En

este sentido, es algo similar a la situación ucraniana. En ese caso también existen quienes apoyan a Rusia o mantienen una posición neutral. En mi opinión, están equivocados. No hay duda de que EEUU es un imperio global que intenta imponer su agenda en todos lados. Entiendo que algunas personas de la izquierda occidental no quieran verse alineadas con sus propios gobiernos imperialistas. Sin embargo, nuestro apoyo al derecho de autodeterminación de las naciones más pequeñas –en tanto lo hagamos en forma independiente– no tiene nada que ver con EEUU, o para el caso, con China.

Apoyamos estas luchas sobre la base de nuestro principio de oposición a la opresión nacional. Nuestros principios no deberían verse comprometidos solo porque nuestra posición puede ocasionalmente coincidir con la agenda estadounidense. La oposición a la propia clase gobernante no debería significar dar prioridad al odio hacia ella por sobre la resistencia de otros pueblos a la opresión extranjera en otros lugares de mundo. Ver la política de este modo refleja en gran medida nuestra propia arrogancia y, al mismo tiempo, una sensación de impotencia respecto de la propia clase gobernante.

¿En qué tipo de campañas de solidaridad debería enfocarse la izquierda en lo que se refiere a Taiwán o el Mar de la China Meridional?

Cualquier campaña de solidaridad en favor de estas dos áreas —a las que yo agregaría Hong Kong— debería consistir en al menos tres puntos: respetar el derecho a la autodeterminación de los pueblos de Taiwán y Hong Kong; aceptar que el reclamo chino de los nueve trazos en el Mar de la China Meridional no tiene fundamento; y reconocer que la posibilidad de actuar para enfrentar la postura china corresponde, en primer lugar, a los pueblos de estas tres áreas y países circundantes. En lo que respecta a EEUU, deberíamos seguir siendo escépticos en cuanto a sus motivaciones, pero, de nuevo, en lo que concierne a temas particulares, debemos evaluar todos los pros y los contras de forma concreta, y en especial tomar en consideración los deseos de los pueblos.

Por ejemplo, en la cuestión de la compra de armas a EEUU por parte de Taiwán: es necesario ser conscientes de que todos los escenarios de simulación bélica sugieren que Taiwán no podría resistir una invasión china por más de una semana y, en el peor de los escenarios, por tan solo unos pocos días. Es obvio que Taiwán necesita comprar armas a EEUU. Nada de esto significa que apoyemos los derechos de EEUU sobre Taiwán. El poder de decisión debe permanecer en manos de quienes son afectados en forma directa: los pueblos de Taiwán, Hong Kong y los del Mar de la China Meridional y el área circundante.

Como parte de su impulso bélico contra China, los líderes occidentales han buscado promover el nacionalismo y el racismo antichino. En respuesta, algunas personas de izquierda han intentado acallar sus críticas a China para no contribuir a la campaña reaccionaria de sus gobiernos. ¿De qué modo piensa que la izquierda de los países occidentales puede oponerse a la propaganda de sus gobiernos sin transformarse en defensora acrítica de China?

El meollo del asunto es que la noción campista de «antiimperialismo» no solo se queda a mitad de camino, en el sentido de que solo apunta a los viejos imperialismos mientras que pasa por alto los emergentes, sino que también es estadocéntrica. Sus preocupaciones siempre están enfocadas en tal o cual Estado. Se olvidan de que nunca se debería priorizar los Estados por sobre las personas trabajadoras, y esto se extiende incluso a los «Estados obreros».

Los socialistas genuinos deberían centrarse en las personas. Si alguien se rehúsa a ver cómo trata el pcch a los trabajadores chinos, y se contenta con repetir la propaganda de Beijing o se niega a escuchar las voces de esos trabajadores, entonces diría que no es un verdadero socialista. Los campistas [del Norte] solo respetan a ciertos Estados, a los que consideran como una especie de baluarte contra sus propios gobiernos imperialistas. Su impotencia los lleva a aplaudir a cualquier Estado extranjero que confronte con su clase gobernante

y a abandonar a quienes enfrentan la represión, solo para satisfacer sus propios anhelos psicológicos.

Pero nunca vencerán el propio nacionalismo apoyando o tolerando el nacionalismo Han chino. Se puede apoyar hasta ciertos límites el nacionalismo de naciones oprimidas. Pero hoy, los chinos Han [etnia mayoritaria en China] no se encuentran oprimidos por ninguna nación extranjera; por el contrario, son oprimidos por su propio gobierno. De ahí que el nacionalismo Han chino no tenga valor progresista.

Es más, la versión del «patriotismo» del PCCh es una especie de etnonacionalismo, lo cual lo vuelve aún más reaccionario. Busca una suerte de *dayitong* (大一統, gran unificación) que no difiere de aquella practicada por el fascismo, en la que los pensamientos del pueblo deben ser controlados por el gobierno

y los libros que no promueven las ideas oficiales deben ser prohibidos. Guardar silencio acerca de esta versión del nacionalismo Han chino es olvidar la inmensa tragedia de los chinos Han —ahora oprimidos por sus propios gobernantes a punto tal que se burlan de sí mismos por ser un poco más que «puerros chinos» a la espera de ser cosechados regularmente por el partido— y la brutal represión de las minorías.

Apoyando o evitando criticar a un Estado totalitario como China estamos cavando nuestra propia tumba. Es una traición al internacionalismo básico y desacredita a la izquierda. El internacionalismo es, en primer lugar y principalmente, solidaridad con los trabajadores de diferentes naciones, no con los Estados, y sobre esa base deberíamos juzgar las relaciones entre los Estados, y no viceversa. ☐

PÁGINAS

Diciembre de 2023

Lima

Nº 272

REFLEXIÓN: Sinodalidad. La Iglesia en proceso de conversión, **Cecilia Tovar**. En busca del bien común. Sociedad y religión, **Raúl Pariamachi, ss.cc.** Espiritualidad cristiana de la Doctrina Social de la Iglesia, **José Ramón Pascual García**. Teología y pueblos originarios, **Carlos Flores Lizana**. ESPECIAL: CVR: 20 años después. Un país atrapado por su pasado, **Salomón Lerner Febres**. Las artes y la agenda de la Verdad y la Justicia, **Mauricio Delgado**. Las miradas de las regiones 20 años después. ENTREVISTA: La teología de la liberación nos ayuda a entender otros modelos de civilización. Entrevista a Carlos Mendoza-Alvarez, op. TESTIMONIO: Testimonio en el Sínodo, **Cardenal Pedro Barreto S.J.** Amada Amazonía, **Pablo Jareño**. Enrique Dussel: filósofo y teólogo de la liberación, **Juan José Tamayo**. NOTA: Laudate Deum. Un grito profético con profundas esperanzas de cambio. DOCUMENTOS: Carta apostólica en forma motu proprio del papa Francisco. Ad theologiam promovendam - Clamor por la justicia, la verdad y la paz en Guatemala, **Cardenal Álvaro Ramazzini** - El Salvador: el camino de nuestros mártires. **Índice general** del año 2023.

Edita y distribuye Centro de Estudios y Publicaciones, Belisario Flores 681 – Lince, Lima 14, Perú. Tel.: (511) 4336453 – Fax: (511) 4331078. Correo electrónico: <paginas@revistapaginas.com.pe>. Página web: <www.revistapaginas.com.pe>.

| TEMA CENTRAL

¿De la utopía a la distopía?



¿Por quién luchamos?

*La utopía y los fantasmas
del pasado y del futuro*

Francisco Martorell Campos

Uno de los tropos más habituales de la teoría cultural reciente es la noción de «fantasma», utilizada para reivindicar el papel de la melancolía y la memoria en un activismo marcado por el trauma de la derrota. Extrapolado al ámbito de la utopía, el arquetipo del fantasma resulta útil para rastrear los reajustes de la temporalidad característicos del utopismo contemporáneo, mostrar las discusiones que estos suscitan y plantear un interrogante crucial: ¿en nombre de quiénes luchamos?

Este ensayo versa sobre fantasmas, manifestaciones de *otros* que ya no existen o que no están aún vivos o directamente presentes. En sintonía con el vuelco espectral de la teoría cultural reciente, mi trabajo no trata sobre los fantasmas privados que asustan a individuos solitarios en el interior de viviendas, a menudo por la noche. Trata sobre los fantasmas explícitamente politizados que desean ser vistos y escuchados por el mayor número de gente posible en el ámbito público, a la luz del día. Mi intención es ofrecer una guía introductoria de sus apariciones en los imaginarios utópicos progresistas y del papel que juegan en las transformaciones contemporáneas de estos, relacionadas con la devaluación de la temporalidad moderna y la asunción de la memoria y la melancolía.

Francisco Martorell Campos: es doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia. Es autor de *Soñar de otro modo. La reinención de la utopía* (La Caja Books, Valencia, 2024) y *Contra la distopía* (La Caja Books, Valencia, 2021).

Palabras claves: fantasmas, futuro, melancolía, pasado, utopía.

Nota: este artículo fue escrito en el marco del proyecto de investigación «Utopías trasatlánticas: imaginarios alternativos entre España y América (siglos XIX-XX)», PID2021-123465NB-I00, del Plan Estatal de Investigación Científica, Técnica y de Innovación del Gobierno de España, financiado por MCIU/AEI/10.13039/501100011033/ y Fondo Europeo de Desarrollo Regional FEDER «Una manera de hacer Europa».

Fantasmas de la melancolía patológica

En el mismo momento en que rivalizaba con Lenin por el liderazgo de los bolcheviques, el cosmista Alexander Bogdánov publicaba *Estrella roja* (1908), utopía socialista que aloja un par de pasajes hartos sugerentes para la temática que vamos a explorar. En pleno *tour* por la sociedad marciana, el protagonista (un comunista ruso) acude a la charla impartida en la Casa de los Niños. El orador habla a centenares de infantes de los copiosos recursos naturales de Venus, recursos muy apetecibles para la civilización de Marte, cuyo crecimiento está a punto de agotar los de su planeta natal. Acto seguido, advierte que las bacterias de la atmósfera venusiana, junto con los huracanes y las tormentas desatados en la superficie, impiden colonizar el astro. De hecho, los viajeros que logran desembarcar mueren o enferman a los pocos días. Los niños desaprueban las conclusiones del conferenciante. Reacios a asumir la derrota frente a la naturaleza, sugieren el envío de miles de doctores a Venus para combatir a las bacterias y de cientos de miles de obreros para construir estructuras artificiales que aminoren los efectos de los huracanes y las tormentas. La riqueza existente allí debe garantizar el desarrollo ilimitado del socialismo. Un joven se levanta y clama: «¿Qué importaría si 90% de ellos muriera? (...) ¡Al menos significaría que mueren por una razón, por la causa de una victoria futura!»¹.

El otro episodio ocurre varias semanas después. Obsesionado por invertir cada segundo en estudiar la cultura marciana, el protagonista enferma por agotamiento y sucumbe a la melancolía (apatía, ensimismamiento, distracción). De pronto, empieza a experimentar alucinaciones visuales de naturaleza espectral. La primera tiene por objeto a su antigua amada, camarada del Partido con la que terminó rompiendo: «Una mañana (...) sentí que alguien me observaba. Me giré, y Anna Nikoláievna me estaba mirando. Tenía el rostro pálido y triste, y su expresión estaba llena de reproches. Esto me enfadó y (...) traté de decirle algo, pero desapareció, como si se hubiera disuelto en el aire»². Tras este encuentro, el afectado será asediado por «una auténtica orgía de fantasmas». Recuerda que «venían y se iban, o bien aparecían y desaparecían todo tipo de gente». Lo curioso, apunta, es que «no había marcianos entre ellos, eran todos gente de la Tierra. Solía tratarse de personas que no había visto en mucho tiempo (...), o mi hermano pequeño, que murió siendo un niño»³.

1. A. Bogdánov: *Estrella roja*, Nevsky Prospects, Madrid, 2010, p. 127.

2. *Ibíd.*, p. 163.

3. *Ibíd.*, p. 162.

Bogdánov recapituló, con ambos pasajes, los momentos estelares de la temporalidad moderna. El primero da rienda suelta a una versión hiperventilada de la exaltación ilustrada del futuro, instancia que devino objeto de deseo, horizonte emancipado que exige asumir duros sacrificios en el presente. Los revolucionarios modernos proyectaron la Edad de Oro en la posterioridad y se vieron a sí mismos como heraldos de ella. Querían acelerar el compás del tiempo, adelantar la llegada del reino de la libertad. Su arquitectura emocional giraba en torno de la esperanza, la idealización de lo nuevo y la fe en el progreso ilimitado e incontenible.

El segundo fragmento entona una versión victoriana de la demonización ilustrada del pasado, instancia que devino Edad Oscura, periodo de ignorancia y opresión que la racionalidad borraría para siempre. Bogdánov identificó Marte con el futuro y la Tierra con el pasado. Tal y como acabamos de comprobar, los sucesos fantasmagóricos que puso en escena convocan siempre imágenes de terrícolas. Son, por lo tanto, criaturas procedentes del ayer, representadas como huellas de un pretérito tozudo que dificulta el éxodo hacia el mañana. Y son, no lo olvidemos, productos de la enfermedad, apariciones de origen patológico cuya terapia precisa fulminar las trampas libidinales de la melancolía, asumir la pérdida u obsolescencia de los objetos del pasado y reemplazarlos por otros. Hecho esto, los fantasmas se esfuman. Y junto con ellos, los reproches.

Todos los fenómenos relacionados, directa o indirectamente, con el pasado (melancolía, memoria, tradición, historia, espectros) fueron identificados con lo enfermizo y alienante por parte de la corriente principal de la utopía literaria moderna. Sin ir más lejos, Robert Burton resaltó en 1621 que la República ideal es «un país libre de melancolía»⁴. En el París utópico de *El año 2440* (1771), de Louis-Sébastien Mercier, hace siglos que decidieron quemar los libros antiguos y prohibir la enseñanza de la historia y las lenguas clásicas⁵. Medidas idénticas o similares hacen acto de presencia en textos tan disímiles entre sí como *Viaje por Icaria* (1842), de Étienne Cabet, *El Humanisferio* (1858), de Joseph Déjacque, *Noticias de ninguna parte* (1890), de William Morris, *Sobre la piedra blanca* (1900), de Anatole France y *Walden dos* (1848), de B.F. Skinner⁶. El objetivo subyacente en estos y

Los revolucionarios modernos querían acelerar el compás del tiempo, adelantar la llegada del reino de la libertad

4. R. Burton: *Una república poética*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2011, p. 51.

5. L.-S. Mercier: *El año 2440*, Akal, Madrid, 2016, pp. 85, 198-199 y 181.

6. Ver É. Cabet: *Viaje por Icaria* 1, Orbis, Madrid, 1985, pp. 140 y 102; J. Déjacque: *El Humanisferio*, La Protesta, Buenos Aires, 1927, p. 129; W. Morris: *Noticias de ninguna parte*, Minotauro, Barcelona, 2004, pp. 47 y 168-169; A. France: *Sobre la piedra blanca*, Erasmus, Barcelona, 2010, pp. 135 y 138; B.F. Skinner: *Walden dos*, Orbis, Barcelona, 1985, p. 266.

otros títulos que proyectan liquidar los saberes, sentimientos y utensilios vinculados a la conservación y transmisión de la memoria no es otro que exorcizar los fantasmas del pasado mediante la amnesia deliberada; construir, con la materia del olvido inducido, un dique de contención ante las potenciales infiltraciones o reapariciones de lo ya acaecido⁷.

Fantasmas mesiánicos del pasado

Al final de *Mirando hacia atrás* (1887), de Edward Bellamy, Julian West regresa a 1887. Tras haber viajado al porvenir y contemplado los niveles inigualables de prosperidad que la humanidad ulterior cosechará, la estancia ha concluido. Mientras cruza los barrios bajos de Boston, topa con la miseria de los menesterosos decimonónicos, hacinados entre basuras y orines. Pero su mirada ha cambiado. Lo que antaño le parecía normal ahora le parece espantoso. West se enfrenta a una «alucinación singular»:

Vi como un fantasma incierto y transparente superpuesto en cada una de aquellas máscaras groseras (...). Solo cuando vi aquellas faces lívidas, cuando encontré sus miradas llenas de reproches justificados, fue cuando se me reveló todo el horror del desastre. Me sentí penetrado de remordimientos y de un dolor inconmensurable, porque yo era uno de los que habían permitido que las cosas fueran así... Me parecía ver ahora en mis vestidos la sangre de mis hermanos cuyas almas habían sido ahogadas. La voz de su sangre me acusaba desde el fondo de la tumba.⁸

Si bien la novela de Bellamy milita de lleno en el *futurocentrismo* y rebosa de consignas desfavorables al pasado, lo cierto es que el desenlace brinda matices. Por de pronto, exterioriza que la utopía futura florece sobre el sufrimiento precedente y que si resulta deseable se debe a que lo ha eliminado. Nada que no supiéramos ni que impida la estigmatización del ayer. O la instrumentalización de la historia, patente en determinadas utopías literarias, donde es empleada como dispositivo de legitimación del sistema político que describen (moldeada para que relate ignominias y salvajadas). Sea como fuere, el descubrimiento cardinal del paseo de West

7. Esta perspectiva fue controvertida por numerosas utopías ruralistas que predicaron la vuelta a la vida sencilla del campo como remedio contra el industrialismo y la alienación de las grandes urbes. En ellas, el pasado y la memoria recibían un mejor trato.

8. La edición que manejo sustituyó el título original de la novela por otro más prosaico: E. Bellamy: *El año 2000*, Biblioteca de Estudios, Valencia, 1933, pp. 198-199.



radica en que los mártires son fantasmas que reprochan a los coetáneos y exigen reparación.

Walter Benjamin proyectó en los fantasmas del pasado tales cualidades, resaltadas en las celeberrimas tesis recogidas en «Sobre el concepto de historia» (1940). A diferencia de Bogdánov, Benjamin apremió a los socialistas a hacerse eco de las llamadas espectrales. A ese fin, recomendó relevar el paradigma temporal moderno que las enmudece por un materialismo histórico donde el pasado, lejos de desactivar la esperanza, comporta «un índice secreto por el cual se remite a la redención». Si esto es así, resulta obvia la obligación de interrumpir el destierro iluminista del pretérito, fraguado con el propósito de truncar la «cita secreta» entablada «entre las generaciones pasadas y la nuestra». Una cita que nos reúne con espectros, cual sesión profana de espiritismo, y cuyo orden del día anuncia que «hemos sido esperados en la tierra»⁹. ¿Quién nos ha esperado? Las víctimas de la barbarie diseminadas en el cementerio de la historia. ¿Por qué? Porque contamos con una «débil fuerza mesiánica» sobre la que los difuntos tienen un derecho. ¿Qué esperan de nosotros? Que ganemos y hagamos justicia.

A Benjamin no se le escapaba que el pasado suele convertirse en herramienta de las clases dominantes. De ahí que «en cada época [sea] preciso intentar arrancar de nuevo la tradición al conformismo que siempre se halla a punto de avasallarla». Y de ahí, en consecuencia, que los fantasmas pidan que retengamos imágenes del pasado oprimido capaces de protegerlos de la deshonra y el olvido. A fin de cuentas, «ni los muertos estarán seguros ante el enemigo si es que este vence. Y ese enemigo no ha dejado de vencer»¹⁰. A partir de estas premisas, Ben-

**La subversión
benjaminiana
cuestiona la noción
de progreso interna
a la conciencia
moderna y
vastos sectores
del marxismo**

jamin concluyó que la lucha a favor de la liberación es una venganza perpetrada «en nombre de generaciones de vencidos», en lugar de un acto ofrendado a las «generaciones futuras». El odio y el sacrificio de la acción revolucionaria «se nutren de la imagen fiel de los ancestros que han sido esclavizados, y no del ideal de los liberados descendientes»¹¹.

Podemos apreciar que la subversión benjaminiana cuestiona la noción de progreso interna a la conciencia moderna y a vastos sectores del marxismo. Además, resignifica los imaginarios utópicos de izquierda reivindicando el contacto con los fantasmas del pasado. Benjamin enfatiza, contra posibles malentendidos, que los fantasmas a los que alude no

9. W. Benjamin: «Sobre el concepto de historia» en *Escritos políticos*, Abada, Madrid, 2012, p. 168.

10. *Ibid.*, p. 170.

11. *Ibid.*, p. 176, énfasis del original.

son regresivos, sino que apuntan a la futuridad. El problema es que ello no impide que su potestad deprecie el futuro tal cual, al que el ángel de Klee, inspeccionado en la tesis IX, da la espalda. Ni que decir tiene que dar la espalda al futuro facilita que el enemigo que domina el pasado se apropie, asimismo, de él.

Alguien podría replicar que el futuro disfrutó de total aureola durante la modernidad y que fue esa la causa, o una de las causas, de la degradación del pensamiento utópico. Y no le faltaría algo de razón. Es más, a tenor de lo comentado en el apartado anterior, parecería que tiene *toda* la razón. Pero solo lo parece. Me explico: que la utopía moderna identificó el pasado con el oprobio es un hecho probado. Ahora bien, ¿y si sus loas al mañana fueran una pose? Al diseccionar las sociedades de numerosas novelas utópicas, uno alimenta la sospecha de que su obsesión por exaltar el futuro reflejaba la actuación latente de un miedo irrefrenable a él. Puesto que las civilizaciones utópicas se creían perfectas, interpretaban los cambios que pudieran producirse en lo sucesivo a modo de pérdidas de perfección, jamás como progresos. En realidad, temían al futuro como a ninguna otra cosa, habida cuenta de que acarrea cambios explosivos. Es por eso que trataron de anularlo o contrarrestarlo, y lo consiguieron merced la creación de un presente eterno en el que nunca pasa nada nuevo, instalado en la repetición de lo mismo. La lección involuntaria que aportaron es que, si triunfa y se consolida, la utopía deja de ser utópica. Se vuelve conservadora y reprime el futuro. Detiene el curso histórico para que todo siga igual y para lograr la perpetuación *ad infinitum*¹².

Una vez disuelta la acción del pasado y el futuro, las utopías implicadas quedan enjauladas en un presente ubicuo, deshistorizado. En *Walden dos*, por ejemplo, los personajes alardean de que «nunca se menciona la antigüedad», pues la enseñanza de la historia «oscurece cualquier intento para conseguir una apreciación clara del presente». La hostilidad contra la rememoración de las comunidades Walden concuerda con la temporalidad oficial de la utopía moderna recapitulada en *Estrella roja*. Lógicamente, es remachada con el futurismo de costumbre: «Miramos hacia el futuro, no hacia el pasado». Hasta aquí todo en orden. Sin embargo, las presunciones típicas sobre la utopía saltan por los aires enseguida, cuando el narrador sentencia: «El pasado y el futuro nos son ajenos»; «¡Solo el *ahora*! El presente es lo que cuenta». Hammond, personaje principal de *Noticias de ninguna parte*, informa: «Sabed que somos bastante felices, individual y colectivamente, para que no nos preocupe lo que ha de suceder en el futuro». Charles Fourier insistió: «No sacrificuéis el bien presente por el bien futuro. Gozad el momento». En *La isla* (1962), de Aldous Huxley, no hay «paraísos comunistas en el siglo XXII. Nada más que hombres

12. Isaiah Berlin: *El fuste torcido de la humanidad*, Península, Barcelona, 1995, p. 39; Paul Ricoeur: *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 312.

y mujeres (...) tratando de aprovechar lo mejor posible el ahora y aquí». El galán de *Tritón* (1976), de Samuel Delany, repite la consigna: «En realidad, no me ocupó de la historia de las cosas (...). Intento mantenerme en el aquí y ahora»¹³.

Los extractos mencionados, a los que podrían añadirse muchos más, confirman que el final de la historia sustentó la utopía moderna, autora de un *cierre temporal* que reduce la temporalidad al presente. Estamos ante el mecanismo de defensa más colosal jamás alzado contra los espectros, contra los no presentes. Benjamin denunció que el utopismo estándar exorciza a los fantasmas del pasado. Se le olvidó añadir que también hay fantasmas del futuro y que la utopía los destierra con idéntica saña¹⁴.

Fantasmas del futuro amenazado

Y es que ¿acaso las generaciones futuras no son fantasmas que nos reprochan e interpelan? ¿No corren los todavía no nacidos el peligro de morar en un futuro oprimido a causa de nuestra impotencia e ineptitud? ¿Por qué negarles su derecho sobre la «débil fuerza mesiánica» que albergamos, rehusar su legítima autoridad para exigir que no los olvidemos ni abandonemos? El recuerdo y testimonio de los antecesores abonan la indignación y el activismo político, sin duda, igual que el compromiso hacia los herederos.

Hans Jonas se erigió en abogado defensor de los fantasmas del futuro en *El principio de responsabilidad* (1979). Forjado como una réplica a *El principio esperanza* de Ernst Bloch (1949), el libro teje un diagnóstico de la civilización moderna que, pese a evocar los diagnósticos de Martin Heidegger, Edmund Husserl, Theodor Adorno y Max Horkheimer, adopta tonalidades distintivas. A juicio de Jonas, la modernidad se alza sobre los dictados de la utopía, arrebatado prometeico que ha determinado la historia de los últimos siglos en virtud de dos ideales conectados en torno de la tecnología: el ideal de progreso y el ideal de dominar a la naturaleza.

Desde el siglo XVIII, medró la conjetura de que, a mayor dominio de la naturaleza (reducida a la condición de sierva), mayor progreso de la humanidad (entendido en términos de crecimiento ilimitado y abundancia infinita). La satisfacción de esos designios a través del industrialismo extremo, la

13. Ver F. Skinner: ob. cit., pp. 25, 266, 82 y 232; W. Morris: ob. cit., pp. 121-122; Charles Fourier: *La armonía pasional del nuevo mundo*, Taurus, Madrid, 1973, p. 40; A. Huxley: *La isla*, Edhasa, Barcelona, 2006, p. 188; S. Delany: *Tritón*, Ultramar, Barcelona, 1991, p. 22.

14. Fredric Jameson: *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Akal, Madrid, 2009, p. 228; Luis Ladeveze: «De la utopía clásica a la distopía actual» en *Revista de Estudios Políticos* Nº 44, 1985, p. 64.

mercantilización de los ecosistemas y la extracción desmedida de recursos, más el inmenso poder adquirido por el ser humano gracias a la técnica y la actitud megalómana desprendida de todo ello han infringido heridas gravísimas, tal vez irreparables, al mundo natural. Tanto, que la supervivencia humana en la Tierra pelagra por primera vez. Urge una rectificación drástica. O detenemos nosotros mismos el crecimiento, la aceleración y el dominio intensivos o será la naturaleza quien lo haga «de una manera terriblemente más dura»¹⁵.

Queda claro que, para Jonas, la modernidad avanza a través de arduas auto-contradicciones. En la esfera del discurso, fetichiza al futuro y le rinde pleitesía. En la esfera práctica, valga la dicotomía, establece, empero, un modelo civilizatorio que lo asfixia, un *modus vivendi* en el que «la felicidad de las generaciones presentes y próximas se [obtiene] a costa de la infelicidad o incluso de la inexistencia de las generaciones posteriores». Ha llegado la hora de invertir la secuencia y asumir que «no podemos permitirnos el incremento de la prosperidad en el mundo», aceptar que la única manera de evitar la extinción es la contracción, y que la utopía será un obstáculo, ya que incita al «más» y ridiculiza el «menos»¹⁶.

A los pies de este planteamiento Jonas tutela a los fantasmas del futuro y recuerda la consideración que les debemos, así como la indefensión que padecen al no estar representados por ninguna autoridad actual: «Lo no existente no es un *lobby* y los no nacidos carecen de poder». Jonas postula un imperativo ético con vistas a protegerlos del desamparo: «No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra». Tal precepto implica responsabilizarnos de las personas del porvenir y garantizar su existencia digna, por mucho que la acción implique sacrificar nuestro bienestar (ligado a la explotación salvaje del planeta) en beneficio del suyo. De lo contrario, los fantasmas del futuro «tendrán el derecho a acusarnos (...) de su desdicha»¹⁷.

No voy a discutir la interpretación, sumamente discutible, de la utopía difundida por Jonas. Solo diré que los 45 años transcurridos desde *El principio de responsabilidad* la han trastocado. Antiutópico en su día, el texto puede ser descifrado en este momento como utópico. A diferencia de entonces, hoy no existe una alternativa poderosa al capitalismo a la que corresponsabilizar del desastre. El capitalismo es el único que amenaza la vida de los descendientes. Yace y gobierna por doquier, hecho que conlleva que el deber de decrecer en aras de las generaciones

A diferencia de entonces, hoy no existe una alternativa poderosa al capitalismo a la que corresponsabilizar del desastre

15. H. Jonas: *El principio de responsabilidad*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1994, p. 55.

16. *Ibid.*, pp. 39 y 264-265.

17. *Ibid.*, pp. 56, 40 y 85.

venideras suponga controvertirlo ideológica y materialmente, visualizar civilizaciones redimidas del productivismo, el consumismo y el crecimiento. En el contexto actual, la responsabilidad no es antitética a la esperanza.

Kim Stanley Robinson acreditó el carácter utópico de *El principio de responsabilidad* en *El Ministerio del Futuro* (2020), utopía que esgrime planteamientos muy parecidos a los de Jonas. Robinson narra la puesta en marcha en 2025, y el desarrollo a través de las décadas sucesivas, de un organismo internacional vinculado a la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y los gobiernos firmantes del Acuerdo de París. La misión que persigue es alentar la adopción de medidas severas que atenúen la emergencia climática y defiendan «a las futuras generaciones de ciudadanos del mundo, cuyos derechos, tal como se definen en la Declaración de los Derechos Humanos, son tan válidos como los nuestros»¹⁸.

Fantasmas *hauntológicos*

Justo cuando la celebración de la muerte del marxismo alcanzaba la embriaguez, Jacques Derrida incursionó sin subterfugios en la escena pública con la obra que daría carta de naturaleza a la teoría política de los fantasmas: *Espectros de Marx* (1995). *Grosso modo*, el texto alaba la facultad de los fantasmas de subvertir la metafísica de la presencia y desbaratar las coordenadas ontológicas dominantes en el pensamiento occidental. Hibridada con esta línea de indagación filosófica, *Espectros de Marx* muestra cómo los fantasmas que recorren el *Manifiesto comunista* desde la primera línea impiden a los neoliberales relajarse y a los izquierdistas, resignarse. Unos y otros padecen, con ánimo dispar, el asedio espectral.

Los neoliberales celebran, con todo el aparato mediático de su parte, que la historia ha concluido tras la victoria mundial de la economía de mercado, pero en sus adentros no dejan de exorcizar, e intentar cazar, el fantasma del comunismo. Temen, porque no pueden descartar la contingencia de manera incondicional, que el espíritu maldito se reencarne algún día, reactive la batalla ideológica y corroa su hegemonía. Los izquierdistas, por el contrario, son asaltados por los múltiples espectros de Marx y aprenden a invocarlos, hablar con ellos y guarecer su memoria. Huelga decir que Derrida trasciende el alegato en favor de la simple rememoración. La *hauntología* no instiga a recordar el marxismo *per se* (el materialismo dialéctico, los aparatos de partido, la dictadura del proletariado y demás), mucho menos a resucitarlo, sino a acometer la transformación radical de su herencia sin traicionar nuestra deuda hacia

18. K. Stanley Robinson: *El Ministerio del Futuro*, Minotauro, Barcelona, 2021, p. 24.

ella, actualizando su potencial cuestionador y reforzando el compromiso con la promesa mesiánica que encierra: la de un porvenir emancipado.

La declaración de intenciones de Derrida deroga la confrontación entre los fantasmas del pasado y los del futuro e invalida la pregunta sobre cuáles han de priorizarse. La «cita secreta» de Benjamin y el principio de responsabilidad de Jonas interactúan de manera simétrica:

Hay que hablar *del* fantasma, incluso *al* fantasma y *con* él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni *justa*, si no se reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía *ahí, presentemente vivos*, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido. Ninguna justicia (...) parece posible o pensable sin un principio de *responsabilidad* (...) ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya.¹⁹

Como es previsible, Derrida estacionó la utopía en el núcleo duro de la tradición metafísica que combatió. Pese a razonar sobre la nueva Internacional, la democracia por-venir, la reapertura de la historia, la justicia como indeconstruible y la persistencia de la fuerza mesiánica, negó pertenecer (como otros muchos utopistas antes que él) al bando utópico. Aun así, no es descartable que a *Espectros de Marx* le ocurra lo mismo que a *El principio de responsabilidad*, es decir, que sea involuntariamente utópico.

Una vez más, será Kim Stanley Robinson quien secunde semejante posibilidad. En la «trilogía tricolor» (1992-1996), aparecida en análogo contexto político que *Espectros de Marx*, Robinson relata la construcción progresiva en suelo marciano de una civilización democrática alternativa al capitalismo, sistema cuya voracidad insaciable ha agotado los recursos y envenenado la atmósfera del planeta Tierra. La guerra entre los rebeldes y las multinacionales desatada por el control de Marte se decanta a favor de las últimas, y no únicamente por disponer de recursos armamentísticos superiores. Los revolucionarios viven fraccionados en decenas de bandos enfrentados. Después de varios intentos frustrados y lustros desaprovechados, tiene lugar el «proceso constituyente», reunión clandestina (recogida en *Marte azul*, última parte de la saga) donde el conjunto de facciones insurrectas trabaja un acuerdo

No es descartable que a *Espectros de Marx* le ocurra lo mismo que a *El principio de responsabilidad*, es decir, que sea involuntariamente utópico

19. J. Derrida: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Trotta, Madrid, 1995, pp. 12-13, énfasis del original.

de mínimos. El personaje llamado Art tiene una alucinación espectral allí mismo. Igual que sucede en el extracto de Derrida antes citado, los fantasmas del pasado y los del futuro cohabitan sin fricciones:

Las sombras se congregaban en las esquinas, innumerables sombras, y había ojos en esas sombras. Formas, como cuerpos inmateriales: todos los muertos y todos los no nacidos estaban en el almacén para ser testigos de aquel momento. [Los participantes] volvían la vista al pasado y eran capaces de verlo como un largo y único tapiz de acontecimientos entrelazados; y miraban hacia el futuro, incapaces de anticipar nada de lo que les guardaba allí (...). Y todos viajaban juntos, del pasado al futuro, a través del gran telar del presente, del ahora: los fantasmas podían observar, desde el pasado y desde el futuro, pero aquel era el momento en que debían entretejer toda la sabiduría que pudiesen reunir para transmitirla a las futuras generaciones.²⁰

Este fragmento pone de manifiesto las discrepancias abiertas entre los fantasmas marcianos de Bogdánov y los de Robinson. *Estrella roja* los exhibía como síntomas patológicos de la memoria, apariciones paralizantes de las que deshacerse cuanto antes; *Marte azul*, como camaradas llegados del ayer y del mañana que reportan lucidez y horizontes. La brecha entre sendas representaciones de lo espectral notifica el divorcio de la utopía moderna y la contemporánea.

Fantasmas del futuro pasado

El teórico que leyó con mayor originalidad *Espectros de Marx* fue el crítico cultural Mark Fisher, máximo responsable de la popularización de la *hauntología* experimentada desde la primera década de nuestro siglo. Si queremos entender su óptica de lo espectral, conjugada en *Los fantasmas de mi vida* (2014), resulta inexcusable traer a colación la otra referencia que la nutre. Me refiero al análisis del giro posmoderno de la temporalidad efectuado por Fredric Jameson en *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, librito asombrosamente profético de 1984 que atraviesa toda la trayectoria de Fisher.

La tesis fuerte de Jameson asevera que el cierre temporal (la clausura del pasado y del futuro) modulado por las utopías literarias modernas ha sido puesto en práctica por las sociedades posmodernas. En su seno, el presente es la única dimensión disponible. Mientras, el otrora laureado futuro solo despierta temor y vive el bloqueo constante, recíproco al de la imaginación política, incapaz de concebir futuros civilizados donde el capitalismo haya

20. K. Stanley Robinson: *Marte azul*, Minotauro, Barcelona, 1998, p. 161.

sido vencido por algo mejor. Tamaña parálisis de la imaginación señala, por encima de otros síntomas, el paso de la modernidad a la posmodernidad.

La transición arrastra incidencias extras. Si la utopía paradigmática de la modernidad eliminaba el pasado por defecto, la cultura posmoderna lo elimina por exceso. En efecto, presos de un presente ubicuo y privados de futuros ilusionantes, los individuos posmodernos vuelven a colocar la Edad de Oro en el pasado y le rinden pleitesía a la menor ocasión. Oleadas de *remakes*, *revivals*, *reboots*, reediciones, tributos y aniversarios satisfacen su sed pasadista y fijan el goce en el retorno a los buenos viejos tiempos. La innovación modernista expira bajo el empuje de la *moda nostalgia*, fenómeno consagrado a imitar estilos muertos y rehabilitar obras caducas.

Jameson vio con lucidez que la nostalgia sistémica en vigor no recupera el pasado digno de ese nombre ni su recepción crítica. Antes bien, resucita simulacros inconexos del pasado con el propósito de transfigurarlos en productos de consumo. Es así, pues, como el sujeto del capitalismo tardío recibe con júbilo a los fantasmas del ayer. No le reclaman justicia ni le reprochan falta de compromiso con los vencidos. Lo apremian a aliviar el malestar suscitado por el presente mediante la evasión retrospectiva. Son mercancías al servicio de la reproducción de lo dado²¹.

Fisher suscribe el panorama retratado por Jameson, aunque deja constancia de dos variaciones gestadas en el siglo XXI. Una concierne al hecho de que la incapacidad de imaginar alternativas al capitalismo ya no obedece a la certeza funcionalista de que es el *mejor* sistema posible, sino a la certeza ontológica de que es el *único* sistema posible. En vez de remitir, el *realismo capitalista* (ligado a la impresión de que «no hay alternativa») se agrava²². El segundo reajuste atañe a la organización temporal. El eterno presente registrado por Jameson ha sido fagocitado por los pasados de cartón piedra desenterrados para compensar la cancelación del futuro. A consecuencia de ello, la actualidad muta en pasarela de los espectros de antaño. No se trata, vale la pena insistir, de los espectros mesiánicos de Marx detallados por Derrida. Se trata, puestos a comparar, de los espectros conformistas y decadentes del «último hombre» de Nietzsche, convocados por la supresión de la novedad²³.

El eterno presente registrado por Jameson ha sido fagocitado por los pasados de cartón piedra desenterrados

21. F. Jameson: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 46-60.

22. M. Fisher: *Realismo capitalista*, Caja Negra, Buenos Aires, 2016, p. 127.

23. M. Fisher: *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018, pp. 33-35; M. Fisher: *Realismo capitalista*, cit., p. 28.

Como buen marxista, Fisher localiza en las tendencias hegemónicas las semillas de su virtual superación. Propone desafiar la nostalgia imperante alimentando la nostalgia antinostálgica de futuro, y más en particular la nostalgia hacia los futuros utópicos del modernismo popular que jamás se cumplieron y que, al rescatarse, retan el cierre temporal. Su re-aparición responde a la lógica del duelo fallido inscrita en la melancolía. O, en otras palabras, a la negativa a dejar ir al fantasma del futuro emancipado, y viceversa: a la «negación del fantasma a abandonarnos» y consentir que nos acomodemos²⁴. Con Fisher, las utopías futuristas del pasado son fantasmas que arengan a los disconformes a construir las utopías futuristas del futuro. Bien orientada, la melancolía espolea la imaginación transformadora.

Fantasmas de la melancolía empoderadora

Algo parecido proclama Enzo Traverso en *Melancolía de izquierda* (2016), ensayo que actualiza la posición de Benjamin y que vuelve a pasar revista a un duelo no resuelto: el de la muerte del comunismo, oficializado por la caída del Muro de Berlín el 9 de noviembre de 1989. Antes de esa fecha, las derrotas y los fallecidos suscitaban duelos redentores, inseparables del sentir de que los reveses allanan el camino a la victoria final. Sin embargo, después de 1989 la percepción mesiánica del fracaso acaba y la pérdida del objeto de deseo solo despertará desencanto. La razón es que la derrota simbolizada por la caída del Muro fue, a la inversa que las anteriores, absoluta, humillante, definitiva, imposible de sublimar o tomar como ejemplo. De repente, la estructura utópica que durante dos siglos había guiado la acción de la izquierda se desplomó. Simultáneamente, brotó el presente henchido de memoria y falto de alternativas políticas. Ante semejante panorama, Traverso defiende la relevancia de una melancolía orientada al futuro que, en vez de lamentarse por la utopía difunta, reconozca la derrota sin claudicar y ayude a superar el trauma. ¿Cómo conseguirlo? Rememorando los episodios revolucionarios más inspiradores e incitantes, capaces de despertar orgullo y ánimo, escuchando las exigencias de los fantasmas del pasado e integrando las luchas actuales en la tradición de las luchas socialistas.

Traverso pone mucho empeño en diferenciar la melancolía de izquierda de la orquestada por las políticas oficiales de la memoria, empeñadas en reducir a los conmemorados a la condición de mártires. El memorialismo institucional silencia que las víctimas fueron, además, sujetos revolucionarios, antifascistas, anticolonialistas o antipatriarcales llenos de esperanzas

24. M. Fisher: *Los fantasmas de mi vida*, cit., p. 49.

y visiones de futuro. Bajo el deber de la memoria rugen, salvo contadas excepciones, la amnesia selectiva y la despolitización. Contra esta predisposición, la melancolía de izquierda reivindica la naturaleza redentora de los fantasmas del pasado y llama a continuar su lucha. Su objeto perdido no es el socialismo real ni nada parecido, sino la experiencia histórica de la emancipación. Su método estriba en la «memoria y conciencia de las potencialidades del pasado» y en la «fidelidad a las promesas emancipatorias de la revolución, no a sus consecuencias»²⁵.

Por si las cosas no estuvieran ya bastante complicadas, la melancolía de izquierda ha encontrado otro duro rival en los últimos años: la *melancolía ultraconservadora*, emoción que ansía restaurar la fidelidad a la patria, la autoridad y los valores tradicionales ante la supuesta ofensiva de las políticas posmodernas. Nacida, asimismo, de la nostalgia sistémica anexa al cierre temporal, la melancolía ultraconservadora convoca a sus propios fantasmas y fragua *retrotopías* donde el pasado aparece como una época segura, ordenada, decente. Época, según dicen, que jamás tuvimos que abandonar. La presencia al alza de la añoranza derechista se manifiesta, de manera especial, en la reescritura tendenciosa de la historia. Obliga, por ende, a practicar políticas radicales de la memoria que refuten sus relatos del pretérito y salvaguarden los intereses de las víctimas.

¿Hay otras formas de exorcizar a los fantasmas ultraconservadores? Obviamente, sí. Estimable e imprescindible, el memorialismo izquierdista peca de sobredimensionar las derrotas. ¿Por qué motivo no recuerda los triunfos? Al fin y al cabo, la lucha histórica por la emancipación también ha cosechado victorias, logros que tampoco están a salvo del riesgo de ser olvidados o, peor aún, despolitizados por la historiografía oficial. Los éxitos de los activistas del pasado fueron a veces pequeños, locales. En otras ocasiones, sobresalientes. Juntos aportan materiales para tejer, a la manera de Rebecca Solnit, relatos mundanos de progreso que devuelvan la confianza y mitiguen los traumas que nos tienen en estado de *shock*. Los fantasmas de quienes lograron ganar en el ayer desean citarse con nosotros hace tiempo, pero, enfrascados en la mística de la derrota y temerosos de los reproches que vayan a lanzarnos, fingimos desconocer su existencia²⁶.

**La melancolía
ultraconservadora
convoca a sus
propios fantasmas
y fragua *retrotopías***

25. E. Traverso: *Melancolía de izquierda. Después de la utopía*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2019, pp. 38-39, 53, 116, 107.

26. Ver R. Solnit: *Un paraíso en el infierno*, Capitán Swing, Madrid, 2020; *Esperanza en la oscuridad*, Capitán Swing, Madrid, 2018.

Coda: fantasmas del futuro disputado

En *Mujer al borde del tiempo* (1976), Marge Piercy narra la historia de Connie Ramos, ciudadana neoyorkina de ascendencia mexicana que ha sufrido incontables reveses a lo largo de su vida (maltratos, violaciones, penurias, abortos). Víctima de la intersección de las injusticias de clase, raza y género, Connie acaba arruinada, enganchada a las drogas y perdiendo a su hija a manos de los servicios sociales. Tras agredir al proxeneta de su sobrina, las autoridades revisan sus antecedentes, le diagnostican esquizofrenia y la recluyen en una institución mental inhumana.

Connie recibe visitas periódicas de Luciente, fantasma del futuro que la guía en las excursiones mentales a Mattapoissett, sociedad ecofeminista del año 2137 que pelea contra un régimen tecnototalitario empeñado en destruirla. Connie pregunta si Mattapoissett peligra. Luciente responde: «Sí (...). Tal vez nos fallen (...) ustedes, la gente de tu tiempo. Tú individualmente quizá no logres entendernos o luchar en tu propia vida y tiempo. La gente de tu tiempo podría fracasar y no luchar en comunidad (...). Tenemos que luchar para llegar a ser, para seguir existiendo, para que el futuro acontezca»²⁷. Una noche, Connie recibe la visita de Gildina, otro fantasma del futuro. Gildina procede de un porvenir alternativo al de Luciente, enteramente distópico. La gente no puede salir al exterior de los rascacielos a causa de la polución, las multinacionales lo controlan todo y el patriarcado más brutal convierte a las mujeres en mercancías de las elites económicas, formadas por *ciborgs* cuasi inmortales. Salta a la vista que Piercy quiere enfatizar que el futuro es un campo de batalla, y que tenderá a la utopía o a la distopía de acuerdo con lo que hagamos ahora. Todas las opciones están abiertas. Los fantasmas de los no nacidos (Jonas repetirá el mismo mensaje tres años después) ruegan que luchemos para inclinar la balanza de lo posible hacia el lado correcto. De no hacerlo, seremos responsables del terror.

Mujer al borde del tiempo testifica algo que ya visibilizamos en el fragmento sobre el proceso constituyente de *Marte azul*: que la mayoría de utopías publicadas desde finales de los años 60 del siglo xx (conocidas como «utopías críticas») problematizan, cada cual a su modo, la concepción lineal del tiempo intrínseca a la utopía paradigmática de la modernidad, gesto que comporta incrementar la importancia del pasado. El futuro ideal imaginado por

27. M. Piercy: *Mujer al borde del tiempo*, Consonni, Bilbao, 2020, pp. 266-267. En otra escena de la novela, encontramos alusiones directas a la importancia de construir, a partir de las victorias del pasado, relatos edificantes. Connie contempla unos festejos conmemorativos. Luciente le indica que son rituales «para recordar héroes y heroínas (...), para honrar la historia» y fabricar narrativas legendarias acerca de los episodios que llevaron hasta Mattapoissett: «eso da cuerpo a ideas vitales en lucha». *Ibid.*, pp. 233-234.

Piercy (muy distinto del imaginado por Robinson) florece en aldeas agrícolas y progresa hacia atrás. Combina el uso puntual de tecnología futurista con la sabiduría de tribus ancestrales. Recicla los testimonios históricos que merecen la pena y desecha el resto. Se mueve entre el pretérito y el porvenir de forma compleja, discontinua. En el plano formal, Piercy representa el futuro superponiéndolo con el presente y condicionándolo a los sentimientos de melancolía y pérdida de la protagonista.

La debilidad de *Mujer al borde del tiempo* radica, probablemente, en cómo resuelve la presencia del pasado en el plano del contenido. Lo que Luciente, habitante del siglo XXII, le muestra a Connie es, básicamente, una versión feminista y *low-tech* de la utopía del regreso a la aldea orgánica. Es como si Piercy diera por hecho que la modernidad y la alta tecnología están obligadas a desembocar en el terrorismo patriarcal, el totalitarismo, la deshumanización y la destrucción del medio ambiente. El resultante es la ocultación de las demás posibilidades, justo lo que persigue el cierre temporal.

Con independencia de esto, resulta incuestionable que el paradigma de *Estrella roja* ya no nos compete y que los fantasmas del pasado han de tener cabida en toda utopía que se precie de estar actualizada. Pero deben introducirse con suma delicadeza, acentuando al máximo su impronta mesiánica y eludiendo el riesgo de lastrar el protagonismo, a mi juicio innegociable, del futuro y lo nuevo. Un protagonismo, según comprobamos, que las utopías modernas limitaban a la esfera retórica por miedo al cambio, y que las utopías críticas deben replantear para que sea, por fin, auténtico. ☒



REVISTA DE CULTURA Y CIENCIAS SOCIALES

2023

Gijón

Nº 116-117

ÁFRICA EN LA ENCRUCIJADA: REALIDADES Y DESAFÍOS

SUSCRIPCIONES

Suscripción personal: 40 euros

Suscripción bibliotecas e instituciones: 55 euros

Suscripción internacional: Europa - 70 euros (incluye gastos de envío)

América y otros países - 90 euros (incluye gastos de envío)

Suscripción digital: 25 euros

Ábaco es una publicación trimestral de CICEES, C/ La Muralla Nº 3, entlo. 33202 Gijón, España. Apartado de correos 202. Tel./Fax: (34 985) 31.9385. Correo electrónico: <revabaco@arrakis.es>, <revabaco@telecable.es>. Página web: <www.revista-abaco.es>.

América Latina, la utopía y los *utopian studies*

Juan Pro

La relación histórica entre América Latina y la utopía se explica por la centralidad que ambas han tenido en la modernidad occidental. Sin embargo, el tratamiento académico del utopismo desde el campo interdisciplinar de los *utopian studies* ha marginado la aportación latinoamericana. Recuperar este rico patrimonio permitiría redefinir la historia de las utopías y rehabilitar esta herramienta de imaginación de futuros alternativos como vía para afrontar los retos del presente.

Existe un tópico según el cual América ha estado estrechamente unida a la idea de utopía desde el comienzo. Podemos llamarlo «tópico» porque ha sido visitado con mucha frecuencia por los intelectuales de ambos lados del Atlántico, y especialmente los latinoamericanos, como una seña de identidad; pero es un tópico bien fundado, puesto que responde a una interpretación plausible de datos históricos que lo avalan. La obra literaria que ha dado nombre al concepto –*Utopía*, de Tomás Moro (1516)– describe una isla imaginaria junto a las costas americanas donde supuestamente existía una república perfecta,

Juan Pro: es historiador. Es profesor de investigación en la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla (Instituto de Historia-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC) y coordinador de la Red Trasatlántica de Estudio de las Utopías, <utopia.hypotheses.org/>.

Palabras claves: modernidad, *utopian studies*, utopías, América Latina, Occidente.

Nota: este artículo fue escrito en el marco del proyecto de investigación «Utopías trasatlánticas: imaginarios alternativos entre España y América (siglos XIX-XX)», PID2021-123465NB-I00, del Plan Estatal de Investigación Científica, Técnica y de Innovación del Gobierno de España, financiado por MCIU/AEI/10.13039/501100011033/ y Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) «Una manera de hacer Europa».

según el narrador, Rafael Hitlodeo, de quien se dice que era un marinero que había acompañado a Américo Vespucio en sus viajes de exploración por el llamado «Nuevo Mundo». En la segunda utopía literaria que se escribió, el *Sueño* de Juan Maldonado (1541), el viaje del protagonista a la Luna termina con su aterrizaje en América, donde toma contacto con una sociedad cristiana perfecta entre los indígenas, antes de despertar de su sueño para contarlo todo en su Castilla natal¹.

Los ejemplos de esta vinculación temprana entre América y la utopía se podrían multiplicar refiriéndose a obras de los siglos siguientes (*La ciudad del sol*, de Tommaso Campanella, de 1603; *La Nueva Atlántida*, de Francis Bacon, de 1627; *La república de Océana*, de James Harrington, de 1656, entre otras). Pero es una vinculación que va mucho más allá de estas utopías literarias, que expresaban los sueños elitistas de poner orden en la sociedad en una época de grandes transformaciones. Los europeos que emigraban a América albergaban otros sueños, inspirados por lecturas de la Biblia y de los clásicos grecorromanos, o bien por mitos populares de abundancia y libertad. El viaje hacia América –viaje en el espacio– constituyó durante mucho tiempo un viaje en el tiempo, un viaje hacia el futuro que cada uno quisiera construir individual o colectivamente. Pronto, el «Nuevo Mundo» fue también el lugar donde imaginar un nuevo comienzo para construir ciudades perfectas, reinos ilustrados, comunidades alternativas de inspiración política o religiosa... en definitiva, utopías concretas que iban más allá del texto escrito y se plasaban en acciones y vivencias.

No es raro que se estableciera una afinidad electiva entre América y la utopía. Ambas eran características de la modernidad que había echado a andar desde el Renacimiento: dos componentes decisivos del «Occidente». La utopía, desbordados sus límites originales como género literario de ficción, había pasado a representar un mecanismo cultural que consistía en pensar futuros alternativos, con gran audacia de la imaginación, y confiar en que ese horizonte se pudiera alcanzar movilizandando las acciones necesarias para transformar la realidad: una realidad heredada que ya no se consideraba eterna ni indiscutible. Ese mecanismo cultural, que rompía con el tradicionalismo, se podía plasmar en multitud de fenómenos de campos distintos (movimientos sociales, políticos, artísticos, constituciones, programas, revoluciones). La utopía se había convertido en el gran motor del cambio histórico, y los países americanos constituían terreno propicio para ella, en la medida en que se concebían como espacios por construir, donde eran

1. La obra de Maldonado, escrita originalmente en latín –como la de Moro– está traducida al español en Miguel Avilés (ed.): *Sueños ficticios y lucha ideológica en el Siglo de Oro*, Editora Nacional, Madrid, 1981.

viales los sueños que en Europa resultaban imposibles. Los revolucionarios europeos lo sintieron así tras el fracaso de la revolución de 1848; desde entonces también buscaron refugio en las Américas exiliados de todo tipo: socialistas, anarquistas, intelectuales perseguidos, minorías religiosas o lingüísticas, campesinos arruinados por la crisis agraria...

Desde comienzos del siglo xx, esa apertura del utopismo hacia América fue asumida con orgullo por parte de intelectuales que integraron la utopía como un componente definitorio de la identidad latinoamericana. Desde Alfonso Reyes hasta Pedro Henríquez Ureña y Germán Arciniegas, desde Silvio Zavala hasta Edmundo O'Gorman, Fernando Aínsa y Horacio Cerutti Guldberg, ha tenido una larga vigencia este argumento según el cual América en general –y América Latina en particular– constituyen un espacio propicio para la producción y el desarrollo de utopías, sean estas externas (proyectadas desde Europa) o autóctonas (generadas por los americanos desde sus propias problemáticas y expectativas). Incluso una historia global de la América Latina contemporánea como la que escribió Héctor Pérez Brignoli en 2010 dedica un capítulo central a las utopías que han guiado la evolución histórica de la región en los dos últimos siglos².

**Hay un utopismo
evidente en
la Teología de
la Liberación, en el
indigenismo, en la
idea de la integración
latinoamericana,
en las guerrillas**

Naturalmente, el utopismo no es privativo de América Latina ni lo ha sido nunca: está presente en todas las áreas del ámbito cultural occidental –y probablemente también más allá–. Pero para América Latina es algo muy íntimo, reconocible como propio incluso a destiempo, cuando todo parece apuntar en otras direcciones menos esperanzadoras. Hay un utopismo evidente en la Teología de la Liberación, en el indigenismo, en la idea de la integración latinoamericana, en las guerrillas o en la idea más reciente del «buen vivir» (*sumak kawsay*). Cuando, tras la desaparición de la Unión Soviética, muchos dieron por terminada la era de las utopías con el fracaso de la mayor de las que se había intentado llevar a la práctica en el siglo xx, e incluso algunos proclamaron apresuradamente el «fin de la Historia», desde América Latina surgió el movimiento zapatista de Chiapas para desmentir tanto lo uno como lo otro.

En las universidades y el mundo académico, estos fenómenos relacionados con el utopismo han sido objeto de atención para investigadores de áreas tan diversas como los estudios literarios, la filosofía, la historia, el urbanismo o las ciencias políticas y sociales. Pero fue a partir de los años 70 del siglo pasado

2. H. Pérez Brignoli: *Historia global de América Latina. Del siglo xxi a la independencia*, Alianza, Madrid, 2018.

cuando tomó forma, por la confluencia de todos esos enfoques, un nuevo campo académico bajo la denominación de «estudios utópicos» (*utopian studies* en su denominación original en inglés). Esta aparición de un campo especializado en el estudio del utopismo no era independiente de un contexto político y cultural como el que sucedió a las grandes expectativas de 1968: en medio de la crisis de la década de 1970, resultaba evidente la pérdida de referentes de la izquierda en todo el mundo, pues los países del «socialismo real» no representaban ya una esperanza para casi nadie, mucho antes de que cayera el Muro de Berlín en 1989 y de la desaparición de la URSS en 1991. La búsqueda de referentes en el ámbito de la utopía tenía sentido en un marco de estancamiento que pedía revulsivos para ilusionar y movilizar.

La paradoja es que ese nuevo campo académico tan productivo surgió de espaldas a América Latina, como algo exclusivo de los países anglosajones, al menos en sus comienzos. Los pioneros de los *utopian studies* se centraban en experiencias y en autores de Norteamérica, Gran Bretaña y su antiguo imperio. Podían reconocer ocasionalmente la relevancia de las aportaciones de algunos autores franceses, alemanes o italianos, pero siempre insertándolos en un canon del utopismo universal articulado en torno de lo anglosajón y discutido exclusivamente en inglés.

América Latina no formaba parte, ni como objeto ni como sujeto, de aquella nueva aventura intelectual que consistía en rescatar las utopías del pasado, estudiarlas y ponerlas en valor, como forma de ofrecer en el presente otra manera de mirar la realidad, la de pensar utópicamente. Así, por ejemplo, cuando se ha tratado de definir el concepto mismo de «utopía» —algo esencial para acotar un campo de estudios utópicos—, el libro de referencia ha acabado siendo el de la socióloga Ruth Levitas: un libro excelente, pero que ofrece su propia selección de pensadores claves, en la cual el lugar central lo ocupa William Morris³. Mientras que un libro igualmente valioso sobre el tema, pero escrito en español y publicado en Argentina, como fue el de Graciela Fernández, ha pasado prácticamente desapercibido; este libro, sin embargo, aportó una visión del utopismo más sistemática, más atenta a las experiencias políticas que a las ficciones literarias, y siempre con el foco puesto en el espacio utópico por excelencia que es América Latina⁴.

Adoptar un punto de vista u otro no es indiferente. Los *utopian studies* de raíz anglosajona nacieron vinculados a la idea de la utopía como subgénero literario (y cinematográfico), un conjunto de textos de ficción que especulaban con mundos posibles y, por esa vía, tal vez educaban el deseo de perseguir transformaciones que acercaran la realidad a esos modelos ficticios. El artículo

3. R. Levitas: *The Concept of Utopia*, Peter Lang, Berna, 1990.

4. G. Fernández: *Utopía. Contribución al estudio del concepto*, Suárez, Mar del Plata, 2005.

clásico de uno de los fundadores de este campo, Lyman Tower Sargent, afirmaba esa prioridad del texto escrito, aunque abriendo la puerta a estudiar también el *utopismo* como un fenómeno más amplio y diverso que las utopías en sí⁵. Esa genealogía de la utopía, apegada a la etimología del término que lo conecta con el texto de Tomás Moro, relega lo propiamente utópico al mundo de lo ficticio, de los escritos muertos que entretienen con la contemplación de mundos paralelos o consuelan de las miserias de la vida real. Esta forma de convertir la tradición utópica en un museo inofensivo recuerda a la crítica de Karl Marx y Friedrich Engels cuando asentaron su célebre distinción entre un socialismo romántico anterior, que llamaron *utópico*, y el proyecto revolucionario que ellos mismos planteaban, caracterizado como socialismo *científico*: por mucho que los precursores (Robert Owen, Charles Fourier, Henri de Saint-Simon) hubieran puesto en marcha la crítica del capitalismo y la búsqueda de modelos alternativos, lo habían hecho imaginando esos mundos ideales sin un análisis realista de los medios para alcanzarlos; por consiguiente, en vez de movilizar la lucha social para la transformación de la realidad, tendían a desmovilizar a las clases trabajadoras consolándolas con la contemplación de esas alternativas puramente imaginarias⁶. Otros autores volvieron después sobre esa cuestión, denunciando el peligro de que las utopías sirvieran para deleitar, consolar y desmovilizar, y contribuyeran a consolidar el orden establecido en lugar de incitar a superarlo. Karl Mannheim, en su libro *Ideología y utopía*, negó incluso el nombre de «utopías» a los imaginarios alternativos que, en última instancia, contribuyeran a apuntalar el sistema dominante, clasificándolos como «ideologías» y y reservando la denominación de «utopías» propiamente dichas para las que apuntaran de forma efectiva hacia la transformación de la realidad⁷.

Dos sociedades científicas dieron forma a este campo de los *utopian studies*, agrupando a sus investigadores: The Society for Utopian Studies (en Estados Unidos) y la Utopian Studies Society (en Europa, partiendo de una iniciativa británica). A pesar de la tendencia a abrir el foco hacia fenómenos utópicos caracterizados como tales por los historiadores, politólogos y científicos sociales, en ambas asociaciones —y en especial en la europea— es abrumadora la presencia de especialistas en literatura o cine, principalmente en departamentos de

5. L. Tower Sargent: «The Three Faces of Utopianism» en *Minnesota Review* vol. 7 Nº 3, 1967, y «The Three Faces of Utopianism Revisited» en *Utopian Studies* vol. 5 Nº 1, 1994.

6. K. Marx y F. Engels: *Manifiesto comunista* [1848], Alianza, Madrid, 2001, cap. 3; y F. Engels: *Del socialismo utópico al socialismo científico* [1880], Ricardo Aguilar, Madrid, 1969.

7. K. Mannheim: *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento* [1929], FCE, Ciudad de México, 1987.

estudios ingleses⁸. Y en ambas la erudición sobre viejas utopías escritas prevalece sobre la reflexión en torno de la utopía como herramienta para cambiar el mundo; tendencia que, por cierto, amenaza con romper la asociación europea tras la escisión protagonizada en 2023 por quienes persiguen un acercamiento más comprometido a los fenómenos utópicos.

Mientras tanto, en América Latina, las utopías han seguido siendo objeto de estudio y reflexión desde perspectivas diversas. La invitación a conectarse mediante la Red Trasatlántica de Estudio de la Utopía (desde 2015) ha hecho aflorar un número bastante elevado de académicos interesados en el tema, 275, la mayor parte de ellos en América Latina. Pensadores e investigadores latinoamericanos han participado también en los congresos anuales de las dos asociaciones angloparlantes de *utopian studies*. Pero han sido investigadores aislados, que no han formado asociaciones propias equivalentes a las nacidas del ámbito anglosajón ni disponen de revistas propias como la que publica desde 1988 la Society for Utopian Studies en EEUU⁹.

La hegemonía anglosajona en el nuevo campo interdisciplinar de los *utopian studies* hizo que quedaran relegadas otras formas de concebir la historia de las utopías, que remiten a otros orígenes, otros ámbitos y otras genealogías.

Siempre hubo disidentes, desde luego. Por ejemplo, el libro de 1929 de Mannheim reflejaba ya una genealogía en la cual las manifestaciones más primitivas de la utopía no eran textos de ficción escritos por las elites del poder —como la obra de Moro—, sino revoluciones campesinas como las que sacudieron el centro de Europa en la Baja Edad Media y los comienzos de la Edad Moderna, intentando construir el Reino de Dios en la tierra¹⁰. Para hablar de utopías había

La hegemonía anglosajona en los *utopian studies* hizo que quedaran relegadas otras formas de concebir la historia de las utopías

que partir de ahí, de Thomas Müntzer y de la Guerra de los Campesinos, porque ahí estaba la idea moderna de que el mundo que esbozan nuestros ideales puede alcanzarse en la práctica si luchamos por ello, que el futuro se puede construir mediante las luchas del presente. Esta genealogía que comienza con una revuelta campesina constituye una visión de la utopía completamente diferente de la que la hace derivar de un texto literario de ficción como el de

8. Para un relato de los orígenes de este campo de los *utopian studies*, partiendo del mundo anglosajón, v. Martín P. González: «Una historia sobre las historias de la utopía: en torno a la construcción de un campo académico» en *Historiografías* N° 20, 2020. La geografía de los componentes de la Utopian Studies Society/Europe se puede intuir a partir del mapa parcial que la asociación ofrece en su página web: <<https://utopian-studies-europe.org/map/>>.

9. *Utopian Studies*, editada por Penn State UP.

10. K. Mannheim: ob. cit.

Tomás Moro; a fin de cuentas, este fue concebido como una broma ingeniosa en el diálogo de su autor con Erasmo de Rotterdam, a quien pretendía dejar en evidencia por la ridiculez de perseguir sueños imposibles, como el de la monarquía universal que alentaban los humanistas de la corte de Carlos v.

En el límite, esta concepción de la utopía como instrumento de construcción de un futuro mejor fue la que inspiró a Ernst Bloch

En esta genealogía alternativa, propia de Europa central, la utopía es lucha esperanzada, es movimiento social que cambia el mundo, no es ficción inalcanzable (pues es esto último lo que significa el sutil juego de palabras cultas ideado por Moro a partir de raíces griegas: que el buen lugar, *eutopía*, es inalcanzable, porque es al mismo tiempo un no-lugar, *ou-topía*). En el límite, esta concepción de la utopía como instrumento de construcción de un futuro mejor fue la que inspiró a Ernst

Bloch la redacción de sus dos obras claves sobre el tema, *El espíritu de la utopía* (1918) y *El principio esperanza* (1938-1947)¹¹.

Pues bien, esta forma alternativa de concebir las utopías como experiencias transformadoras de la realidad —y no como museo de ficciones inocuas— ha predominado entre los autores latinoamericanos, tanto los que se han relacionado con el entorno académico de los *utopian studies* como los que no. Y quizá sea esta una de las razones por las que no forman parte de la corriente principal de los estudios académicos sobre el tema a escala global. El tópico de América como continente utópico, que los primeros ensayistas utilizaron para una relectura de la época de los descubrimientos geográficos y de la conquista hispano-portuguesa, pasó luego a representar otra cosa: un alegato a favor de una Latinoamérica rebelde, que no se conforma con su presente. Es la vitalidad de los movimientos sociales y del pensamiento crítico la que se celebra al mantener vivo ese tema en los escritos de las últimas décadas del siglo xx y las primeras del siglo xxi. El mencionado libro de Graciela Fernández sobre el concepto de utopía intentó, y en gran medida consiguió, articular una definición propia de lo utópico, fundada sobre las experiencias vividas y no sobre el canon literario¹².

11. E. Bloch: *Geist der Utopie*, Duncker und Humblot, Múnich-Leipzig, 1918 y *El principio esperanza*, 3 vols., Trotta, Madrid, 2004.

12. Desde el grupo de investigación HISTOPÍA hemos tratado también esa cuestión del utopismo latinoamericano como maquinaria de transformación de la realidad en libros como J. Pro (ed.): *Utopías in Latin America: Past and Present*, Sussex Academic Press, Brighton, 2018; J. Pro, Monika Brenišínová y Elena Ansótegui (eds.): *Nuevos mundos: América y la utopía entre espacio y tiempo*, Iberoamericana / Vervuert, Madrid, 2021; o J. Pro, Hugo García y Emilio Gallardo: *Utopías hispanas: historia y antología*, Comares, Granada, 2022.

Los trabajos sobre el utopismo, como las utopías mismas que estudian, están situados en unas coordenadas concretas que los condicionan, aunque no los determinen completamente: sin duda, las coordenadas espacio-temporales, sociopolíticas y culturales de cada autor explican que sus puntos de vista sean diferentes. Pero eso no significa que todas las visiones tengan el mismo valor o sean igualmente ciertas. Las historias de la utopía que se han venido escribiendo han ignorado de forma casi total a América Latina, poniendo el foco sobre otras zonas del mundo, principalmente Europa y Norteamérica (con preponderancia de los países anglosajones desde que se pusieron en marcha los *utopian studies*). Se trata de una flagrante amputación de la realidad histórica, que margina uno de los espacios en los que el utopismo fue más activo y productivo a lo largo de más de cinco siglos. Y el resultado no es solo una visión parcial de la tradición utópica, sino además una visión más elitista y menos transformadora, que privilegia las utopías de orden concebidas desde arriba, desde los entornos del poder o sus alrededores.

Existen argumentos para reclamar la centralidad del utopismo latinoamericano, rico tanto en textos como en experiencias, en cualquier historia global de la utopía; pero también para reclamar que ese enriquecimiento de las visiones generales, que incluya a América Latina, sirva para reenfocar la historia de las utopías occidentales como una historia de luchas esperanzadas y no solo de divertimentos cultos en torno de mundos ficticios. Y, por supuesto, hay que reivindicar al mismo tiempo la pertinencia de los discursos que sobre esta materia se han producido y se siguen produciendo en toda América Latina, que merecen la interlocución en pie de igualdad con los «clásicos» anglosajones consagrados por los expertos en *utopian studies*.

El caso del que venimos hablando, este «olvido» de América Latina en las historias generales del utopismo que se escriben desde fuera de la región, no es una excepción, sino un ejemplo más de un fenómeno general en las ciencias sociales y las humanidades. Los modelos que se elevan a la categoría de universales y que guían los debates teóricos están basados en experiencias europeas o norteamericanas, da igual que sea en ciencia política o en economía, en sociología o en historia. América Latina, si aparece, es a título de excepción, como desviación del relato global que se construye con materiales europeos o norteamericanos. Esto ha seguido siendo así hasta nuestros días, y los *utopian studies* no constituyen una excepción.

Al reivindicar no solo que se incluya a América Latina en el objeto de estudio cuando se trate de dar visiones generales, sino que además se le conceda una posición central, por el protagonismo de la región en la historia de las utopías, se está proponiendo un giro que tiene sus riesgos. No se nos puede ocultar que la insistencia en hablar de América como el continente de la utopía conlleva muchas veces un cierto esencialismo: algo así como una complacencia con una

supuesta «singularidad» latinoamericana, más idealista que pragmática, siempre radical e inasequible a la desmoralización. Celebrar este estereotipo desde América Latina es desmovilizador y poco productivo: no incita a preguntarse por las razones de los planteamientos utópicos concretos ni a emplearlos como precedentes útiles para pensar el presente, para no recaer en los mismos errores y generar, en cambio, horizontes de futuro capaces de aunar voluntades para una acción colectiva eficaz.

Si, superando esa búsqueda de identidades esenciales, situamos históricamente las experiencias utópicas y las entendemos desde su contexto, el utopismo se nos aparecerá como lo que ha sido: un gran motor del cambio histórico acelerado en los siglos de la modernidad. Ya se plasme en textos escritos, en vanguardias artísticas, en proyectos urbanos, en constituciones o programas políticos, en movimientos sociales o en comunidades alternativas, el mecanismo es siempre el mismo: identificar los problemas claves del mundo real en el que se vive; idear una forma distinta de convivir en la que esos problemas queden superados; convencer y entusiasmar a la gente con esa posibilidad de un futuro mejor; y poner en marcha acciones colectivas concretas para avanzar en la dirección de ese objetivo. El horizonte de esperanza que así se traza resulta muy difícil de alcanzar, aparentemente imposible, de ahí que se aplique el término «utopía», que durante mucho tiempo no significó otra cosa que «plan, proyecto, sistema o doctrina que halaga en teoría, pero cuya práctica es imposible», como sostuvo hasta finales del siglo xx el *Diccionario* de la Real Academia Española¹³. Y de ahí también que la historia de las utopías se nos presente muchas veces como una historia de fracasos encadenados uno detrás de otro, pues lo normal es que los objetivos máximos de la utopía no se realicen completamente, o al menos no de forma inmediata. No obstante, si se mira un poco más allá de esa lectura conservadora que se regocija con cada fracaso de los proyectos utópicos, se verá que las utopías sirvieron para indicar una dirección en la que orientar las acciones, permitieron avanzar en esa dirección, proporcionaron lecciones valiosas para el futuro, tal vez alcanzaron objetivos parciales y, a veces, solo a veces, se plasmaron a la larga en un éxito definitivo. Un mínimo de perspectiva histórica al evaluar las experiencias humanas, incluso las de la propia vida de cada persona, permite concluir que muchas de las cosas que parecían irrealizables en un momento pasado han acabado siendo realidad, o al menos entrando en la discusión de las opciones posibles, años más tarde. La afirmación de Victor Hugo según la cual las

13. Hasta la edición de 1992 no se modificó esa definición para reconocer otro uso más positivo del término, como «plan, proyecto, doctrina o sistema optimista que aparece como irrealizable en el momento de su formulación». Real Academia Española: *Diccionario usual de la lengua española*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992.



utopías de hoy serán las realidades del mañana refleja esta visión histórica de la utopía como realidad en el tiempo¹⁴.

En definitiva, no se trata solo de recuperar desde América Latina nombres y obras significativas para un nuevo canon global del utopismo, más descentrado y más polifónico, sino también de algo más importante: alejar al utopismo latinoamericano de los estigmas que le han venido atribuyendo la mirada colonial exotizadora u otras visiones esencialistas que suponen algún tipo de singularidad sociocultural volcada hacia la radicalización y la violencia. Por el contrario, el utopismo latinoamericano –tanto el del pasado como el del presente– ha de situarse en el eje central de una modernidad que quiso avanzar esbozando horizontes utópicos y que así impulsó el cambio histórico, tanto de América como de Europa.

América fue, incluso antes que un territorio, un concepto, como lo fue la utopía; y ambos conceptos formaron parte del arsenal con el que, desde los inicios de la modernidad en el siglo XVI, se repensó la realidad como resultado de las acciones humanas, de la orientación de estas en una u otra dirección. América Latina proporcionó, como la utopía, horizontes para pensar mundos mejores, que unas veces salieron bien y otras descarrilaron, pero siempre abrieron espacio para la acción humana, finalmente liberada del peso de la tradición o la inevitabilidad de los designios divinos. Es esa modernidad radical la que merece la pena recuperar, y no permitir que se vaya por el desagüe de la historia, arrastrada por la corriente de crítica a la modernidad y a la decepcionante idea de progreso. Una modernidad reflexiva, consciente de las implicaciones que tiene cada propuesta de cambio, estará en condiciones de rescatar la utopía como herramienta prioritaria para plantear escenarios alternativos y ensayar su funcionamiento. Y ahí América Latina tiene mucho que ofrecer, desde una tradición utópica enormemente rica, plural y preñada de futuros.

El utopismo como rasgo propio de la cultura latinoamericana –y, por tanto, de sus modelos políticos y sus movimientos sociales– sigue teniendo sentido como invitación a romper los límites convencionales del pensamiento y de la acción. En una región con problemas sociales persistentes, que aún busca su lugar en el mundo, resulta necesario creer que no está todo escrito, que el futuro está por definir, y que se pueden soñar escenarios utópicos. Como sugirió Zygmunt Bauman en su libro póstumo, una actitud utópica hacia el futuro y crítica hacia el presente requiere mirar hacia el pasado y tomar en serio los múltiples senderos que no se transitaron en su momento, cuando –tal vez– se

14. V. Hugo: *Los miserables* [1862], Alianza, Madrid, 2013, 3ª parte, libro 4, cap. 1.

tomó el camino equivocado que nos ha traído hasta la situación actual¹⁵. El utopismo se presenta entonces como un arsenal potentísimo de ideas y de soluciones que están por ensayar. Pero es que, incluso cuando las propuestas utópicas del pasado no sirvan para aplicar mecánicamente a los problemas que tenemos planteados ahora, sí servirán para educar en una actitud y una forma de pensar que no se detenga ante la aparente inamovilidad del orden establecido. No cabe duda de que pensar utópicamente y actuar con la fe de los utópicos resulta imprescindible en una época en la que el «pensamiento único» parece haber impuesto su pretensión de que no hay alternativas a lo existente; y lo existente es un mundo extremadamente desigual, excluyente, irracional y plagado de tendencias autoritarias, en el que incluso parece dudosa la posibilidad de supervivencia del género humano a mediano plazo. La esperanza es la clave de la movilización, y esta, del cambio. El utopismo latinoamericano, reactivado y difundido a los cuatro vientos, está en condiciones de ofrecer esas esperanzas y de promover los cambios necesarios. ☐

15. Z. Bauman: *Retrotopía*, Paidós, Barcelona, 2017.

Los no-lugares en la construcción de la modernidad

Utopía, lo verosímil y lo posible

Carolina Martínez

A partir del análisis de *Utopía* (1516) y de los mapas de la isla incluidos en sus primeras cuatro ediciones, es posible reflexionar sobre la producción textual y figurada del espacio en la primera modernidad. La acepción del neologismo como no-lugar, los mecanismos desarrollados por Tomás Moro y sus editores para crear un relato verosímil y las posibilidades abiertas por las ambigüedades y aparentes contradicciones de la obra permiten tomar distancia de nuestras convenciones sobre las formas de representar o imaginar el espacio.

*De hecho, he descubierto, después de investigar el asunto, que Utopía
está situada fuera de los límites del mundo conocido. Tal vez sea una
de las Islas de la Fortuna, cercana a los Campos Elíseos. Como señala el mismo
Moro, Hitlodeo no ha dicho exactamente dónde se encuentra.*

Carta de Guillermo Budé a Tomás Lupset¹

Carolina Martínez: es investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina con base en la Universidad Nacional de General San Martín-Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas (UNSAM-LICH). Actualmente estudia la traducción de imágenes textuales a imágenes cartográficas en el contexto de la expansión transoceánica europea de los siglos XVI y XVII.

Palabras claves: cartografía, no-lugar, modernidad, *Utopía*.

1. Tomás Moro: *Utopía*, traducción, notas e introducción de José Luis Galimidi, Colihue, Buenos Aires, 2014, p. 10.

Es verdad, por supuesto, que el nombre de la isla no se encuentra en las cartas de cosmógrafos, pero el mismo Hitlodeo tenía una respuesta elegante para ello. Decía que, o bien el nombre que le habían asignado los antiguos a la isla fue cambiado más tarde, o bien nadie la había descubierto. En nuestros días se descubren toda clase de tierras que los viejos geógrafos nunca mencionaron.

Carta a Jerónimo de Busleyden de Pedro Giles²

Lugares y no-lugares en la primera modernidad

En las primeras cuatro ediciones de *Utopía*, publicadas entre 1516 y 1519, la obra incluyó un conjunto de paratextos (un poema y alfabeto utópicos, un mapa de la isla de Utopía y una serie de cartas de reconocidos humanistas referidas a la isla) cuyo objetivo era doble³. Por un lado, su presencia tenía por finalidad «autenticar» la obra de Tomás Moro ofreciendo pruebas verosímiles de la existencia de la isla: el mapa, el poema y el alfabeto de Utopía validaban lo narrado por el personaje de Rafael Hitlodeo. A la vez, las cartas reforzaban la ambigüedad del relato, al asociar la isla ficticia con espacios imaginarios heredados de la Antigüedad clásica pero también fundamentar su ausencia en los mapas del periodo. Si en una de las cartas incluidas como paratexto Guillermo Budé ubicaba la isla «fuera de los límites del mundo conocido» y la comparaba con las míticas islas Afortunadas, en otra Pedro Giles justificaba la inexistencia de Utopía en los mapas contemporáneos por dos sucesos concomitantes: el constante descubrimiento de nuevas islas (y de masas continentales aún mayores, tales como el Nuevo Mundo), por un lado, y la posible superposición de sus nombres con aquellos otorgados en siglos anteriores, por el otro⁴. En este contexto se inscribieron los dos libros que conforman *Utopía*. En el libro primero, el encuentro del navegante portugués Rafael Hitlodeo con Moro, que había arribado a la región de Flandes en misión diplomática, da lugar a una conversación sobre la justicia,

2. *Ibíd.*, p. 19.

3. Bajo el título completo de *De optimo Reipublicae Statu deque nova insula Utopia libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus* y la estricta supervisión de Erasmo de Rotterdam, *Utopía* se publicó por primera vez *in quarto* en la ciudad de Lovaina en 1516. A esta edición de Thierry Martens le siguieron las de París, en 1517, y Basilea, en marzo y noviembre de 1518. Sobre los paratextos incluidos en estas cuatro ediciones, v. Carlo Ginzburg: *No Island is an Island: Four Glances at English Literature in a World Perspective*, Columbia UP, Nueva York, 2000, p. 7 [Hay edición en español: *Ninguna isla es una isla. Cuatro miradas sobre literatura inglesa*, Prometeo, Buenos Aires, 2022]. Una definición del término y sus alcances puede hallarse en Gérard Genette: *Paratexts: Thresholds of Interpretation*, Cambridge UP, Nueva York, 1997.

4. Ambos fenómenos han sido constatados como propios del periodo inicial de expansión transoceánica europea, desarrollada por las coronas ibéricas desde mediados del siglo xv y hasta finales del siglo siguiente.

la pobreza y las transformaciones económicas de la Inglaterra de aquel entonces. En el libro segundo, en cambio, Hitlodeo describe el feliz gobierno y costumbres de los habitantes de la isla de Utopía, a la que dice haber arribado tras dejar a la comitiva de Américo Vespucio en el Nuevo Mundo.

En función de estas coordenadas, es posible decir que tal como se la presentó en la *editio princeps*, Utopía expresaba la condición de toda tierra incógnita o tierra por conocer (*terra nondum cognita*) en la primera modernidad. Según ha señalado Carla Lois en relación con el estatus cartográfico de lo desconocido en los siglos XVI y XVII, las *terrae incognitae* no solo desafiaron a geógrafos y humanistas a «imaginar un nuevo objeto geográfico», sino que, en la medida en que lo incierto movilizó la producción de saberes, las tierras desconocidas fueron «el fundamento mismo del saber geográfico»⁵. A la vez, por sus características, sostiene Lois, toda *terra incognita* resultaba «una bisagra entre lo imaginable y lo impensable»⁶. Por su parte, Alfred Hiatt ha hecho especial hincapié en el hiato entre lo certero y lo posible que la categoría de tierra *nondum cognita* (aún desconocida) abrió en el contexto de la expansión transoceánica europea⁷. Aunque la comparación sea forzada, pues todos sabemos que Utopía es el topónimo de una ficción literaria y no una tierra incógnita, resulta evidente que los planteos políticos de la obra y el neologismo en su acepción de no-lugar (*ou-topia*) también la ubican en la intersección de lo verosímil y lo (im)posible.

**Utopía expresaba la
condición de toda
tierra incógnita
o tierra por conocer
(*terra nondum
cognita*) en la
primera modernidad**

A partir de una serie de recursos literarios y visuales, Utopía fue presentada ante sus lectores como una isla dentro de la categoría de *terrae nondum cognitae* y, por lo tanto, por descubrir. Esta singular cualidad de ser y no ser, pues la famosa isla solo «existe» en el mapa o plano⁸, será objeto de reflexión en este texto. En efecto, lejos de abordar la fundación del género o paradigma utópicos en relación con las interpretaciones literarias o político-filosóficas que se han hecho de la obra de Moro, este artículo se detiene en una serie de cuestiones cartográficas y de orden epistemológico vinculadas a la representación del espacio que evocan tanto el término «utopía»

A partir de una serie de recursos literarios y visuales, Utopía fue presentada ante sus lectores como una isla dentro de la categoría de *terrae nondum cognitae* y, por lo tanto, por descubrir. Esta singular cualidad de ser y no ser, pues la famosa isla solo «existe» en el mapa o plano⁸, será objeto de reflexión en este texto. En efecto, lejos de abordar la fundación del género o paradigma utópicos en relación con las interpretaciones literarias o político-filosóficas que se han hecho de la obra de Moro, este artículo se detiene en una serie de cuestiones cartográficas y de orden epistemológico vinculadas a la representación del espacio que evocan tanto el término «utopía»

5. C. Lois: *Terrae incognitae. Modos de pensar y mapear geografías desconocidas*, Eudeba, Buenos Aires, 2018, pp. 10-11.

6. *Ibid.*, p. 33.

7. A. Hiatt: *Terra Incognita: Mapping the Antipodes before 1600*, The British Library, Londres, 2008, p. 213.

8. Jean-Marc Besse: «Cartographic Fiction» en Anders Engberg-Pedersen (ed.): *Literature and Cartography: Theories, Histories, Genres*, The MIT Press, Cambridge-Londres, 2017, p. 28.

cuanto las ambigüedades intrínsecas al *libellus vere aureus*. Para ello, en los siguientes apartados se abordará el contexto cultural en el que Moro creó el neologismo; el poder representacional del mapa y su carácter no mimético; y la importancia de la ficción y los lugares *otros* como espacios de reflexión.

Entre la imaginación cartográfica y la experiencia de navegación

Las referencias geográficas presentes en *Utopía* (los topónimos, itinerarios, nombres de personajes célebres y referencias a experiencias concretas de navegación, así como la teoría de las zonas climáticas, etc.) evidencian que su publicación fue una consecuencia más del proceso de expansión ultramarina iniciado por las coronas ibéricas a mediados del siglo xv. Entre otros indicios de un «por afuera del texto», cabe señalar que el encuentro de la comitiva de Moro con Rafael Hitlodeo, testigo de la vida en Utopía, se produce en Amberes, epicentro del comercio mundial en aquella época. A la vez, el navegante se presenta ante ellos como uno de los 24 compañeros de Américo Vespucio que, en el último de sus viajes al Nuevo Mundo, había decidido permanecer en él⁹. Además de estas referencias explícitas, que hacen del neologismo y de la obra un producto de la primera modernidad europea, el texto de Moro encarna el impacto que supuso en la representación del mundo conocido la constatación de que la ecúmene o tierra habitada era mayor de lo que el saber clásico había supuesto. En términos de Hiatt, «la *Utopía* de Moro comprendió mejor que cualquier otra obra del periodo las oportunidades que la idea del pasaje a nuevos mundos ofrecía para la disrupción creativa de viejos modos de representación espacial»¹⁰.

La disrupción creativa a la que se refiere Hiatt no es otra que el deliberado juego en el que incurre Moro al otorgar una doble acepción al topónimo de la isla. Según se leyera el neologismo, *ou-topia* era el lugar que no existe o el lugar de la felicidad (*eu-topia*). Interesa aquí la primera de las acepciones mencionadas, pues la noción de no-lugar o lugar inexistente tiene su origen en tres procesos concomitantes que el propio Moro pareciera poner de relieve en la obra. En primer lugar, Utopía en su condición de no-lugar es un efecto de la tensión entre el saber clásico y la experiencia moderna. Moro y los humanistas del norte de Europa que participaron en la edición de la obra con paratextos o como personajes eran cultores del pensamiento clásico, que habían recuperado y traducido en el contexto del llamado Renacimiento. Si Moro se refiere abiertamente a la *República* de Platón mientras emula el modelo y tono del *Relato verídico* de Luciano de

9. C. Martínez: «El impacto del Nuevo Mundo en la invención de *Utopía* de Tomás Moro» en *Nómadas* N° 47, 2017.

10. A. Hiatt: ob. cit., p. 214, mi traducción.

Samosata (siglo II d.C.), confronta aquellos saberes con las noticias de un mundo «jamás descripto por los Antiguos». *Utopía* se ubica, entonces, en los límites de ambos mundos. En segundo lugar (y en relación estrecha con este último punto), en la medida en que *Utopía* se ampara en la transformación de la imagen del mundo que provocaron las navegaciones transoceánicas de españoles y portugueses, el no-lugar propuesto por Moro se inscribe en la intersección del Nuevo y el Viejo Mundo. Por último, al dejar en evidencia las convenciones detrás de toda representación cartográfica, *Utopía* en su acepción de no-lugar y el mapa que se incluyó en las primeras ediciones de la obra irrumpieron creativamente en el vínculo entre imaginarios geográficos y experiencia de navegación.

En relación con lo planteado hasta aquí, resta señalar que *Utopía* también pareciera haber encarnado una epistemología del descubrimiento propia de la primera modernidad. En las primeras décadas de expansión, fueron las islas las que salvaron la distancia entre lo conocido y lo desconocido o entre el mundo explorado y el mundo por explorar. Madeira, Cabo Verde, Azores y Canarias, entre otras, articularon el acceso a nuevos mundos en la medida en que constituyeron puntos de recalada necesarios para las navegaciones de larga distancia. La dinámica que adoptó el descubrimiento europeo del mundo (i.e., la apertura hacia nuevos espacios a partir del hallazgo de archipiélagos o islas) hizo de la insularidad un modelo de pensamiento cuya incidencia también se tradujo en nuevos géneros y formatos. Además del auge del islario o libro de islas que se constata en este periodo, «la forma de la tierra influy[ó] sobre aquella de la literatura», por lo que, según ha señalado Frank Lestringant, la aparición de un texto como *Utopía* en un momento en que fue a través de islas como se avanzó en el descubrimiento del mundo no debe interpretarse como un acontecimiento fortuito¹¹.

El mapa como lugar y no-lugar

Conviene detenerse ahora en los dos mapas de la isla de Utopía que fueron incluidos en las primeras cuatro ediciones del relato (figuras 1 y 2)¹². Al igual que las cartas que funcionaron como paratexto, la presencia de cada uno de ellos

11. F. Lestringant: *Le livre des îles. Atlas et récits insulaires de la Genèse à Jules Verne*, Droz, Ginebra, 2002, p. 32.

12. Sobre la inclusión de mapas de Utopía en las ediciones de la obra posteriores a 1518, v. Roger Chartier: *Cartes et fictions (XVIIe–XVIIIe siècle)*, Collège de France, París, 2022, p. 60. Para un análisis detallado de los mapas de Utopía y el realizado por Abraham Ortelius hacia 1595, v. C. Martínez: «Cartografías de utopía, o cómo leer un mapa de un no-lugar en la modernidad temprana» en *Letras* N^o 83, 1-6/2001.

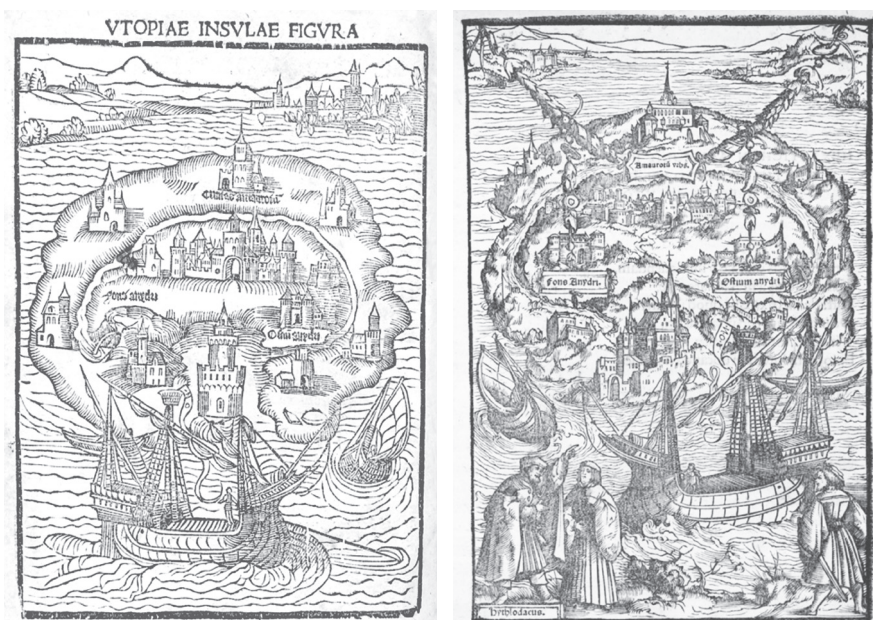


Figura 1 (izq.). «Utopiae Insulae Figura», mapa incluido en la edición de Thierry Martens, 1516, Biblioteca Nacional de Francia. Figura 2 (der.). Mapa incluido en las ediciones hechas por Johann Froben en Basilea, 1518, Biblioteca Nacional de Portugal.

en relación con el significado de la isla de Utopía (en su acepción de no-lugar) cumple una doble función en la obra. Por un lado, el mapa otorga credibilidad a lo narrado, pues, en palabras de Gilles A. Tiberghien, es tal su autoridad que, «para la mayoría, su traza alcanza para autentificar la existencia de la localidad, el país, la isla que allí figuren»¹³. Jean-Marc Besse refuerza este punto al sostener que, en la literatura, la inclusión de mapas cumple una función legitimadora ya que permite anclar el relato en una realidad externa al texto¹⁴. La carta de la isla de Utopía evidencia la intención de Moro, sus amigos y editores de producir un relato de viaje tan verosímil como cualquiera de los que circulaban en los principales centros comerciales y editoriales europeos en la primera mitad del siglo XVI. Avezados en griego, sus primeros lectores –los humanistas– bien habían comprendido el sinsentido del neologismo, así como del resto de los topónimos de la isla (el río Anhidro o sin agua; Amauroto o la ciudad invisible, etc.) que,

13. G.A. Tiberghien: «Cartes imaginaires et forgeries» en J.-M. Besse y G.A. Tiberghien: *Opérations cartographiques*, Actes Sud-ENSP, París, 2017, p. 291.

14. J.-M. Besse: «Cartographic Fiction», cit., p. 27.

junto con el mapa, no hacían más que acrecentar las contradicciones: Utopía existía, pero solo en el libro y mapa impresos¹⁵.

Ahora bien, además de incidir en la interpretación del texto, el mapa de Utopía invita a reflexionar sobre los mecanismos de producción de espacios textuales y figurados. En relación con estos últimos, haya sido intencionadamente o no, la decisión de incluir un mapa de una isla inexistente por parte de Moro y sus editores deja al descubierto el carácter no mimético del mapa y, en consecuencia, las convenciones sociales que rigen toda imagen cartográfica. Al respecto, conviene retomar las observaciones de Christian Jacob en relación con la autoridad del mapa y su poder performativo. Jacob sostiene que, por haber sido dibujados con los mismos códigos semiológicos utilizados para los mapas de tierras reales, los mapas imaginarios evidencian con mayor claridad tanto el carácter no mimético de todo mapa cuanto los mecanismos de autoridad que nos hacen creer en ellos¹⁶. Los criterios de verosimilitud cartográfica no radican, pues, en la «correcta» representación gráfica de un espacio que está por fuera de la hoja de papel (o cualquier otro soporte), sino en las convenciones y normas que permiten interpretar un conjunto de puntos y líneas sobre una superficie plana como algo más de lo que son. Ante la imposibilidad de toda verificación empírica, señala Jacob, el mapa descansa sobre un consenso colectivo y sobre una adhesión individual que le dan validez¹⁷.

En el caso de *Utopía*, merece nuestra atención una última observación. Como todo mapa, la carta incluida tiene un carácter performativo, pues permite acceder a un espacio a partir de la imagen que se propone de él. Tal como fue señalado en el párrafo precedente, la isla de Utopía no existe fuera del mapa pero, en tanto ese mapa existe, es posible imaginarla (pensar en ella). A la vez, la presencia del mapa en el libro-objeto produce un efecto de realidad pues, ante el lector, y como sucede con todo mapa, la única forma de acceder a ese espacio *otro* es a través de la carta que representa su ausencia y, por lo tanto, la sustituye.

Las antípodas como espacio de reflexión

Resta indagar las posibilidades que la ficción y, en particular, los lugares *otros* brindan como espacios de reflexión. En su reciente estudio sobre la inclusión de mapas en obras literarias, Roger Chartier precisó que, debido a las

15. Este punto en particular ha sido desarrollado por J.-M. Besse en «Cartographic Fiction», cit., y Louis Marin en *Utopique: jeux d'espaces*, Les Éditions de Minuit, París, 1973, p. 98. Al respecto, este último sostiene que justamente por ser un producto textual, las contradicciones en Utopía son posibles.

16. C. Jacob: *L'empire des cartes. Approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*, Albin Michel, París, 1992, p. 350.

17. *Ibid.*, pp. 350-351.

deliberadas incongruencias entre la descripción textual de la isla de Utopía y su imagen cartográfica, los dos mapas que acompañaron las ediciones de 1516 y 1518 hacían evidente el carácter lúdico de la obra, al tiempo que invitaban a suspender toda credibilidad respecto de su contenido¹⁸. En definitiva, el mapa de Utopía exacerbaba la paradoja de todo el relato, pues figuraba en una superficie de papel un lugar inexistente. La suspensión de todo juicio generada por la presencia de un mapa de un no-lugar se complementaba con la ubicación de la isla en las antípodas del mundo conocido¹⁹. Emplazada en «algún lugar del Nuevo Mundo», por sus costumbres y modos de vida, Utopía era el reverso de la Inglaterra de Enrique VIII. Ahora bien, no solo se trataba de hacer que una isla (Utopía) espejara a otra (Inglaterra), sino que la elección de las antípodas como lugar *otro* respondía a criterios específicos. En principio, solo era posible situar la mejor forma de organización de una comunidad política en un lugar desconectado y sin incidencia directa en el mundo propio²⁰. Por ello, en la ficción de Moro, las antípodas funcionan como un espacio con una temporalidad paralela donde el contacto entre uno y otro mundo solo se produce por la intervención del viajero. Hitlodeo es testigo del perfecto funcionamiento de Utopía (y, al mostrarlo apuntando a la isla, esto es lo que el mapa de 1518 demuestra), pero solo puede dar cuenta de ello en la medida en que el viaje se completa y él regresa a su sociedad de origen. En este sentido, Utopía se ajusta al esquema de todo relato de viaje²¹.

El mapa de Utopía exacerbaba la paradoja de todo el relato, pues figuraba en una superficie de papel un lugar inexistente

Por el amparo brindado para la crítica social que otorgaban la distancia y la inconexión de mundos, la elección de las antípodas como lugares *otros* o heterotopías tuvo continuidad en los relatos de viaje imaginarios editados en los siglos siguientes²². Tanto la *Histoire du grand et admirable royaume d'Antangil* [Historia del gran y admirable reino de Antangil], publicada anónimamente en 1616, cuanto *La Terre australe connue* [La Tierra Austral conocida], de Gabriel de Foigny (1676), la *Histoire des Sévarambes* [Historia de los sevarambios]

18. R. Chartier: ob. cit., p. 63.

19. G.A. Tiberghien: *Finis Terrae. Imaginaires et imaginations cartographiques*, Bayard, París, 2020, pp. 51-56. Sobre las antípodas, v. tb. Avan Judd Stallard: *Antipodes: In Search of the Southern Continent*, Monash UP, Victoria, 2016.

20. A. Hiatt: ob. cit., p. 215.

21. L. Marin: ob. cit., pp. 64-65.

22. Para una definición de las nociones de utopía y heterotopía y de lo que tienen en común, v. Michel Foucault: «Des espaces autres» en *Empan* vol. 54 N° 2, 2004. Según Foucault, ambas comparten el efecto espejo.

(1677-1679), de Denis Veiras, y *Voyages et aventures de Jacques Massé* [Viajes y aventuras de Jacques Massé] (1710), de Simon Tyssot de Patot, emplazaron sus sociedades perfectas en la imaginaria *Terra Australis incognita*. Desde la Antigüedad clásica (siglo v a.C.), por una serie de teorías vinculadas a la simetría del orbe terrestre y las proporciones de tierra y agua que cubrían el mundo, se creía que debía existir en el hemisferio sur una masa continental (habitada) de las mismas dimensiones que aquella situada en el hemisferio norte²³. Una vez franqueada la línea equinoccial e iniciada la expansión ultramarina europea, el posible hallazgo de una supuesta *Terra Australis* devino una motivación para la mayoría de las expediciones emprendidas a los mares australes. Solo a fines del siglo XVIII, durante el segundo viaje de circunnavegación de James Cook (1772-1775), se descartó su existencia²⁴.

A la vez, el *finis terrae* como espacio para la reflexión y el imaginario también se extendió a los confines del hemisferio norte. La anónima *Histoire de Caléjava* (1700) y la menos utópica *La vie, les aventures et le voyage de Groenland du révérend père cordelier Pierre de Mésange. Avec un Relation bien circonstanciée de l'origine, de l'histoire, des mœurs, et du Paradis des Habitants du Pole Arctique* [La vida, las aventuras y el viaje de Groenlandia del reverendo padre franciscano Pierre de Mésange. Con un relato detallado del origen, la historia, las costumbres y el Paraíso de los habitantes del Polo Ártico] (1720), de Simon Tyssot de Patot, se ubicaron en las proximidades del círculo boreal ártico, que por entonces auguraba el hallazgo de un pasaje noreste o noroeste navegable que permitiera acceder a la especiería de Lejano Oriente. En todas estas obras, las sociedades ideales descritas actuaron como un espejo o reverso de las sociedades de origen de sus autores, signadas por la violencia interconfesional, la persecución política y la intolerancia religiosa. Exiliados de Francia por motivos religiosos o políticos y no necesariamente reconocidos en la República de las Letras, escritores como Foigny, Veiras y Tyssot de Patot ofrecieron a lectores ávidos de observar con ojos extrañados sus propias costumbres el hermafroditismo de los razonables australianos, el culto al sol y la tolerancia de los sevarambios y la religión natural de los habitantes del reino de Rufsal, en los extremos septentrionales del mundo. ☐

23. G.A. Tiberghien: ob. cit., pp. 52-53.

24. C. Martínez: *Mundos perfectos y extraños en los confines del Orbis Terrarum. Utopía y expansión ultramarina en la modernidad temprana (siglos XVI-XVIII)*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2019, pp. 225-237.

¿El mercado sigue soñando (y nosotros ya no)?

Alejandro Galliano

El pensamiento de izquierda, dueño y portavoz de las utopías del siglo xx, parece haber perdido la capacidad de soñar, arrinconado en posiciones defensivas o nostálgicas, mientras el capitalismo controla todo el planeta como nunca antes y atraviesa nuestras subjetividades. Y no solo eso: desde algunos de sus enclaves, sigue proyectando diversos tipos de utopías.

«Hoy es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo» es una frase que nos cansamos de ver en redes sociales, sea en su versión original o con las variaciones del caso. La pronunció Slavoj Žižek durante su discurso a los manifestantes de Occupy Wall Street en octubre de 2011 tomándola del primer capítulo de *Realismo capitalista*, el exitoso ensayo de Mark Fisher de 2009¹, que a su vez la cita de Fredric Jameson, quien a su vez, en su libro *Arqueologías del futuro*, de 2005, se la atribuye a un «alguien» indefinido². Paradójicamente, la frase que mejor describe la imposibilidad contemporánea de pensar un futuro distinto del presente viaja autoralmente hacia el pasado. Para encontrar el fin del futuro, nosotros también deberemos ir al pasado.

Alejandro Galliano: es docente en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Publicó *Los dueños del futuro. Vida y obra, secretos y mentiras de los empresarios del siglo XXI* (con Hernán Vanoli, Planeta, Buenos Aires, 2017) y *¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no? Breve manual de las ideas de izquierda para pensar el futuro* (Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2020).

Palabras claves: capitalismo, distopía, futuro, mercado, utopía.

Nota: una primera versión de este texto se publicó como parte del libro *¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no?* (Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2020).

1. M. Fisher: *Realismo capitalista*, Caja Negra, Buenos Aires, 2000.

2. F. Jameson: *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Akal, Madrid, 2009.

Vida y muerte de Utopía

«La utopía, lejos de estar en *ningún lugar*, ha estado siempre en *algún lugar*: en Esparta, en la cristiandad primitiva, en los monasterios, entre los pueblos indígenas del Nuevo Mundo», dice el historiador Gregory Claeys³. En efecto, el impulso utópico no es un ejercicio fantasioso sino una especulación realista que toma experiencias concretas como modelos para futuros realizables. Así, Platón respondió a la crisis de la polis ateniense con una idealización del campamento espartano; Tomás Moro, a la crisis del feudalismo con una idealización de la vida monástica. Durante el siglo xvi, mientras Europa conquistaba el mundo y el capital comenzaba a acumularse, escritores como Tommaso Campanella, Johann Valentin Andreas y Francis Bacon absorbieron el desarrollo científico de la época para concebir sociedades progresistas y visionarias, sin resignar por eso elementos de alquimia o teocracia.

Siguiendo ese impulso, cada capitalismo demostró capacidad para imaginarse distinto. El capitalismo 1.0, con sus pesares y sus posibilidades, inspiró a los llamados socialistas utópicos. Henri de Saint-Simon,

Charles Fourier, Étienne Cabet y Robert Owen fueron hombres de acción, involucrados políticamente en sus proyectos, decididos a domar el cambio tecnológico con ingeniería social. A Saint-Simon le debemos la primera tecnocracia de una tradición que llega hasta nuestros días: un gobierno mínimo de especialistas que comparten el progreso con

El capitalismo 1.0, con sus pesares y sus posibilidades, inspiró a los llamados socialistas utópicos

trabajadores leales y satisfechos, sin más ideología que la eficacia y el desarrollo tecnológico. Al industrial Owen le gustaba presentarse como «ingeniero de hombres y mujeres física y moralmente mejores» y pretendía rediseñar de una manera racional la producción, la vida pública y la educación. Fourier llevaría más lejos este principio, con menos énfasis en la racionalidad económica y más en la canalización de las pasiones. Todos pretendían prevenir las revoluciones sociales con sus reformas y desconfiaban de la igualdad y la democracia. Todos ellos fueron sumamente influyentes en su época y, a pesar de que sus ideas resultaron desechadas, dejaron su simiente en funcionarios e ingenieros saintsimonianos, cooperativas y sindicatos owenianos y el precedente del falansterio de Fourier para tantos barrios privados y comunidades espirituales *new age* del presente.

El capitalismo 2.0 llevó el idealismo tecnocrático al paroxismo. En 1888, Edward Bellamy publicó *Mirando atrás*, una novela que imagina un siglo xxi maquinal y antiindividualista, con un sistema de producción centralizado de

3. G. Claeys: «The Five Languages of Utopia: Their Respective Advantages and Deficiencies With a Plea for Prioritising Social Realism» en *Cercles* N° 30, 2013.

empresas estatales en el que todos participan como accionistas y miembros de un ejército de trabajadores con servicio obligatorio, so pena de cárcel por no trabajar⁴. En el futuro de Bellamy hay coches que vuelan, comedores colectivos, tarjetas de débito, radio, televisión y poca, muy poca libertad. En menos de un año la novela vendió 400.000 ejemplares solo en Estados Unidos, fue traducida al chino e inspiró movimientos políticos en los cinco continentes. Ese colectivismo industrial-militar muchas veces se combinó con el darwinismo y la eugenesia para dar lugar a utopías difícilmente digeribles hoy en día, entre ellas *Pyrna: A Commune* [Pyrna: una comuna] (1875), de Ellis James Davis, o *Life in Utopia* [Vida en Utopía] (1890), de John Petzler, en las que no se permite vivir a los niños enfermizos y quienes padecen enfermedades tienen prohibido casarse⁵. Este tipo de utopismo opresivamente moderno dejaba ver el contenido potencialmente distópico que la revolución bolchevique y la contrarrevolución fascista harían realidad.

Luego de la Segunda Guerra Mundial, los proyectos utópicos quedaron encerrados en la lógica bipolar sin mucho criterio ideológico: Occidente secuestró las granjas cooperativas israelíes; la Unión Soviética hizo otro tanto con varios nacionalismos africanos. La imaginación colectiva se simplificó. Se difundió por todo Occidente una crítica al pensamiento utópico. En la década de 1960, el erudito Lewis Mumford, sociólogo, urbanista, filólogo y autor de una historia de las utopías, rastreaba su origen en las ciudades del Neolítico, auténticas máquinas humanas administradas militarmente por un monarca teocrático. Los griegos idealizaron ese modelo cerrado que llega hasta nosotros cargado de autoritarismo, negador del crecimiento individual y la conflictividad humana. Liberales como Karl Popper, Friedrich von Hayek, Yaakov Talmón y Norman Cohn coincidieron en identificar en el pensamiento utópico religioso los orígenes del totalitarismo político del siglo xx.

El pensamiento utópico se escondió en la literatura de ciencia ficción, en especial la *sci-fi* sociológica y especulativa de los años 60 que, según Jameson, preparó a los lectores para el impacto del futuro como experiencia diaria, extrañando al presente como el pasado de algo por venir. Pero la caída del comunismo fue la estocada final al pensamiento utópico. Incluso la ciencia ficción cedió a entender el futuro como exacerbación del presente, como puede leerse en la obra de J.G. Ballard⁶ o el ciberpunk⁷. El futuro parecía haber llegado a su fin.

4. E. Bellamy: *Mirando atrás*, Akal, Madrid, 2014.

5. E.J. Davis: *Pyrna, A Commune: or, Under the Ice*, Bickers, Londres, 1875; J. Petzler: *Life in Utopia*, Forgotten Books, Londres, 2018.

6. Escritor británico (1930-2009), autor de novelas y relatos de ciencia ficción ambientados en escenarios urbanos colapsados, como *Rascacielos*, *La isla de concreto* o *Exhibición de atrocidades*.

7. Subgénero de ciencia ficción surgido en la década de 1980 que combina la especulación sobre el desarrollo de internet y la inteligencia artificial con la imagen de una sociedad pauperizada y sometida a las corporaciones. Sus principales referentes son William Gibson y Bruce Sterling.

El agotamiento del futuro

La crisis del pensamiento utópico es la manifestación de un problema más grande: la ausencia de ideas o al menos de imágenes de futuros alternativos. Uno de los primeros en diagnosticar esta tendencia no era precisamente un partidario del futuro, la modernidad ni el progreso. Reinhart Koselleck fue voluntario del ejército del III Reich en el frente oriental durante la Segunda Guerra Mundial. Luego de la derrota y de una estadía en un campo de prisioneros soviético, estudió Historia y Filosofía en Heidelberg, buscando la tutela o al menos el consejo de docentes más o menos involucrados con el nazismo, como Martin Heidegger, Carl Schmitt, Werner Conze u Otto Brunner.

Para Koselleck, con la modernidad cambia nuestra relación con el pasado y el futuro, que él categoriza respectivamente como *espacio de la experiencia* (el con-

**Para Koselleck,
con la modernidad
cambia nuestra
relación con el
pasado y el futuro**

junto de acontecimientos que han sido incorporados a nuestra memoria colectiva y nos permiten entender el presente) y *horizonte de expectativas* (temores, esperanzas, certezas e incertidumbres del presente orientados hacia lo que aún no experimentamos). En la sociedad tradicional, las expectativas se alimentaban exclusivamente del pasado. La concepción del tiempo era circular y previsible: solo podían pasar cosas que

ya habían pasado. La expansión ultramarina y el desarrollo tecnológico de la modernidad abrieron un nuevo horizonte de expectativas. El tiempo se aceleró y el espacio de la experiencia se alejó cada vez más del horizonte de expectativas. El tiempo ya no se repetiría y la Historia tenía poco que enseñar. No es casual que, durante el siglo xx, los conceptos que despertaron mayores expectativas fueron los que menos pasado contenían: el socialismo y el fascismo. Lo que nos interesa aquí es que Koselleck contempla la posibilidad de que, en la medida en que nuestras expectativas se realicen o se frustren y se transformen en experiencias, nuestra relación con el tiempo vuelva a su cauce anterior: nuestro pasado se llenará de Historia, de experiencias logradas o fallidas, y el horizonte de expectativas se reducirá nuevamente. Será la lenta extinción del futuro.

En vísperas del nuevo milenio, la extinción del futuro comenzó a ser una sensación más compartida. Los grandes proyectos que ordenaron las expectativas del siglo xx se habían agotado, desde las vanguardias estéticas hasta el mismo pensamiento moderno, pasando por el comunismo. En su lugar quedaba el relato liso y lineal de las nuevas tecnologías de la información, cuya velocidad también afectaría nuestra experiencia y sensibilidad acerca del tiempo y la Historia. Tomándose de las categorías de Koselleck, el historiador François Hartog concluyó que, así como las culturas tradicionales se orientan hacia el pasado y las culturas modernas hacia el futuro, las culturas

posmodernas viven solo el presente. El «presentismo» no es solo un régimen de historicidad, como lo llama Hartog, sino un tipo de sociedad: una cultura de la fugacidad y la inmediatez marcada por el colapso del futuro, un mundo de individuos bloqueados y desorientados por la ausencia de temporalidad a punto tal de cancelar sus propias alternativas⁸.

Ese diagnóstico se transformó en moneda corriente en la crítica cultural de principios del siglo XXI. Pensadores como Franco Berardi o Mark Fisher lo pusieron en el centro de sus reflexiones con títulos elocuentes como «después del futuro», «fenomenología del fin», «futuros perdidos» y, especialmente, «realismo capitalista»: el cierre total del horizonte bajo un capitalismo que ya prescinde de todo sistema de creencias y valores⁹. Incluso manifestaciones culturales potencialmente subversivas como el hip hop o el trap funcionan desde la aceptación cínica y desencantada de las reglas del mercado. La clausura del futuro parece hoy tan severa que la sociedad instintivamente comienza a buscar sus alternativas en el pasado, en la nostalgia por tiempos mejores, los movimientos identitarios por la memoria o la *hauntología*, que veremos más adelante.

No es casualidad que la idea de la extinción del futuro haya sido sostenida por los derrotados de cada momento (Koselleck en la posguerra, el progresismo y la izquierda en la década de 1990): el decadentismo es el canto de sirena del intelectual enojado con la Historia. Y esa mirada sesgadamente pesimista omite que, como apunta el historiador español Pablo Sánchez León, «en cierta medida, el futuro está siempre en el presente»¹⁰. Así como los relatos sobre el pasado y sobre el futuro han sido maneras de hablar sobre el presente en que estaban siendo narrados, ningún presente resiste el instinto utópico de las sociedades por pensar su futuro. Fue precisamente la capacidad de captar la libido de las utopías contraculturales de los años 60 y 70 lo que le permitió al capitalismo reinventarse como capitalismo 3.0.

El error de llorar el fin de las utopías es seguir buscándolas en la política cuando ahora nacen en el mercado. Al decir de Sánchez León, «la utopía se halla ahora dentro del orden naturalizado de las cosas, habiendo quedado insertada con éxito como un *ingrediente de la ideología dominante*. Y la idea general del tiempo que sugiere es la de un *presente utópico*»¹¹. Es en los intestinos de este presente capitalista donde deberíamos reencontrar la utopía.

8. F. Hartog: *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo* [2003], Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2007.

9. F. Berardi: *Fenomenología del fin*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018 y *Después del futuro. Desde el futurismo al cyberpunk. El agotamiento de la modernidad*, Enclave de Libros, Madrid, 2014; M. Fisher: *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017.

10. P. Sánchez León: «Presente utópico: una crítica a la historiografía sobre la ‘nueva historicidad’», s./f., disponible en <academia.edu/>.

11. *Ibíd.*, énfasis del original.

Del capitalismo utópico a las utopías capitalistas

Pese a su individualismo y su aparente apego a la fría racionalidad del cálculo económico, el capitalismo no es inmune al utopismo. *El capitalismo utópico* es el título de un libro que el sociólogo francés Pierre Rosanvallon publicó en 1978¹². Allí distingue un capitalismo práctico, sostenido en el utilitarismo mercantil cotidiano, de otro capitalismo ideal, fundado en la ética de Adam Smith: una sociedad liberal transparente y autorregulada, que puede extender a todos los órdenes la confianza en la capacidad espontánea de los individuos para ordenarse. Las pasiones se armonizan solas, la política se funde con la economía, la representación no hace falta, el debate y el conflicto son reemplazados por reglas impersonales de funcionamiento. Este ultraliberalismo potencialmente totalitario fue abrazado por izquierdistas como William Godwin y Karl Marx y rechazado por conservadores como G.W.F. Hegel y Edmund Burke, que consideraban indispensable la mediación política de los intereses sociales y económicos.

En 1998 Rosanvallon agregó una «Introducción» al libro en la que advierte que el capitalismo utópico se acentuó desde las reformas liberales de la década de 1980, y que para evitar que la alternativa se coagulara alrededor del antiliberalismo, era necesario recuperar la mediación política de los intereses. Hoy podemos decir que eso no pasó:

**El mundo se debate
entre el antiliberalismo
de la nueva derecha
y un capitalismo que
sigue proyectando
alegremente enclaves
utópicos como WeWork**

el mundo se debate entre el antiliberalismo de la nueva derecha y un capitalismo que sigue proyectando alegremente enclaves utópicos como WeWork¹³. Douglas Rushkoff observa que los más prometeicos proyectos de la burguesía digital (la colonización de Marte por

Elon Musk, los proyectos de vida eterna de Google y Peter Thiel) apuntan a huir de este mundo justo antes de que se derritan los polos, se agote la tierra, se difundan las pestes o explote la violencia social¹⁴.

La tragedia es que ya no se trata de un capitalismo utópico que transforme a la sociedad, sino de utopías capitalistas desarticuladas, enclaves que nos excluyen. Mientras tanto, seguimos paralizados, temerosos de pensar ya no

12. P. Rosanvallon: *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.

13. Empresa inmobiliaria estadounidense especializada en espacios compartidos para *startups*, fundada en 2010 por Adam Neumann y Miguel McKelvey. Se declaró en bancarota en 2023.

14. D. Rushkoff: «La supervivencia de los más ricos y cómo traman abandonar el barco» en *CTXT* N° 180, 1/8/2018. V. tb. *Survival of the Richest: Escape Fantasies of the Tech Billionaires*, W.W. Norton & Company, Nueva York, 2022.

una utopía sino el mero futuro, so pena de caer bajo el juicio de Mumford y sonar totalitarios. La colonización del futuro por el capital nos obliga a pensar utópicamente, que es pensar políticamente. La mediación política del porvenir requiere de la perturbación utópica, de nuestra capacidad de concebir o imaginar la diferencia radical del futuro.

Por un realismo utópico

Son muchos los instintos que nos llevan a imaginar detalladamente mundos mejores. Desde un liberal como Isaiah Berlin hasta un católico como Leszek Kołakowski coinciden en que el impulso utópico es un dato casi antropológico, una sensibilidad constante de las sociedades humanas. Ernst Bloch postuló que existe un oscuro pero omnipresente impulso utópico en cada cosa que hacemos con miras al futuro¹⁵. Podemos encontrar suplementos utópicos en nuestras prácticas de consumo, incluso en las propias mercancías. Vivimos rodeados de un utopismo material.

Ahora bien, ¿es posible imaginar algo tan distinto de lo conocido pero que mantenga un lazo de verosimilitud con nuestra experiencia? ¿Dónde encontrar modelos de futuro radicales pero representables y deseables, que no alimenten el miedo al totalitarismo?

Una salida posible puede ser la red de enclaves utópicos pensada por el arquitecto húngaro Yona Friedman en su libro *Utopías realizables*¹⁶. Para Friedman, como para todos los utopistas clásicos, el espacio de la utopía es la ciudad. Si cada ciudad se rediseña como sociedad ideal, el mundo será un archipiélago de utopías urbanas incomunicadas entre sí. Según Jameson, esos enclaves utópicos podrían federarse dentro de una infraestructura global planificada. Para nosotros, hijos del neoliberalismo, esa infraestructura global es el capitalismo. Desde el comercio medieval por el Mediterráneo hasta internet, muchas veces el mercado fue la infraestructura para federar los enclaves más diversos. Si la economía de mercado va a ser la ordenadora del mundo, podemos valernos de sus redes para articular experimentos particulares y políticas territoriales y proyectarlos hacia el futuro.

Otra respuesta posible, y no excluyente con la anterior, sería el pensamiento postutópico del historiador argentino Ezequiel Gatto. Usando una terminología compleja extraída de un racimo muy erudito de autores, Gatto parte de la base de que toda relación humana se instaura en relación con el futuro, es decir, vuelve más o menos probable algo, *ergo*, todas *futurizan*. Sin embargo Gatto distingue

15. Citados en F. Jameson: ob. cit.

16. Y. Friedman: *Utopías realizables*, Gustavo Gilli, Barcelona, 1977.

la *futurización*, como futuridad hacia un punto de llegada preestablecido, una imagen del futuro que organiza toda la práctica social, de la *futurabilidad*, un concepto tomado del filósofo Franco Berardi que señala un punto de partida, una imagen del presente que puede futurizarse o no, un vector contingente que puede alterar el trayecto hacia el futuro. La *futurización* sería un resabio posfigurativo en nuestra cultura prefigurativa, presente en todos los proyectos utópicos. Por eso Gatto va a proponer una inventiva postutópica, una *futurabilidad* política. Eso no significa renunciar a la futurización de las imágenes utópicas, sino proyectarse hacia el futuro de manera contingente, incluyendo la incertidumbre, la multiplicidad, la contradicción, la improvisación y la probabilidad.

La red de utopías posibles de Friedman y Jameson y las postutopías de Gatto pueden entenderse como algunas de las tantas formas de realismo utópico. Al decir de Gregory Claeys, se trata de trabajar con lo que hay, «reapropiarlo como un modo de concebir un futuro realizable. Funciona como un mapa para evitar los resultados menos deseables y alcanzar los mejores»¹⁷.

La última utopía argentina está en un cuartito de la calle Humahuaca de la ciudad de Buenos Aires: es una maqueta de la *Ciudad Hidroespacial* del escultor eslovaco-argentino Gyula Kosice, exhibida en su taller hoy convertido en museo. Luego de afirmar en 1944 que «el hombre no ha de terminar en la Tierra», Kosice se dedicó a maquetar en plexiglás un conjunto de hábitats móviles que estarían suspendidos a 1.000 metros sobre el nivel del mar. Ese proyecto, con el que pretendía resolver la superpoblación y liberar al hombre de la arquitectura tradicional, lo mantuvo ocupado durante los siguientes 20 años. Para entonces ya la palabra «utopía» había sido anatemizada como germen de violencias, despreciada por inútil o llorada inocuamente por la izquierda melancólica. Así renunciamos a toda idea de futuro, mientras el capitalismo nunca renunció a sus utopías.

Disputar los enclaves utópicos del capitalismo y generar los propios sin miedo a su alcance son formas concretas de abrir un futuro abstracto. Y así por fin retomar el plan del viejo Gyula: «La premisa es liberar al ser humano de toda atadura. Esta transformación, adelantada por la ciencia y la tecnología, nos hace pensar que no es una audacia infiltrarse e investigar lo absoluto, a través de lo posible, a partir de una deliberada interacción imaginativa y en cadena. Una imaginación transindividual y sin metas prefijadas de antemano»¹⁸. 

17. G. Claeys: ob. cit.

18. G. Kosice: «Manifiesto de la Ciudad Hidroespacial», 1971, disponible en <kosice.com.ar>.

Utopías (y distopías) libertarias

Más Nozick, menos Rothbard

Luis Diego Fernández

Es posible analizar la noción de utopía dentro de la tradición liberal-libertaria poniendo en relación dos miradas opuestas: la de Friedrich Hayek y la de Robert Nozick. Los diferentes experimentos sociopolíticos vinculados a la perspectiva del libertarismo (la contracultura californiana, el Chile de Augusto Pinochet, el pueblo de Grafton, Liberland y la colonización del mar) permiten sostener una lectura foucaultiana de la utopía de Nozick como una alternativa frente a la actual hegemonía libertaria de derecha.

Michel Foucault sostenía que no eran las ideas las que guiaban el mundo sino, por el contrario, el propio mundo el que produce incesantemente nuevas ideas. Por ello, se torna necesario que el intelectual devenga periodista y detecte los acontecimientos políticos o sociales contemporáneos que operan como fuentes de los nuevos conceptos. Siguiendo esta premisa, aproximarse de un modo analítico y crítico a la tradición liberal-libertaria desde nuestro presente resulta imperioso si no se quiere seguir hablando una lengua muerta progresista que no sea capaz de decodificar el léxico y las nociones que le otorgan inteligibilidad a una actualidad que se ha salido de ciertos cauces y parámetros preexistentes.

Luis Diego Fernández: es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Trabaja como profesor de Problemas Filosóficos en la Universidad Torcuato Di Tella (UTDT). Es compilador de *Utopía y mercado. Pasado, presente y futuro de las ideas libertarias* (Interferencias, Buenos Aires, 2023).

Palabras claves: distopía, libertarismo, paleolibertarismo, utopía, Robert Nozick, Murray Rothbard.

**El libertarismo
no es una filosofía
de la libertad, sino
de la propiedad**

El libertarismo no es una filosofía de la libertad, sino de la propiedad, vale decir, la concepción libertaria de la libertad es inescindible de la apropiación originaria de la tierra producto del trabajo, así como de la auto-propiedad del cuerpo estipulada por John Locke en el siglo XVII. Por tanto, la justicia sostenida en los principios de los libertarios es estrictamente de títulos, no de equidad; en otros términos, el título de propiedad determina el ejercicio de la libertad. Aquellos que no tengan la titulación no podrán ejercer su autonomía. En consecuencia, el liberalismo libertario se funda en el mercado que va de suyo con la adquisición y transferencia de la propiedad, así como en el sistema de precios que permite definir la justicia de las transacciones voluntarias entre los individuos.

Sin embargo, hay otro elemento definitorio del libertarismo: su rasgo radical y maximalista. Se trata de una filosofía nacida al calor del rechazo vehemente del conservadurismo. Nada había que conservar para estos exponentes intelectuales que combatían el Estados Unidos del New Deal rooseveltiano, pero también de los nuevos conservadores que gradualmente compartían herramientas interventoras en materia de política exterior con los demócratas. La Guerra de Vietnam dejará esto en evidencia y producirá la convergencia de la contracultura libertaria con la New Left [Nueva Izquierda] que tomaba de modelo a Henry David Thoreau y su intransigencia moral, la desobediencia civil como herramienta y la autogestión como alternativa a la planificación burocrática. Subsiguientemente, el segundo elemento constitutivo del libertarismo es su dimensión utópica. La utopía como norte a seguir, a fin de construir modelos comunitarios basados en el libre intercambio a partir de principios de propiedad que alcancen a todos sin excepción, también a las minorías históricamente marginadas como los afroestadounidenses, las mujeres y los homosexuales. Será este elemento lo que llame la atención de Foucault sobre los libertarios estadounidenses desde un punto de vista gubernamental y antropológico, doctrina sobre la cual, en su curso en el Collège de France titulado *Nacimiento de la biopolítica* (1979), sostendrá lo siguiente:

En Norteamérica, el liberalismo es toda una manera de ser y pensar. Es un tipo de relación entre gobernantes y gobernados mucho más que una técnica de los primeros destinada a los segundos (...) Por eso creo que el liberalismo norteamericano, en la actualidad, no se presenta sola ni totalmente como una alternativa política; digamos que se trata de una suerte de reivindicación global, multiforme, ambigua, con anclaje a derecha e izquierda. Es asimismo una especie de foco utópico siempre reactivado.¹

1. M. Foucault: *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* [1979], FCE, Buenos Aires, 2008, pp. 253-254.

El «foco utópico siempre reactivado» es, a mi juicio, una de las claves fundamentales para dimensionar el propósito de los libertarios en tanto especie política químicamente estadounidense. En este aspecto, es posible rastrear en el corpus de la tradición liberal-libertaria dos textos que resultan centrales para aproximarnos al modo libertario de hacer inteligible la utopía: el artículo «Los intelectuales y el socialismo» (1949) de Friedrich A. Hayek y el clásico de la filosofía política contemporánea *Anarquía, Estado y utopía* (1974) de Robert Nozick².

En el primer caso, es importante verificar el modo de introducir y caracterizar la «utopía liberal» por parte del Premio Nobel de Economía:

Lo que nos falta es una utopía liberal, un programa que no parezca ni una mera defensa de las cosas como son, ni una especie diluida de socialismo, sino un verdadero radicalismo liberal que no perdone las susceptibilidades de los poderosos (incluidos los sindicatos), que no sea muy severamente práctica, y que no se limite a lo que aparece hoy en día como políticamente posible. Necesitamos líderes intelectuales que estén dispuestos a trabajar por un ideal, por pequeñas que puedan ser las perspectivas de su pronta realización.³

La manera de referirse y de adjetivar la utopía por parte de Hayek es fuerte y dramática («un verdadero radicalismo liberal»), se trata de un utopismo impiadoso con respecto al poder instituido, sobre todo el sindical (esto tendrá ecos en la lucha de Margaret Thatcher, admiradora de Hayek, contra los sindicatos mineros). Sin embargo, frente al tono agresivo y confrontativo de Hayek, encontramos una contracara en Nozick, en el cual podemos detectar un uso más afectivo y complejo en sus gamas de la aspiración utópica frente al libertarismo «distópico» hayekiano. En la descripción del diseño de utopías en Nozick encontramos una proyección y un léxico diametralmente distintos:

La utopía consistirá en utopías, en muchas comunidades diversas y divergentes en las cuales las personas llevan diferentes clases de vida bajo diferentes instituciones (...) El mecanismo de diseño entra en el momento de generar comunidades específicas para vivir en ellas y ensayarlas. Visionarios y excéntricos, maniáticos y santos, monjes y libertinos, capitalistas, comunistas y demócratas participantes, proponentes de falanges, palacios de trabajo, pueblos de unidad y cooperación, comunidades mutualistas, tiendas de tiempo, *kibbutzim*, *kundalini yoga ashrams*, etcétera, todos pueden hacer

2. R. Nozick: *Anarquía, Estado y utopía* [1974], FCE, Buenos Aires, 1991.

3. F.A. Hayek: «Los intelectuales y el socialismo» [1949] en Luis D. Fernández (ed.): *Utopía y mercado. Pasado, presente y futuro de las ideas libertarias*, Interferencias, Buenos Aires, 2023, p. 401.

su intento de construir su visión y establecer su ejemplo atractivo (...) La operación de marco tiene muchas virtudes y pocos de los defectos que las personas encuentran en la visión libertaria porque hay gran libertad para escoger comunidades. Aunque la estructura es libertaria y de *laissez-faire*, las comunidades individuales dentro de ella no necesitan ser así, y tal vez ninguna comunidad dentro de ella escoja ser así. De esta manera, las características del marco no necesitan introducirse en las comunidades individuales.⁴

Al leer este pasaje, no es difícil comprender que Nozick sea un autor omitido o ignorado por los actuales jóvenes libertarios modulados por la variante reaccionaria *paleolibertaria*. Esta tendencia, impulsada al final de su vida por Murray Rothbard, rechazaba la tradición libertaria clásica y preconizaba la distinción entre autoridad estatal y autoridad social (iglesias, familias, empresas). Para Rothbard no se trataba de oponerse a toda autoridad, sino de rechazar la estatal y fortalecer la social. Para ello, propiciaba una alianza con la «vieja derecha», anterior a la emergencia de los neoconservadores, que incluía a paleoconservadores, supremacistas blancos y religiosos ultraconservadores. Con esta estrategia, Rothbard pensaba que el libertarismo podría salir de su torre de cristal intelectual y conectar con el pueblo, respetando diferentes formas de autonomía –incluido el derecho de cada Estado o comunidad de segregar racialmente si así lo deseaba⁵–. Este libertarismo de extrema derecha tiene hoy un gran dinamismo.

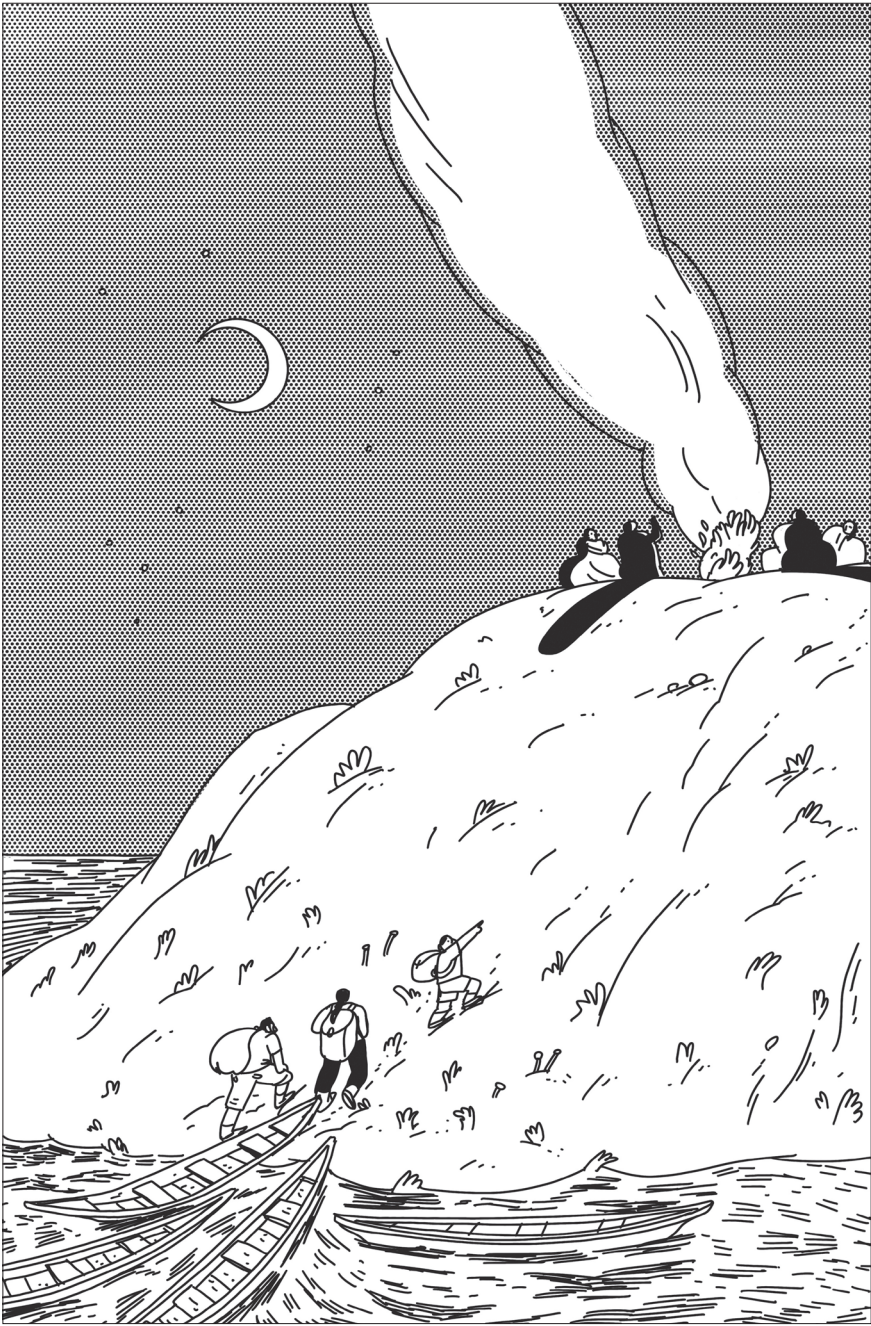
Por ejemplo, los seguidores del presidente argentino Javier Milei rinden tributo a Rothbard, polemista agudo que adjetivaba de modo lacerante y agresivo⁶. La filosofía nozickiana, por el contrario, es amigable, serena, sutil, refinada y abierta a la afectación de los otros; es un pensamiento del no dominio de manera integral (en lo epistemológico, lo ético y lo político); en su utopismo, despliega una sensibilidad que tiene resonancias de los experimentos comunitarios de la contracultura californiana.

La perspectiva nozickiana es mucho más detallada en su estudio de la dimensión utópica del liberalismo libertario que la reflexión hayekiana; particularmente en la tercera parte de su libro *Anarquía, Estado y utopía*, el filósofo estadounidense nos ofrece la posibilidad de pensar el Estado mínimo libertario como un marco que provea seguridad jurídica y protección interna y externa (tribunales, policía, ejército) que operaría solo como un

4. R. Nozick: ob. cit., pp. 300, 304 y 308, énfasis del original.

5. M. Rothbard: «The Religious Right: Toward A Coalition» en *Rothbard-Rockwell Report* vol. 4 N° 2, 1993.

6. Justo es decir que recuperan las ideas de Rothbard de modo selectivo, ya que olvidan su apoyo al derecho al aborto, así como su encendida defensa de la despenalización de los «crímenes sin víctimas» en materia de hábitos sexuales o toxicómanos.



paraguas que sea la condición de posibilidad para la creación y el despliegue de toda comunidad voluntaria en el interior de este esquema. De este modo, el libertarismo nozickiano no será una utopía sino una utopía de utopías (una *metautopía*), en otros términos; el Estado mínimo no será un fin en sí mismo, sino la estructura (liberal, democrática y de *laissez-faire*) que permita la experimentación social interna de estilos de vida que serán más o menos atractivos para las personas que lo integrarán. Nozick profundiza con detenimiento en la dimensión utópica del libertarismo clasificando tres posiciones a fin de evaluar su convergencia con la lógica normativa libertaria, a saber: la utopía *imperialista* (que admite sumar por la fuerza a cada integrante en una pauta de la comunidad); la utopía *misionera* (que busca persuadir a todos de vivir en su comunidad pero no fuerza a nadie de modo coactivo); y la utopía *existencial* (que espera que una pauta de vida de una comunidad que convive junto a otras opere de norma para que los que así lo deseen puedan vivir en conformidad con ella). De estas tres tipologías utópicas, Nozick considera que la última confluye plenamente con la operación del marco del Estado mínimo libertario, en tanto admite una pluralidad de modos de vida regidos por reglas disímiles sin vocación alguna de imposición sobre los demás. Los utopistas misioneros, si bien buscan persuadir y no coaccionan, no admiten la virtud del marco libertario en tanto este Estado mínimo permite también la realización simultánea de muchas comunidades diversas que no valoran; es decir, si fuera por ellos, el marco podría ser dictatorial, ya que en su fuero íntimo buscan monopolizar al resto de las comunidades por considerarse más virtuosos. Desde luego, los utopistas imperialistas son los que menos acordarían con el marco libertario ya que, por definición, buscan obligar o colonizar a la sumatoria de voluntades en el interior de su comunidad por considerar superior su perspectiva ética.

Contrariamente a la opción de Nozick, la construcción utópica hayekiana se encuentra con mayor claridad inserta en el formato misionero y eventualmente imperialista, en el sentido de que su prédica admite «marcos» dictatoriales con tal de llevar a cabo la radicalidad que pregona, ya que busca no limitarse a lo posible en lo inmediato y no admite que haya ningún tipo de virtud en otras comunidades potenciales. En la práctica, esto lo podemos verificar en la implantación de esa modalidad «utópica» bajo tortura y represión en el Chile de Augusto Pinochet (1973-1990), a través del amparo teórico de los Chicago Boys y con la venia del propio Premio Nobel austríaco. En este sentido, la declaración laudatoria del pinochetismo que Hayek le brindó al *Mercurio* en 1981 («Mi preferencia personal se inclina a una dictadura liberal y no a un gobierno democrático donde todo liberalismo esté ausente») no es un error coyuntural ni un desvío, sino una mirada consistente con la vertiente «utópica misionera» de un liberalismo libertario que

no admite otra figura social viable; es decir, no hay pluralismo comunitario alguno en la concepción utópica de Hayek. Más aún, el economista austríaco agregaba en su declaración al medio chileno que «una dictadura puede ser un sistema necesario para un periodo de transición. A veces es necesario que un país tenga, por un tiempo, una u otra forma de poder dictatorial. Como usted comprenderá, es posible que un dictador pueda gobernar de manera liberal»⁷. Este argumento hayekiano deja en evidencia el «utopismo» misionero e imperialista, al mismo tiempo que no valora en absoluto la virtud del marco plural del Estado mínimo propuesto por Nozick como contenedor de formas de vida disímiles en convivencia pacífica.

En este sentido, a diferencia de la utopía hayekiana, la utopía nozickiana será más bien existencial, en el sentido de que no se articulará ni por el argumento persuasivo ni por la imposición violenta en función de una «superioridad» que debe ser revelada u obligada a aceptar sino, por el contrario, a partir de la proliferación de modos de vida plurales diseminados dentro del marco. Lo que «contagia» en la utopía existencial es el ejemplo de la regla de vida que nos lleva a probar una u otra modalidad de existencia. En este aspecto, las comunidades utópicas que florezcan en este esquema no necesariamente tienen que compartir los requisitos del marco; vale decir, al ser voluntario, el ordenamiento de las comunidades utópicas puede responder a criterios divergentes. Por consiguiente, podría haber comunidades socialistas en el Estado mínimo libertario; en otros términos, las cualidades del marco no tienen por qué ser adoptadas por las comunidades creadas en su interior, e incluso llegado al caso podría ser perfectamente posible que ninguna de ellas adopte un esquema capitalista. Modelos utópicos como el de Nozick son rastreables, por ejemplo, en los kibutz de Israel (comunidades agrícolas que socializan sus medios de producción), o bien en las granjas de los protestantes anabaptistas conocidos como amish en Pensilvania y en los grupos hippies de California. Estilos de vidas socialistas, puritanos, religiosos, libertinos o disidentes forman parte de la dinámica social de las utopías existenciales nozickianas cuya construcción, ampliación y sumatoria de adeptos vendría por la «persuasión» existencial, en el sentido de que serán los modos de vida los que influyan, estimulen o convencan a los ajenos a integrarse a esa microsociedad con sus pautas, teniendo la posibilidad de poder entrar y salir de ella si la prueba social no les resulta satisfactoria.

A diferencia de la utopía hayekiana, la utopía nozickiana será más bien existencial

7. Renée Sallas: «Friedrich von Hayek: líder y maestro del liberalismo económico» en *El Mercurio*, 12/4/1981, pp. 8-9.

**Las derivas utópicas
del libertarismo
pueden ser
liberticidas y tiránicas
o mutualistas
y cooperativas**

De esta manera, las derivas utópicas del libertarismo pueden ser liberticidas y tiránicas o mutualistas y cooperativas; según recorramos esta dimensión a partir de Hayek o de Nozick, es posible oponer de manera evidente dos perspectivas sobre las utopías libertarias con consecuencias radicalmente disímiles. De estas variantes, creo que es relevante mostrar el utopismo existencial nozickiano como una vertiente genuinamente libertaria muy poco difundida e incluso conocida por militantes *soi-disant* libertarios. A mi juicio, incluso es posible pensar que la proliferación de comunidades diversas en el marco estatal nozickiano no solo se restrinja de manera teórica al modelo del Estado mínimo (nunca realizado con plenitud en la *Realpolitik*), sino que se despliegue también, de manera efectiva y visible, en Estados más grandes, rawlsianos⁸ o liberales-progresistas, en los cuales esta lógica ha florecido durante las décadas de 1960 y 1970 en las dos costas estadounidenses en estados gobernados por demócratas. El propio Nozick reconoce, una vez pasada la revolución conservadora reaganiana, en un artículo titulado «El zigzag de la política» incluido en su libro *Meditaciones sobre la vida* (1989), que su filosofía política normativa libertaria había descuidado otros aspectos de la valoración por parte del Estado:

La posición libertaria que propuse una vez hoy me parece seriamente inadecuada, en parte porque no entretreja cabalmente las consideraciones humanitarias y las actividades cooperativas para las que dejaba espacio. Pasaba por alto la importancia simbólica de un interés político oficial en los problemas, como modo de marcar su importancia o urgencia, y por ende de expresar, intensificar, encauzar, alentar y validar nuestros actos y preocupaciones privadas ante ellos.⁹

Si bien Nozick dejaba en claro que no abjuraba integralmente de su posición liberal-libertaria, de alguna manera se alejaba de la forma *hardcore* al identificar las fallas del esquema que había desarrollado en 1974, ya que de acuerdo con su percepción este miraba el propósito del gobierno y no el significado, es decir, en sus propios términos: «La acción política conjunta no se limita a expresar simbólicamente nuestros lazos de afecto, sino que *constituye* un lazo relacional»¹⁰. Este léxico afectivo hacia los otros reconocía que

8. John Rawls: *Teoría de la justicia* [1971], FCE, Ciudad de México, 1997.

9. R. Nozick: *Meditaciones sobre la vida* [1989], Gedisa, Barcelona, 2002, p. 227.

10. *Ibid.*, p. 228, énfasis del original.

las aportaciones voluntarias en las funciones que no eran responsabilidad del Estado mínimo (salud, educación, etc.), si bien podían resultar nobles desde una lógica libertaria (la no coacción, el respeto a la autonomía individual), obligaban a recalibrar las consecuencias, ya que si el gobierno no estimulaba o comunicaba de alguna manera la importancia afectiva de estas cuestiones, muchos ciudadanos podían considerar que esto tampoco era valioso desde la esfera privada en términos de caridad o filantropía. Esta autocrítica nozickiana y el despliegue de matices a fin de evaluar, así sea temporariamente, un Estado más grande que el mínimo (al estilo de la estatalidad socioliberal rawlsiana) como marco perfectamente compatible para el despliegue de las utopías comunitarias es un devenir único dentro del canon liberal-libertario, que coloca al filósofo estadounidense como una *rara avis* de esta tradición.

El desarrollo de focos utópicos libertarios más cercanos en el tiempo remite a dos acontecimientos que poseen una resistencia en común: ninguno de ellos puede ser categorizado plenamente en alguno de los tres modelos de Nozick, ni imperialista, ni misionero, ni existencial. Nos referimos a los recientes ejemplos de esquemas utopizantes libertarios extravagantes, como el pueblo de Grafton en New Hampshire, bajo el proyecto del Free State Project [Proyecto Estado Libre], iniciado en 2001, que difundió el libro *A Libertarian Walks into a Bear* [Un libertario se encuentra con un oso] (2020), de Matthew Hongoltz-Hetling, o la lisérgica «creación» de Liberland, nación anarcocapitalista oficializada en 2015, que en rigor es un «experimento mental», entre Serbia y Croacia, producto de la voluntad del libertario checo Vít Jedlička y narrada en *Viaje a Liberland*¹¹. Se trata de modelos que resultan más bien efectos colaterales de la pulsión utópica e incluso inspirados en el imaginario de ciencia ficción (central para esta tradición) del libertarismo y que caen en la problemática previamente mencionada. En el primer caso, la prevalencia de cierta modulación misionera nucleó a un grupo de adscriptos a las ideas libertarias que firmaron una declaración de principios para mudarse a un sitio elegido (que a la postre será Grafton) una vez llegados a los 20.000 firmantes. La experiencia terminó en decepción o ingenuidad al buscar definir de manera obligatoria las pautas de convivencia desreguladas estatalmente, pero sin acordar tareas comunitarias voluntarias que reemplazaran el abandono del Estado de ciertas funciones como el retiro de la basura (lo que atrajo a los osos, la falta de higiene, la inseguridad). El segundo caso directamente no amerita mayor análisis, ya que se trata de una «implantación» imaginaria, algo así como si nos encontráramos con una performatividad libertaria que «crea realidad» de modo prescriptivo por el solo hecho de ser nominada por una proposición. Liberland carece del reconocimiento de ningún país de la tierra sencillamente porque no existe.

11. Timothée Demeillers y Grégoire Osoha: *Viaje a Liberland*, La Caja Books, Valencia, 2023.

**El proyecto de
Friedman/Quirk
tiene por objetivo
imaginar «mil
Venecias flotantes»
generadas por
los *seasteaders***

Si nos alejamos de estos caminos lisérgicos para pensar modelos utópicos libertarios, nos podemos encontrar con una alternativa mucho más estimulante: la salida oceánica, vale decir, la colonización del mar propuesta por Patri Friedman (nieto de Milton e hijo de David, linaje de libertarios cada uno más radical que el otro) y Joe Quirk, quienes en *Seasteading* (2017) buscarán materializar este proyecto¹². En este aspecto, el proyecto del tándem Friedman/Quirk tiene por objetivo imaginar «mil Venecias flotantes» generadas por un movimiento mundial de colonización del mar por los llamados *seasteaders*. El eje de esta construcción utópica es la implantación de ciudades flotantes, especies de estructuras del tamaño de rascacielos que

surcan los mares, algo así como «cruceros» enormes de tiempo completo. Esto nos coloca frente a varios interrogantes, como la determinación del «principio de nacionalidad» para fijar la jurisdicción de un habitante de tal ciudad flotante. Las megacuápolis de Friedman y Quirk son islas móviles flotantes que tienen propietarios y funcionarían de forma modular: es decir, podrían reagruparse de manera diferente, unas con otras de acuerdo con sus preferencias. El altamar es, además, el único espacio accesible para los humanos (el espacio exterior aún no lo es) que no está bajo soberanía estatal.

Lo más similar que podemos encontrar actualmente son los 17.000 contenedores marítimos que cruzan los mares, algunos de los cuales fueron ya transformados por arquitectos en edificios elegantes de varios pisos. En Ámsterdam hay 1.000 contenedores apilados que funcionan como dormitorios universitarios. Esta convergencia entre colonización del espacio marítimo e ideas libertarias responde a cierta lógica, tal como señalan los autores:

Los libertarios se sienten especialmente atraídos por el *seasteading* en parte porque el libertarismo se basa en el principio de no agresión, y la mayoría de los libertarios definen toda acción política estatal como el inicio de una agresión contra personas que no le hicieron daño a nadie. Un partidario del *steading* escribió en uno de nuestros foros de debate que una diferencia clave entre los fundadores de naciones y los creadores de asentamientos en el mar es que el *seasteading* «no agrede a nadie. Que los seres humanos

12. J. Quirk y P. Friedman: *La colonización del mar. Cómo las naciones flotantes restaurarán el medio ambiente, enriquecerán a los pobres, curarán a los enfermos y liberarán a la humanidad de los políticos* [2017], Innisfree, Londres, 2021.

puedan colonizar nuevos territorios respetando el principio de no agresión es un hecho notable en la experiencia humana».¹³

Según sostienen Quirk y Friedman, los marineros que fueron en busca del Nuevo Mundo eran utópicos, y en cierto modo creo que tienen razón cuando plantean que la sociedad occidental en la que habitamos está alambicada sobre restos utópicos de experimentos sociales más o menos exitosos. Las ciudades flotantes son otra variante del utopismo libertario en el sentido de crear un dispositivo autosuficiente y autárquico con la ayuda indispensable de la tecnología y la ingeniería. Una *bluetopia* a medida, que prescinde de la violencia de los colonizadores de tierras que expulsaron a los pueblos originarios.

Desde mi perspectiva, la manera más interesante de rescatar un utopismo libertario que no caiga en derivas totalitarias o bizarras quizá sea trabajar sobre la refinada analítica de la utopía de Nozick, que no casualmente encuentra una causa común con la mirada que Foucault tenía sobre la proliferación de los modos de vida divergentes en sus viajes a California también durante la década de 1970. La utopía californiana de Foucault, particularmente en San Francisco, puede ser leída como una figura viable para repensar esta dimensión del liberalismo libertario. El filósofo francés, al igual que Nozick, prefería pensar en términos de una estética de la existencia, es decir, técnicas de vida que eran propiciadas en determinados territorios, utopías existenciales. Según testimonia Daniel Defert, pareja de Foucault, en la cronología del compilado *Dichos y escritos*, al filósofo francés lo entusiasmaban esas pequeñas comunidades (zen, vegetarianas, feministas, homosexuales) en tanto producían estilos de existencia innovadores en una convivencia armónica¹⁴. La afinidad de Foucault con California, tal como relata Didier Eribon en su biografía, responde a «la reconciliación consigo mismo finalmente realizada». La posibilidad de «entrar y salir», de experimentar la pérdida de la identidad o bien su mutación, por ejemplo, accediendo a la comunidad *leather* y BDSM de distritos como Castro en San Francisco, o bien las prácticas del sexo anónimo, contribuyen a pensar en qué medida esta dimensión utópica existencial haya resultado una vivencia real para el intelectual francés. A tal punto esto es así que en una carta de 1975 a su amigo estadounidense Simeon Wade, Foucault le decía: «siento que tengo que emigrar y devenir californiano»¹⁵.

13. J. Quirk y P. Friedman: «La colonización del mar» en L.D. Fernández (ed.): ob. cit., pp. 567-568.

14. M. Foucault: «Chronologie» en *Dits et écrits 1954-1988 I (1954-1969)*, Gallimard, París, 1994, p. 46.

15. S. Wade: *Foucault in California [A True Story – Wherein the Great French Philosopher Drops Acid in the Valley of Death]*, Heyday, Berkeley, 2019, p. 16.

Seis años antes, en el curso titulado «El discurso de la sexualidad», que impartiría en la Universidad de Vincennes (hoy París 8 Vincennes-Saint-Denis) en 1969, tras los restos aún frescos de Mayo del 68, Foucault se pregunta: «¿de qué modo la sexualidad se ha convertido en el referencial de múltiples discursos (económicos, jurídicos, biológicos, psicológicos, literarios) y promesa de liberación y utopía?». En esta dirección es que el filósofo francés hará una distinción entre las heterotopías (lugares cuyas reglas se distinguen de las que rigen las conductas cotidianas) y las utopías (un lugar sin lugar); en este sentido, la utopía sexual tendrá a su vez dos variantes internas: las utopías integradoras (que buscan una síntesis entre la naturaleza y la sociedad, por ejemplo, el freudomarxismo) y las utopías transgresivas (que persiguen la ruptura entre individuo, naturaleza y sociedad, por ejemplo, el sadismo). Sin embargo, ninguna de las dos propiciará una política anarquista; por el contrario, según Foucault, ambas suponen formas de gobierno y conducción del deseo. Sospechoso de toda forma emancipatoria y revolucionaria por ingenua, para Foucault la salida utópica no consistirá en la cisura, en el hiato con toda forma de gubernamentalidad, sino, contrariamente, en descubrir cuál es la racionalidad de gobierno más convergente con la proliferación de una diversidad de modos de vida (como los que encandilaban al propio Foucault en California). De modo análogo, considero que las utopías libertarias pueden declinarse de maneras opuestas y contradictorias: por un lado, el ímpetu radical, misionero e imperial lleva, a través de la «utopía liberal» de Hayek, al horror del Chile pinochetista; por otro lado, la sensibilidad pluralista y la convivencia intercomunitaria por medio del «marco para la utopía» de Nozick nos puede conducir a la cohabitación de experiencias sociales muy diversas (kibutz, amish, hippies, BDSM, veganos, etc.) que se desarrollen sin agresión, bajo un esquema de un Estado democrático y liberal (que puede ser incluso mucho más amplio que el mínimo). La clave reposará en la forma en que estas microsociedades son coordinadas y permiten la continua creación y el ensayo de formas innovadoras.

Así como no es posible reducir la tradición libertaria a un esquema de derecha o reaccionario, a pesar de que la variante paleolibertaria forma parte de ella y hoy goza de éxito comunicativo y electoral, de la misma manera no podemos reducir el elemento utópico constitutivo del libertarismo a experiencias dictatoriales o delirantes, si bien estas indudablemente pueden inscribirse en este ideario. La mejor versión desde mi óptica del libertarismo y del utopismo subyacente a este es precisamente aquella que postula Nozick, autor que razonablemente (para el bien de su protección intelectual) está excluido del panteón de la fascistoide versión paleo por su refinamiento analítico y capacidad autocrítica. Esta perspectiva nos ofrece una mirada alternativa de la utopía libertaria que, lejos de estar ceñida a esta tradición, puede dialogar con posiciones socioliberales y socialdemócratas, encontrando convergencias.

De todas maneras, el régimen de circulación presente en los medios y la conversación pública sobre «lo libertario» responde actualmente a su vertiente reaccionaria en el marco de la irrupción de la «nueva derecha» o «derecha alternativa», compuesto peculiar que incorpora elementos proteccionistas, nacionalistas, xenófobos, misóginos y homofóbicos en línea con un discurso extraído del panfleto premonitorio publicado por Rothbard en 1992 bajo el título «Populismo de derecha: una estrategia para el paleolibertarismo»¹⁶. Esta hoja de ruta se asienta en ocho puntos demoledores de la autoridad que buscan reforzar, como mencionamos al comienzo, la «autoridad social» (familia, iglesias, empresas), de manera tal que estas «instituciones intermedias», producto del «orden espontáneo», sean el espacio desde el cual combatir al Estado; pero además, esta estrategia paleo no solo permitiría, según Rothbard, ganar efectividad electoral (en una nación culturalmente conservadora como EEUU), sino evitar las derivas libertinas y hedonistas del libertarismo de las décadas de 1960 y 1970, cuya constitución teórica se amparaba en la noción de «crímenes sin víctimas» (que el propio Rothbard, en esos años aliado con la nueva izquierda, defendía) que avalaba normativamente cualquier forma de vida disidente y experimental sostenida en el principio de no agresión y el acuerdo voluntario entre individuos en el uso legítimo de la autopropiedad de sus cuerpos. En este aspecto, las exploraciones utópicas nozickianas que abordamos en este artículo respondían también a esta lógica empapada de los efectos contraculturales. Sin embargo, asistimos hoy a un giro fascistizante, populista de derecha, en el marco del cual la producción de utopías misioneras o imperialistas está atravesada por una estética hiperbólica y grotesca visible en las utopías paleolibertarias del siglo XXI, cuyo ejemplo más acabado quizá sea Jake Angeli, actor y líder del movimiento conspiracionista QAnon, cuya imagen entrando al Capitolio con un megáfono, cuernos de búfalo en la cabeza y el cuerpo repleto de tatuajes chamánicos, paganos y nórdicos es el emblema del trumpismo utópico. No hay que olvidar que muchas de las intuiciones del Rothbard paleo se plasmaron en el magma trumpista.

La paradoja se hace visible cuando una filosofía política edificada en torno de la no coacción, el no dominio del otro y la no agresión comienza a transfigurarse en utopías tales como las que terminan llevando a la Presidencia a Javier Milei, primer presidente paleolibertario del mundo, en las cuales la simbología (la motosierra) y el léxico (el insulto y la degradación como «libre

Muchas de las intuiciones del Rothbard paleo se plasmaron en el magma trumpista

16. M. Rothbard: «Populismo de derecha: una estrategia para el paleolibertarismo» [1992] en L.D. Fernández (ed.): ob. cit.

expresión») se revelan en su faceta imperial, es decir, del exterminio del otro. Se trata de utopías del amo. Como señala Paul B. Preciado en *Dysphoria mundi* (2022) a propósito de los gobiernos de Polonia y Hungría: «es necesario entender ambos países como laboratorios contrarrevolucionarios en los que se estaba poniendo a prueba la posibilidad de llevar a cabo mutaciones fascistas dentro de las instituciones democráticas»¹⁷. En el mismo sentido, podemos decir, siguiendo a Preciado, que un acontecimiento como la toma del Capitolio por parte de las huestes trumpistas puede verse como un *happening* político fascistoide, una pulsión utópica reaccionaria, o en palabras del periodista Brian Michael Jenkins: «el Woodstock de la derecha rabiosa».

Frente a este estado de cosas, las miradas progresistas, a mi juicio, en lugar de huir de la disputa por el concepto de libertad monopolizado por la nueva derecha, deberían oponer otra retórica y concepción de la libertad. Si la libertad de la utopía paleolibertaria se fundamenta en el propietario del privilegiado (el hombre blanco heterosexual promedio que vio su ego herido producto de los movimientos emancipatorios de las minorías) que lucha por mantener y restaurar autoridades perdidas, sería necesario reactivar una noción de libertad como autarquía y liberación de la opresión; no una crítica a la propiedad *per se*, al contrario, una izquierda libertaria que radicalice este principio extendiendo el acceso a la propiedad para todos (mujeres, minorías sexuales y étnicas, etc.) y estimule la cooperación y la autogestión. Solo de esta manera podríamos quizá pensar otra vez un libertarismo que vuelva a producir utopías existenciales que cohabiten en un marco plural. ☐

17. P.B. Preciado: *Dysphoria mundi. El sonido del mundo derrumbándose*, Anagrama, Barcelona, 2022, p. 431.

Colapsismo: los riesgos de la antipolítica ecologista

Emilio Santiago Muíño

El colapsismo es una corriente ideológica con una influencia creciente dentro del ecologismo. Su postulado de base es considerar el colapso ecosocial un hecho consumado o muy probable. Además de sus efectos desmovilizadores, el colapsismo se caracteriza por un conocimiento deficitario del mundo que compromete la capacidad del ecologismo para transformarlo. Cuestionar su relato es una tarea importante para evitar que el ecologismo termine alimentando el bucle antipolítico neoliberal y, por tanto, contribuyendo, de modo paradójico, al desastre que trata de evitar.

El 30 de noviembre de 2023, en un mensaje emitido para presentar el informe *Estado mundial del clima* de la Organización Meteorológica Mundial, el secretario general de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), Antonio Guterres, realizó unas declaraciones que se convirtieron en un titular global recogido por agencias de prensa de todo el mundo: «Estamos viviendo el colapso climático en tiempo real, y el impacto es devastador»¹.

El hecho es significativo, al menos, en tres aspectos: por el uso del concepto de colapso por parte de una figura política mundial de primer orden; porque estas fueran las palabras seleccionadas por los periodistas para sintetizar lo

Emilio Santiago Muíño: es doctor en Antropología Social y científico titular del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de España. Es autor de *Contra el mito del colapso ecológico* (Arpa, Barcelona, 2023).

Palabras claves: cambio climático, colapsismo, colapso, ecología.

1. Manuel Planelles: «2023: otro año de récords y devastación en la crisis climática» en *El País*, 30/11/2023.

esencial del mensaje de Guterres; y, finalmente, por el alcance y la circulación de estas declaraciones, muy superiores a los de otras del secretario general de la ONU en el marco de la Conferencia de las Partes de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (cop28), en las que no ha dejado de insistir en que pese a la extrema gravedad de la situación, la respuesta está a nuestro alcance y la posibilidad de mantenernos por debajo de los 1,5 °C establecidos en el Acuerdo de París sigue abierta.

Probablemente, como ya sucedió este verano cuando Guterres habló de la «era de la ebullición global», el uso de la categoría «colapso» no respondió a un intento de ofrecer un diagnóstico conceptualmente exacto y científicamente bien calibrado. Más bien, debe entenderse como un recurso comunicativo, una metáfora para tratar de instalar un marco de alarma más que justificado ante el desesperante nivel de inacción climática que está demostrando la comunidad internacional. Esta estrategia no es nueva. El ecologismo lleva años insistiendo en ella, lo que ha dado lugar a una escalada de innovaciones semánticas apremiantes (crisis climática, emergencia climática, caos climático, ebullición global y ahora colapso climático). Sin embargo, es obvio que los rendimientos políticos de estas advertencias han sido modestos.

Esta situación condensa bien un rasgo fuerte del espíritu de nuestra época, que obstaculiza la conducción política que la transición ecológica justa necesi-

El colapsismo es un imaginario cultural difuso que siente el desastre ecológico como un destino

ta: el fuerte arraigo de un conjunto de creencias que, a falta de un nombre mejor, podemos llamar colapsismo. El colapsismo es un imaginario cultural difuso que siente el desastre ecológico como un destino. Sobre este estado de ánimo derrotista, una parte del ecologismo está construyendo una corriente ideológica cada vez más sistemática, respaldada por un canon de autores de referen-

cia que están desarrollando un trabajo intelectual crecientemente coherente. Una panorámica rápida nos permitiría citar libros como *Learning to Die in the Anthropocene* [Aprender a morir en el Antropoceno], de Roy Scranton²; las especulaciones ecológicas «oscuras» de Paul Kingsnorth³; ensayos como *An Inconvenient Apocalypse* [Un apocalipsis incómodo], de Wes Jackson y Robert Jensen⁴; la colapsología de los pensadores franceses Pablo Servigne y Raphaël Stevens⁵; el llamado a renunciar a la mitigación y centrarnos en

2. R. Scranton: *Learning to Die in the Anthropocene*, City Lights Books, San Francisco, 2015.

3. P. Kingsnorth: *Dark Mountain Project*, 2010, disponible en <dark-mountain.net/about/manifesto/>.

4. W. Jackson y R. Jensen: *An Inconvenient Apocalypse: Environmental Collapse, Climate Crisis, and the Fate of Humanity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2022.

5. P. Servigne y R. Stevens: *Colapsología*, Arpa, Barcelona, 2020.

la «adaptación profunda» de Jem Bendell, para quien nuestra relación con el cambio climático es la de un caminante que intenta trepar una ladera mientras esta se desmorona⁶; las posiciones del grupo NTHE (Near-Term Human Extinction), liderado por Guy McPherson, que suben la apuesta y pronostican que la mayor parte de la humanidad se extinguirá entre 2026 y 2030 por la combinación del aumento de las temperaturas y los derrumbes ecosistémicos⁷; el colapsismo energético nacido al calor de la tesis del *peak oil* [pico petrolero], que sigue pujante en los trabajos de Kathy McMahon, Richard Heinberg, Dmitry Orlov, Gail Tverberg o Art Berman⁸, reinventándose hoy en un pesimismo radical sobre las posibilidades de las energías renovables. En España, un país muy influenciado por esta última corriente, la creencia en que estamos viviendo un *crash* energético que ha dejado vista para sentencia toda nuestra estructura civilizatoria es el punto de partida de un segmento sustancial del ecologismo que asume posiciones decrecentistas o anticapitalistas.

Si algo permite agrupar esta producción intelectual ecologista y definir el fenómeno del colapsismo, es el hecho de que sus pensadores comparten, de modo explícito o implícito, una hipótesis común: proyectar un futuro eco-social catastrófico marcado por un acontecimiento o proceso que se decide llamar «colapso» y que se presupone tan seguro o probable como para condicionar las estrategias políticas del presente. Estas pierden su pulsión transformadora en el sentido clásico que nos enseñó a organizar el movimiento obrero o el feminismo, y adquieren un tono paliativo. Para el colapsismo, la utopía materialmente posible se ha visto reducida a una operación de control de daños («colapsar mejor», como dicen en España) y, en el mejor de los casos, a una reconstrucción posterior de nuevas formas de vida entre los escombros de la modernidad, en un mundo marcado por la escasez, la descomposición del Estado, el retroceso tecnológico, el auge de la ruralidad y un fuerte trauma demográfico.

Aunque excede las posibilidades de este artículo, debe señalarse también que lo relevante del colapsismo más allá de su relato es que su diagnóstico brota de una *manera de diagnosticar* que también presenta un notable grado de unidad teórica y metodológica. A partir de estos presupuestos, el colapsismo adopta formas muy plurales, tanto en la identificación de las causas últimas

6. J. Bendell: «Deep Adaptation: A Map for Navigating Climate Tragedy», IFLAS Occasional Paper Nº 2, IFLAS, 2018.

7. G. McPherson: «Earth is in the Midst of Abrupt, Irreversible Climate Change» en *Journal of Earth and Environmental Sciences Research* vol. 2 Nº 2, 2020.

8. Uno de los libros que mejor condensa las tesis del colapsismo energético es R. Heinberg: *The Party's Over: Oil, War and the Fate of Industrial Societies*, New Society Publishers, Isla Gabriola, 2005.

del colapso ecosocial –energía, clima, biodiversidad– como en la categorización de este –un acontecimiento súbito o un proceso, una tragedia o una oportunidad, un horizonte evitable o ya consumado–.

El colapsismo es un discurso cada vez más influyente en el modo en que interpretamos la crisis ecológica, aunque todavía acotado a las sociedades

**El ascenso del
colapsismo ha
generado una
creciente respuesta
crítica por parte de
otras posiciones
ecologistas**

económicamente más desarrolladas, que son las que enfrentan los peligros del Antropoceno como una amenaza de involución material traumática para sus éxitos históricos (como no ha dejado de constatar el pensamiento decolonial, para muchos pueblos el fin del mundo sucedió hace tiempo). A su vez, el ascenso del colapsismo ha generado una creciente respuesta crítica por parte de otras posiciones ecologistas, que entienden que su predominio ideológico conllevaría la autocastración del

ecologismo cuando la historia nos convoca a un protagonismo decisivo. Se trataría de una mutilación tanto de su vocación transformadora como de sus capacidades de intervención política a la que no tenemos derecho.

Para tomar la verdadera dimensión del problema, es importante recalcar que, en su sustrato más profundo, el colapsismo desborda la cuestión ecológica: la percepción de que estamos situados en el umbral de un cataclismo apocalíptico está muy extendida. La antigua y tenaz creencia marxista de que el capitalismo se halla abocado a un derrumbe por la agudización de sus propias contradicciones se ha ampliado con otros colapsismos de naturaleza muy diversa: el colapsismo de los economistas ortodoxos obsesionados con el déficit fiscal; el colapsismo feminista transexcluyente que clama contra un hipotético borrado de las mujeres; el colapsismo tecnológico de los que pronostican que los avances de la inteligencia artificial nos llevarán al Armagedón; o el colapsismo étnico-nacional de las extremas derechas que se levantan contra un supuesto «gran reemplazo» que conduce al suicidio demográfico y civilizacional de Occidente. La arquitectura intelectual de todos estos colapsismos tiene un notable parecido de familia: todos participan de eso que Mark Fisher llamó la cancelación del futuro. Pero a diferencia del colapsismo marxista, cuya fe en el factor redentor del tiempo por venir era insobornable, los colapsismos del siglo XXI suelen producir, como respuesta, una pulsión nostálgica de retorno a un pasado idealizado. El colapsismo ecologista no es ajeno a este esquema. Y no es casualidad que las imágenes con las que proyecta el mejor futuro posible después del colapso sean siempre producto de un proceso de simplificación social salvaje que nos devuelve al tipo de mundo propio de las sociedades campesinas.

Por tanto, el ecologismo colapsista no deja de ser una rama más de un árbol que hunde sus raíces en algunas características muy particulares del suelo social de nuestro tiempo, que, a mi juicio, nacen del espectacular triunfo político del neoliberalismo, tan aplastante que ha conseguido encarnar su hegemonía en toda una nueva antropología. En diferentes lenguajes, el pesimismo colapsista nace de decretar la incapacidad de la política para dirigir los procesos evolutivos de nuestras sociedades. Son, en esencia, variaciones del *No hay alternativa* de Margaret Thatcher, fortalecidas por un panorama cultural en el que la distopía se ha convertido en un género audiovisual predominante.

La salvedad que hace del colapsismo ecologista un fenómeno distinto es que su relato está regado por un abrumador caudal de evidencias científicas que nos anuncian que, ecológicamente hablando, los malos tiempos por venir son seguros, por lo que conviene tomárselo mucho más en serio. Sin embargo, al mismo tiempo que los datos sobre la crisis ecológica se han convertido en una fuente permanente de ecoansiedad, la inédita madurez política de la cuestión ecosocial debería ser un yacimiento de ecoesperanza. Pero el colapsismo sabotea este equilibrio en el juicio, lo que no deja de resultar paradójico. Porque su ascenso coincide con el momento en que la transformación ecológica ha dejado de ser un asunto sectorial y periférico y se ha colocado en el centro mismo de la disputa política de nuestro tiempo. Justo cuando los ecologistas hemos comenzado a ganar la batalla cultural y a liderar moral e intelectualmente nuestra coyuntura, y cuando se nos ofrecen oportunidades inéditas para impulsar cambios estructurales que permitan revertir la catástrofe, la deriva colapsista está haciendo perder al ecologismo su instinto de rebelión. Y con él, el ecologismo está renunciando a la idea de futuro.

En este punto, es preciso hacer una aclaración para evitar confusiones. Criticar la pertinencia de la categoría de colapso para pensar nuestro presente no implica restar gravedad a la crisis ecológica y climática. Nuestra situación es dramática, y el desempeño que hemos demostrado para corregirla, nefasto. Recordemos, por ejemplo, que más de la mitad de las emisiones de CO₂ de la historia se han acumulado en la atmósfera después de la Cumbre de Río de Janeiro de 1992. Los motivos para la desesperación son abundantes. Y si bien en algunos de los frentes que han servido de bandera colapsista los peores pronósticos no se han cumplido (pienso en el pánico energético que se produjo alrededor del *peak oil* a principios de los años 2000, pero también en el pánico malthusiano-alimentario de la década de 1970 provocado por la publicación de *The Population Bomb* [La bomba demográfica], del matrimonio Ehrlich⁹), en otros frentes, como el climático, estamos entrando

9. Paul R. Ehrlich y Anne H. Ehrlich: *The Population Bomb*, Ballantine Books, Nueva York, 1968.

en territorios muy peligrosos antes de lo que esperábamos. Y no hace falta remitirse a un mañana aciago. La subida de temperaturas provocada desde el comienzo de la era industrial está teniendo consecuencias desastrosas ya en nuestro presente, aunque su incidencia es aún intermitente y su distribución es todavía desigual. Sencillamente, lo que se discute aquí es que un concepto como colapso, que remite a algo muy concreto pero que se usa, en general, de manera muy vaga, y que va acompañado de toda una serie de connotaciones políticas subliminales muy específicas, sea la mejor manera de pensar los años que vendrán. Unos años que, sin duda, serán convulsos, en parte, por las presiones y las turbulencias provocadas por la extralimitación ecológica.

Una fábrica de hipérboles científicas contraproducentes

En el debate ecologista sobre la cuestión del colapso, se han señalado mucho los efectos desmovilizadores de los discursos colapsistas, algo tan sólidamente demostrado que muchos colapsistas lo reconocen. Y es que la gran mayoría de los estudios sobre comunicación climática concluyen que los mensajes catastrofistas, salvo en los momentos puntuales en que un evento climático extremo y cercano se convierte en hito mediático (cuando se produce un pico de interés ecologista efímero), tienden a generar parálisis,

**El problema
fundamental de la
ideología colapsista
va más allá de
la desmovilización.**

Es analítico

resignación, servidumbre adaptativa y, a la larga, desconexión respecto al problema ecológico¹⁰, en especial si no se acompañan de un horizonte de salida plausible. Por sí solo, esto sería motivo suficiente para dosificar con moderación el tono colapsista en los mensajes del ecologismo.

Pero el problema fundamental de la ideología colapsista va más allá de la desmovilización. Es analítico. El colapsismo genera un conocimiento del mundo inadecuado, que después lastra nuestras posibilidades para transformarlo. Por norma general, funciona como una fábrica de hipérboles contraproducentes. Estas toman forma, en primera instancia, en la recepción de los datos científicos sobre la crisis ecológica por parte de las comunidades activistas y la ciudadanía.

10. Una buena recopilación de estudios puede encontrarse en la tesis doctoral de Francisco Heras: «Representaciones sociales del cambio climático en España: aportes para la comunicación», Universidad Autónoma de Madrid, 2015, disponible en <https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/672097/heras_hernandez_francisco.pdf?sequence=1>.

El caso de Jem Bendell y el movimiento de adaptación profunda es un buen ejemplo de cómo el colapsismo genera una relación hipocondríaca con el conocimiento científico. Su artículo autoeditado, en el que da por perdido el proceso de mitigación climático y anuncia un inminente colapso ecosocial, ha tenido casi medio millón de descargas y ha ejercido una influencia notable en movimientos como Extinction Rebellion. Pero esta popularidad no se corresponde en absoluto con su calidad técnica. En un texto muy bien fundamentado, Thomas Nicholas, Galen Hall y Colleen Schmidt desmontan las falacias de la adaptación profunda de manera bastante irrefutable¹¹. Esencialmente, denuncian que Bendell basa sus pronósticos en una ciencia climática mal interpretada, que lleva a conclusiones sociales defectuosas. De modo más concreto, Bendell se basa en dos errores graves: la exageración de los puntos de inflexión climáticos y la confusión del concepto de no linealidad con irreversibilidad. Nicholas, Hall y Schmidt reflexionan también de modo lúcido sobre las implicaciones políticas de este colapsismo climático y llegan a conclusiones sobre sus efectos que comparto sustancialmente: el colapsismo daña al movimiento climático porque desmotiva, deslegitima, oscurece la capacidad de análisis e ignora los aspectos sociales y políticos cruciales de aquellos procesos que pudiesen equipararse a un colapso, como son los impactos diferenciados y su gestión mediante el incremento de la desigualdad y el uso de la violencia política.

Este caso no es el primero ni será el último del tipo de sesgos y distorsiones científicas que el colapsismo produce tanto en los espacios activistas como en la opinión pública. La escuela colapsista del *peak oil* introdujo en su momento en los espacios de deliberación ecologista, y aún sigue haciéndolo, un flujo de información científica sobre la crisis energética y la disponibilidad de recursos, que si bien es un tema relevante que merece atención, consolidó como lugares comunes ideológicos datos exagerados y malas interpretaciones sobre las relaciones sociedad-energía. Esto ha lastrado muchos años al ecologismo en una burbuja cognitiva impermeable, que le ha impedido calibrar bien las implicaciones de fenómenos ecopolíticos nuevos de primera magnitud, como el *fracking* o la revolución tecnológica de las energías renovables.

El patrón se repite hoy en el modo en que en 2023 estamos afrontando la acumulación de una serie de récords climáticos terribles, desde la temperatura media de la Tierra, que en el verano boreal de este año fue probablemente la más alta de los últimos 100.000 años, hasta la magnitud inaudita de los incendios forestales, pasando por una pérdida sin precedentes de hielo antártico. Por supuesto, la situación es impactante y muchos climatólogos están

11. T. Nicholas, G. Hall y C. Schmidt: «The Faulty Science, Doomism, and Flawed Conclusions of 'Deep Adaptation'» en *Open Democracy*, 14/7/2020.

conmocionados, lo que ha abierto un debate entre los expertos. Algunos achacan esta intensificación de la crisis climática al efecto transitorio del fenómeno cíclico de El Niño combinado con el alto nivel de CO_2 concentrado en nuestra atmósfera. Otros encuentran razones más disruptivas, como el fuerte desequilibrio energético del planeta (que se explica por la acumulación de calor en los océanos) o la reducción de aerosoles (los aerosoles son partículas contaminantes que paradójicamente enfrían el planeta), que conducirían a pensar que el cambio climático va a ir mucho más rápido y será más catastrófico de lo que habíamos previsto. La discusión científica está abierta, es legítima y necesaria, pero en ningún caso justifica adoptar prematuramente las posiciones de un debate en construcción y presentarlas como una evidencia científica sólida. Se trata de un tipo de exageración a la que el colapsismo es propenso y que hoy subyace en los mensajes activistas que, por ejemplo, confunden la posible ralentización de la circulación oceánica del Atlántico con su paralización. O que dan por perdido el Acuerdo de París por una superación puntual de los $1,5^\circ\text{C}$ de aumento de temperatura, cuando el umbral que establece París debe ser medido en un promedio de 30 años.

La realidad ecosocial es suficientemente grave como para exagerarla. Añadir sensacionalismo a nuestros problemas es una pésima táctica de *agitprop*: lejos

**Estas hipérboles
sistemáticas nublan
la mirada fría que, en
palabras de Ernst
Bloch, todo proyecto
transformador
necesita**

de potenciar una respuesta más coherente y veloz (una fantasía que el ecologismo solo puede mantener por una posición naíf respecto al valor político de la revelación de la verdad), lo que hace es inocular esa desesperación que excita las pasiones de exclusión y acaparamiento en las que los negacionistas, tanto climáticos como de la igualdad humana, saben prosperar. Además, estas hipérboles sistemáticas nublan la mirada fría que, en palabras de Ernst Bloch, todo proyecto transformador necesita para saber leer las oportunidades de intervención que van abriéndose en la sucesión de las coyunturas.

Las alucinaciones sociopolíticas del colapsismo

La segunda instancia del error analítico del colapsismo se vincula al modo en que produce un paquete de alucinaciones especulativas sobre lo que cabe esperar del curso de los acontecimientos sociopolíticos durante los próximos años. Sobre la base de una serie de compromisos teóricos y metodológicos cuanto menos controvertidos, a cuya crítica he dedicado una parte del libro *Contra el mito del colapso ecológico* (confusión

epistemológica entre dinámicas naturales y sociales, reduccionismo, mecanicismo, determinismo, abuso holístico de la noción de sistema, una filosofía de la historia teleológica, una incompreensión de la autonomía relativa de lo político), el colapsismo desorienta de manera grave la inteligencia política del ecologismo transformador. Expongo tres expresiones de este delirio recurrente.

En primer lugar, fomenta una relación con la tecnología enormemente problemática en la medida en que considera que el sistema tecnológico contemporáneo es materialmente inviable y nos encontramos al borde de su retroceso involutivo. Esto introduce grave puntos ciegos sistemáticos en el análisis. Además de dejar en evidencia la incomparecencia intelectual del pensamiento ecologista ante fenómenos emergentes tan desafiantes como la inteligencia artificial, en un plano de mayor importancia política ha contribuido a arrojar una sombra de sospecha técnica sobre las energías renovables y las posibilidades de una electrificación intensa del sistema productivo. Todo ello, en un contexto en el que la implantación masiva de energías renovables es nuestra única opción climática razonable, si bien su ejecución bajo las lógicas capitalistas está generando fuertes fricciones y conflictividad socioambiental legítima en muchos territorios. Así, el discurso tecnófobo injustificado del colapsismo, que en este tema se alinea sorprendentemente bien con los discursos de la industria fósil, está contribuyendo a desviar el foco de lo que debería ser nuestra prioridad política: la reforma del sistema eléctrico, fiscal y de relaciones de propiedad, así como las políticas industriales necesarias para que las energías renovables se desplieguen de un modo informado, cooperativo, justo y redistribuyendo riqueza en los territorios que las acogen.

En segundo lugar, el colapsismo contribuye a desplegar una lectura simplificada y políticamente inútil de los procesos económicos realmente existentes. Yo, que participé durante 15 años del espacio intelectual colapsista, me crié políticamente asumiendo como un dogma que «la crisis de 2008 no iba a acabar jamás». Hacer política desde ese tipo de equívocos solo puede conducir al error. Aquí el ecologismo colapsista reproduce, en los códigos del siglo XXI, la misma subestimación sistemática de la resiliencia, la modularidad y la capacidad de mutación e innovación social del capitalismo que el marxismo más vulgar demostró en el siglo XX. Se trata de un fallo promovido por una notable pereza empírica y un alejamiento del estudio de los hechos concretos sustentado en ciertas seguridades teóricas excesivas. Esta disfunción analítica llevó al movimiento socialista a encerrarse en una serie de callejones sin salida que le hicieron perder el pulso de la historia y le jugaron una buena cantidad de malas pasadas políticas. Conviene que el ecologismo evite este camino y, como afirmó en

un tuit Xan López con humor¹², que centre sus esfuerzos mucho más en leer con atención la prensa financiera que en aplicar a cualquier proceso del mundo un esquema abstracto sobre una supuesta caída de la tasa de retorno energético que siempre acaba en el colapso.

Finalmente, de todas estas alucinaciones especulativas, la más peligrosa es la creencia en que el poder político moderno, encarnado en el Estado nacional, va a sufrir un proceso de descomposición y fragmentación generalizado provocado por el impacto de variables ecológicas, como la mengua de los flujos petrolíferos, y que esto va a afectar incluso a aquellas geografías donde la institución estatal es más robusta. Como veremos en la siguiente sección, para una parte de los discursos colapsistas esta proyección abre además una ventana de oportunidad para el éxito de intervenciones centradas en el refuerzo de lo comunitario y lo local frente al derrumbe de las instituciones complejas. Esta fantasía resulta especialmente peligrosa porque sitúa al ecologismo en una posición de incomparabilidad por defecto frente a la disputa por el poder político estatal. Y lo hace no solo en el momento en que los gobiernos ecológicamente transformadores son más necesarios, pues nos encontramos en la década decisiva para frenar el desastre climático en curso, sino en una coyuntura en la que, en paralelo, una extrema derecha mucho más fuerte que el ecologismo ha lanzado una ofensiva coordinada y sistemática que busca desmantelar conquistas históricas como la democracia o los derechos humanos.

El error que aquí se contiene es que, si fallamos en dar un giro transformador a la crisis ecológica, más que colapsar lo que vamos a conocer durante mucho tiempo es un proceso caracterizado por una degradación de las condiciones materiales de vida de las grandes mayorías, un incremento de la desigualdad gestionada por formas de *apartheid* ecológico y un aumento tanto del autoritarismo político interior como de las pulsiones bélicas y militaristas en el

Nuestra época está mucho más preñada de ecofascismo que de colapso

exterior. Y eso no puede entenderse como un colapso en ningún uso riguroso el término. Si se quiere, y por emplear una categoría que ha sido usada de un modo demasiado promiscuo pero que es intuitiva y pegadiza, nuestra época está mucho más preñada de ecofascismo que de colapso. Antes que una descomposición del poder político provocada por un desastre ecológico que despejará el camino a la autogestión popular, asis-

tiremos probablemente a una violenta reconfiguración del poder político, de carácter antidemocrático, en pos de una salida a las tensiones ecológicas por

12. X. López: «¡Leed la prensa de los amos para entender el mundo de los amos!» en x, 29/1/2022, disponible en <x.com/xanlpz/status/1487382803008442369?t=vsf8qLUe1bBctNk6eLLlWA&cs=03>.

la vía de intensificar el acaparamiento de recursos, la exclusión y, en los peores escenarios, la anulación masiva del carácter inalienable de la dignidad humana que siempre precede al genocidio. El tipo de respuesta que requiere una u otra amenaza es de naturaleza sustancialmente distinta. La primera permite imaginar rendimientos emancipadores desentendiéndonos del Estado para construir formas preventivas de resiliencia local. La segunda convierte la disputa por el Estado y su empleo en el nudo gordiano del proyecto ecologista.

Romper el bucle antipolítico del colapsismo

Para terminar de calibrar el riesgo que las alucinaciones especulativas del colapsismo introducen en la práctica del ecologismo transformador, es preciso comprender el refuerzo perverso que estas producen en el contexto histórico profundamente antipolítico que el neoliberalismo ha provocado. Y que toma forma en dos tendencias sociológicas fuertes de nuestro tiempo: por un lado, el hecho de que segmentos mayoritarios de la ciudadanía son propensos a pensar cualquier cambio posible en términos de decisiones y méritos estrictamente individuales; por otro, una renuncia, consciente o inconsciente, de los movimientos políticos organizados a disputar el Estado, que ha derivado en una subestimación sistemática de la importancia del aparato estatal en la dirección de nuestras trayectorias sociales.

Respecto al primer rasgo, antipolítico, de nuestra época, en su etnografía sobre el fenómeno colapsista en Estados Unidos, Mathew Schneider-Mayerson constata que en el mundo del *peak oil* estadounidense tres de cada cuatro miembros del movimiento empezaron a hacer despensas de supervivencia, uno de cada cuatro decidió cambiarse de casa para prepararse ante el colapso, pero solo uno de cada cuatro participó en algún conato de organización colectiva¹³. Y el grueso de esta minoría activa nunca pasó de la primera reunión. Este desplazamiento despolitizador también pudo verificarlo Schneider-Mayerson en cómo posiciones liberales o de izquierda, mayoritarias en los momentos iniciales del movimiento, fueron evolucionando, con el paso de los años, a posiciones escépticas y antipolíticas, y también en críticas muy parecidas a las de la extrema derecha sobre el problema del *big government*. Aunque es indudable que la realidad estadounidense es particular, es fácil deducir que, si el efecto de la ideología colapsista sobre sus expresiones organizadas ha sido este, sus efectos sobre la ciudadanía desmovilizada no pueden ser muy distintos.

13. M. Schneider-Mayerson: *Peak Oil: Apocalyptic Environmentalism and Libertarian Political Culture*, The University of Chicago Press, Chicago, 2015.

Respecto del segundo rasgo, es importante entender que el colapsismo es una deriva evolutiva del pensamiento ecologista no solo en lo que respecta a una agudización comprensible del alarmismo que la crisis ecológica induce, sino también en lo que el ecologismo tiene de proyecto social que busca una intensa descentralización de las relaciones económicas y sociales. En cierto sentido, el discurso del colapso llueve sobre mojado. El ecologismo moderno es un hijo del espíritu de Mayo del 68. De aquel *momentum* fundacional heredó una profunda desconfianza hacia las grandes estructuras burocráticas propias de la institucionalidad política contemporánea, así como un programa fuerte de descentralización, ejemplificado en la idea de sociedad biorregional. En ella se sintetiza la demanda tradicional anarquista de que una democracia plena y virtuosa tiene que darse en escalas compatibles con la capacidad de intervención directa del individuo y con la necesidad material de un reajuste del sistema productivo a la realidad ecológica local para volverlo sostenible.

**Si algo necesita
el ecologismo del
siglo XXI es una
teoría del Estado**

Esta aleación ideológica encontró un suelo fértil en el que prosperar tras el derrumbe del socialismo real y la comprensible pero limitada reorientación de la energía emancipadora hacia posiciones de inspiración anarquista o autonomista, que hallaron en el zapatismo su icono de referencia, y en la frase «cambiar el mundo sin tomar el poder», su eslogan de época. Es una apuesta política que ya hace años ha demostrado límites sustanciales que imponen una revisión crítica (si algo necesita el ecologismo del siglo XXI es una teoría del Estado). Sin embargo, el colapsismo ecologista está renovando esta vía problemática bajo una suerte de anarquismo termodinámico por el cual el rechazo al Estado ya no se sustenta solo en una crítica a sus efectos antidemocráticos, sino también en su incapacidad operativa en un contexto de supuesta restricción energética.

Este anarquismo termodinámico, que una parte significativa del ecologismo colapsista asume, puede manifestarse en posiciones fuertes o débiles. Las primeras, más minoritarias y coherentes, trabajan dando por desahuciado al Estado y la vida social moderna. Promueven, en consecuencia, una suerte de éxodo sistémico en forma de nuevos ruralismos comunales, ingenuos en su vocación ecoautárquica y quiméricos en sus ensoñaciones de autodefensa. Las posiciones débiles, menos coherentes pero más lúcidas y más extendidas en el campo del ecologismo, no cometen el error de decretar la muerte súbita del Estado. Pero en sus prácticas políticas realmente existentes actúan como si lo asumieran de facto, presentando un punto ciego permanente respecto a la importancia de las políticas públicas y la necesidad de dedicar esfuerzos sostenidos a aquello que las hacen posibles (los partidos políticos, la disputa

electoral y los ciclos de gobierno). Esto arrastra a estos espacios, en el mejor de los casos, a dedicar lo más valioso de su energía activista y de sus cuadros políticos a la construcción de contrapoderes autónomos y locales (económicos, políticos, culturales, mediáticos), que sin bien son bellos y necesarios, en condiciones sociales neoliberales resultan intrínsecamente frágiles. Y más pronto que tarde se topan con un techo de cristal que impide dar saltos de escala transformadores, entrampando a los movimientos en una tarea que, sin una complementariedad virtuosa del Estado, se torna algo parecido a la maldición de Sísifo.

Ello no significa que las tareas que los movimientos sociales ecologistas asumen no sean imprescindibles. Lo son. Necesitamos movimientos ecologistas fuertes, autónomos, con agendas propias y vocación de molestar al poder en ámbitos tan distintos como la sensibilización climática, la defensa territorial, la conflictividad socioambiental, la economía cooperativa o un nuevo sindicalismo verde. Sin embargo, estos movimientos deben a su vez articularse en un bloque histórico más amplio que pasa, irremediablemente, por la dirección del Estado.

En las próximas décadas, que serán muy convulsas y al mismo tiempo determinantes para la situación climática de todo el siglo, necesitamos herramientas electoralmente competitivas que puedan llevar al gobierno a proyectos ecologistas transformadores, con un programa climático ambicioso, un horizonte económico de poscrecimiento¹⁴ y una orientación socialista y democrática de su proyecto de país. Y desde ahí ejercer políticas públicas competentes que vuelvan la vida más segura pese a las incertidumbres y los riesgos climáticos en alza, promuevan una rápida descarbonización con justicia social y territorial, impulsen, en palabras de André Gorz, reformas revolucionarias viables, que vayan sentando las bases de un modelo de prosperidad realmente compatible con los límites planetarios, y por último, pero no menos importante, enfoquen la fuerza coercitiva legítima del Estado en desarmar las resistencias de los intereses fosilistas.

Por supuesto, nada de esto está asegurado. Al contrario: hasta las mismas precondiciones institucionales para que esto sea posible están hoy amenazadas, siendo la batalla por la democracia la primera de todas las que estaremos obligados a librar como suelo de mínimos que nos permita aspirar no solo a no perder, sino también a ganar.

14. Por poscrecimiento se entiende aquí un marco de orientación económica que busca traducir la idea genérica del decrecimiento a un programa de acción políticamente viable en democracias pluralistas, sin supeditar la necesaria reducción de la esfera material de la economía a una gran ruptura sistémica que no parece plausible. Ver E. Santiago y Héctor Tejero: «Un enfoque distinto en el debate del decrecimiento» en *El País*, 12/10/2022.

La ideología colapsista obtura la posibilidad de que el ecologismo imagine siquiera la posibilidad de ser gobierno o influir en él. También oscurece la reflexión anticipada que en el ecologismo deberíamos realizar sobre las consecuencias dramáticas de fallar en esta tarea. Y esto va mucho más allá del rechazo electoral evidente que un discurso colapsista provocaría en la población. Cuando el axioma es negar o reducir el margen de maniobra de la política en los acontecimientos que vienen (y esa es la esencia del colapsismo), lo que se ayuda a instalar, voluntaria o involuntariamente, es desafección, cinismo, desesperanza, un sustrato afectivo que siempre favorece a las elites oligárquicas y a los enemigos de las clases populares.

En menos de un año enfrentaremos dos elecciones decisivas que son auténticos plebiscitos climáticos, dos elecciones que amenazan con desmontar lo poco que hemos logrado avanzar en materia de transición ecológica justa: las elecciones al Parlamento Europeo, donde una alianza entre derecha y extrema derecha puede revertir los principios del insuficiente Pacto Verde Europeo, y las elecciones de EEUU, que podrían llevar al gobierno más poderoso del mundo, de nuevo, a un negacionista climático como Donald Trump. Es una obligación que el ecologismo transformador afronte estas citas a la ofensiva. Aunque la situación climática es crítica, al mismo tiempo el ecologismo nunca ha estado tan maduro para protagonizar una Gran Transformación, en sentido polanyiano, que haga de la transición ecológica justa el hilo conductor del siglo. Las piezas están encima de la mesa: desde los espectaculares avances técnicos y económicos de las energías renovables a la masividad de la conciencia del problema climático, pasando por mutaciones culturales del deseo muy interesantes en campos como la alimentación o el transporte, experiencias urbanísticas que permiten visualizar un modelo de vida no solo más sostenible, sino también mejor, o el imprescindible retorno al centro de la acción económica de ideas que el neoliberalismo estigmatizó, como la planificación, la regulación, la política industrial o la fiscalidad progresiva. Quizá, aunque pongamos toda nuestra voluntad y toda nuestra inteligencia, fallemos a la hora de armar este puzle, porque la política nunca ofrece garantías. Pero lo que las generaciones futuras no deberían perdonarnos es que desistamos prematuramente de esta tarea por ceder a una mitología confusa y alucinada que ha convertido el colapso ecosocial en un hecho consumado. ☐

Make the world great again?

Las retrotopías y el mito del «salvador blanco»

Ana-Clara Rey Segovia

Durante las dos primeras décadas del siglo XXI, la distopía ha acabado constituyéndose en una apuesta segura para la industria del entretenimiento. Buena parte de las distopías contemporáneas acaban apostando por una superación que se concreta en una refundación civilizatoria que, en último término, supone retomar el camino del progreso para llevarlo a buen término. En este camino, la figura del «salvador blanco» ocupa un papel central y define los pilares ideológicos sobre los que se deberá asentar el «nuevo» mundo.

Introducción

Durante las dos primeras décadas del siglo XXI, la distopía ha acabado constituyéndose en una apuesta segura para la industria del entretenimiento. Desde que este género literario diera el salto definitivo a la pequeña y gran pantalla, el número de filmes, series televisivas o videojuegos no ha parado de crecer, con un enorme salto cuantitativo a partir del éxito de la saga *Los juegos del hambre*, publicada en 2008, el mismo año del estallido de la crisis económica

Ana-Clara Rey Segovia: es doctora en Comunicación e Interculturalidad por la Universitat de València (UVEG). Forma parte del proyecto de investigación «Utopías trasatlánticas: imaginarios alternativos entre España y América», PID2021-123465NB-I00 del Plan Estatal de Investigación Científica, Técnica y de Innovación del Gobierno de España para el periodo 2022-2025, y del grupo de investigación Celsius 233 de la Universidad a Distancia de Madrid.

Palabras claves: distopía, refundación civilizatoria, retrotopía, salvador blanco.

que impactó sobre el mundo occidental. En esto, el taquillazo que supuso su adaptación cinematográfica, estrenada cuatro años más tarde, dio el puntapié inicial a una nueva ofensiva distópica en el panorama *mainstream*: de tan solo dos títulos listados bajo esta categoría durante 2007 en catálogos como el de Filmaffinity, llegamos a más de 40 estrenos solo durante 2023. La actual «moda distópica» a la que hacen alusión autores como Francisco Martorell parece estar fuera de toda discusión¹.

Sin intención de ser exhaustivos, podemos decir que la distopía se ha dedicado, tradicionalmente, a establecer juicios acerca de las consecuencias no previstas de los «experimentos» (políticos, científicos, económicos, sociales) llevados a cabo por el ser humano en nombre del «progreso». De alguna manera, las distopías han sido las encargadas de sacar a relucir las tensiones y contradicciones que lo rodean. No obstante, como se ha señalado en multitud de ocasiones, esto no necesariamente implica una enmienda a la totalidad de la noción de progreso. Por el contrario, si examinamos con algo más de atención las propuestas distópicas del panorama *mainstream*, se hace evidente que, lejos de impugnarlo, estas acaban optando por tres caminos: la resignación «cínica», el escape (como salida generalmente individual) o la refundación civilizatoria. En los dos primeros casos, el espíritu antiutópico de las primeras distopías parece mantenerse intacto. En el tercero, sin embargo, la realidad distópica es, finalmente, superada. Pero ¿de qué manera? ¿Cuáles son los pilares sobre los que se propone esta superación?

Un punto de partida: renacer de las cenizas

Lejos de la futurista Los Ángeles de *Blade Runner* (1982), de Ridley Scott, la mayor parte de los paisajes distópicos de nuestro siglo nos presentan un espacio ruinoso y decadente, similar a aquel pintado por Harry Harrison en su novela *¡Hagan sitio!, ¡hagan sitio!* (1966). La superpoblación, la sobreexplotación de los recursos naturales, la polución, las montañas de basura, la destrucción, la pauperización y el aumento de las desigualdades sociales pueblan las imágenes de distopías como *Wall-E* (Andrew Stanton, 2008), *Niños del hombre* (Alfonso Cuarón, 2006), *Elysium* (Neill Blomkamp, 2013), *Divergente* (Neil Burger, 2014), *Maze Runner. Las pruebas* (Wes Ball, 2015), *Ready Player One* (Steven Spielberg, 2018) o, incluso, los de la secuela del filme de Scott (*Blade Runner 2049*, 2017), en el que las afueras de Los Ángeles han quedado reducidas a una enorme escombrera.

1. F. Martorell: *Contra la distopía. La cara B de un género de masas*, La Caja Books, Valencia, 2021.

Estos escenarios nos presentan la imagen de la ruina en su forma más palmaria, en tanto restos de un pasado que se erige como advertencia acerca de la posible decadencia civilizatoria de Occidente debido al avance imparable del progreso. Pero ¿qué se esconde realmente detrás de esta imagen?

Partiendo del análisis de los imaginarios en torno de la ruina, el filólogo Andreas Huyssen sugiere que, desde la primera modernidad, estos se proponen como una forma de legitimación de los pilares ideológicos sobre los que se funda el Estado-nación². En una línea

Estos escenarios nos presentan la imagen de la ruina en su forma más palmaria

similar se expresa también Russel Berman cuando alude a la imagen de la ruina moderna como encarnación de la fe en el futuro y, por tanto, también en el progreso, que solo podría erigirse sobre la demolición de los pilares que sostenían el Antiguo Régimen³. Según Berman, la ruina en tanto escombros del pasado se convertiría así en condición necesaria para la fundación de lo nuevo (la democracia liberal), lo que convierte la devastación en requisito indispensable para el avance civilizatorio. No obstante, el autor aclara que estos escombros funcionan, al mismo tiempo, como recordatorio de lo perdido o lo «destruido» en el proceso⁴. Dicho en pocas palabras, los restos del pasado nos obligan a dirigir la mirada a él para cuestionarnos, devolviéndonos, con ello, la memoria sobre él.

Como observaremos a continuación, este doble juego (olvido/memoria; abolición/fundación) puede fácilmente encontrarse, también, en las ruinas distópicas contemporáneas. El caso más claro lo encontramos en *Wall-E*. En este filme, el pequeño robot protagonista se muestra completamente obsesionado por conservar y catalogar todas las «reliquias» que rescata de entre el gran basural en el que ha acabado convertido el planeta gracias al consumismo desenfrenado.

Estos objetos, completamente reificados, aluden constantemente a una «edad dorada» capitalista que se encarna de manera idealizada en las imágenes de una cinta vhs que Wall-E reproduce de forma obsesiva: las del musical *Hello Dolly!* (Gene Kelly, 1969), filme ambientado en la época de esplendor del «sueño estadounidense». La recuperación de un modo de vida abandonado se plantea, así, como *leitmotiv* de la obra, que culmina con unos títulos de crédito que recrean la historia de la civilización humana hasta la Revolución Industrial como base de su propuesta de refundación.

2. A. Huyssen: «Authentic Ruins: Products of Modernity» en Julia Hell y Andreas Schönle (eds.): *Ruins of Modernity*, Duke UP, Durham, 2010, pp. 20-21.

3. R. Berman: «Democratic Destruction: Ruins and Emancipation in the American Tradition» en J. Hell y A. Schönle (eds.): ob. cit., p. 104.

4. Ibíd, p. 105.

No es el único ejemplo. El paisaje de la pauperizada y superpoblada Ohio de 2045 en *Ready Player One* se mezcla con aquel del OASIS, la utópica realidad virtual en la que los maltrechos habitantes se refugian cada día para evadirse de su ruinoso presente. En el OASIS, los objetos del pasado sirven, otra vez, como recordatorios de una grandiosidad perdida que, en este caso, tira de nostalgia ochentera. A medida que la trama avanza, el protagonista irá topándose de manera constante con una serie de objetos e imágenes que simbolizan aquello digno de rescatar del pasado: desde la máquina del tiempo DeLorean de *Volver al futuro* hasta el hotel Overlook de *El resplandor*, pasando por la pista de baile de *Fiebre de sábado por la noche* y por videojuegos como el *Asteroids* o el *Duke Nukem*, todo ello acompañado por los más famosos *hits* musicales de los años 80. Todas estas referencias fantasean con un modelo del pasado que retorna ante nosotros de forma excesiva y espectacular, como imágenes de una «grandiosidad» perdida, símbolos de una época de desmesura y «libertad» asociada al consumo. Los «felices» años 80, los del auge del capitalismo neoliberal, se convierten, así, en imagen de una añoranza puramente efectista, que oculta los vínculos que la conectan con la deriva distópica.

Esta idealización de un pasado aparentemente esplendoroso se repite, también, en el caso de *Blade Runner 2049*. En el momento en que el protagonista de la secuela, el agente K, consigue hallar al ya veterano Deckard, ambos se enzarzarán en una pelea que tendrá lugar en el restaurante de un viejo casino ubicado en la abandonada ciudad de Las Vegas. Esta lucha cuerpo a cuerpo estará acompañada por una proyección intermitente de hologramas en los que se nos presentan, entre otras, las figuras de Marilyn Monroe y Elvis Presley en pleno espectáculo.

Los parpadeantes hologramas, única luz en medio de la oscuridad, nos remiten al tropo de la ruina como pulsión epistemofílica que conduce necesariamente a la pregunta sobre los orígenes. Más allá del evidente vínculo entre esta pregunta y el enigma en torno del personaje de K –atormentado por las dudas sobre su propio relato vital–, lo que ahora nos interesa es lo que esta pulsión supone en tanto búsqueda de alguna clase de referente desde el cual construir un posible relato sobre el pasado, el presente y el futuro.

En este sentido, cabe recordar que, según Berman, «[e]l reconocimiento de la ruina no solo implica la constatación de la degradación, sino que también exige un examen de las causas»⁵. Si bien en *Blade Runner 2049* esta noción de las causas aparece ligada a una cuestión individual, resulta al menos llamativo que la trama acabe vinculando la exploración del protagonista con uno de los periodos de mayor esplendor del capitalismo estadounidense, ubicado, ahora,

5. R. Berman: ob. cit., p. 105.



en los años de posguerra. Así, el enfoque de lo perdido se presenta como añoranza de lo «verdadero», entendido como la exploración de un pasado en el que la realidad se explicaba de manera más «simple» que en la actualidad (como sugerirá el propio Deckard un par de escenas más tarde). Aun cuando el filme de Denis Villeneuve no alude explícitamente al pasado colectivo, esta recuperación nostálgica nos remite igualmente al rescate de una cierta «esencia», motivado, en este caso, por la sensación de desconcierto, desamparo y confusión. En definitiva, la ruina distópica nos remite a la imagen de un pasado en el que se hallan las necesarias respuestas. Esto no solo sucede en los tres casos comentados, sino también en *Elysium*, *Maze Runner* o *Niños del hombre*, cuyos protagonistas se sumergirán en los bajos fondos de sus ciudades a fin de encontrar respuestas en medio de los restos del naufragio social.

Así, mientras, por un lado, las ruinas distópicas plantean una denuncia del paso demoledor del progreso, al mismo tiempo parecen suponer la (única) condición de posibilidad para «volver a empezar». Un «volver a empezar» que, en la mayoría de los casos, se traduce en una propuesta de superación de la distopía y la correspondiente refundación civilizatoria, acaba vinculado así a un resurgimiento acrítico de la historia que, en último término, trae consigo la necesaria restitución ideológica. En esto, la noción de «retrotopía» propuesta por Zygmunt Bauman explica, en parte, la superación distópica propuesta en la resolución de los filmes en tanto, como apuntaba este sociólogo, el abandono de cualquier aspiración utópica nos obliga a recurrir nostálgicamente al pasado, en búsqueda de «las grandes ideas enterradas (¿prematuramente?)» en él⁶.

Así, aun cuando estas «miradas hacia atrás» demostrarían una preocupación honesta por superar los actuales escenarios de crisis, las propuestas acarrearían una paradoja fundamental: incluso si pudieran servir para denunciar las posibles derivas de nuestro presente, la búsqueda de soluciones en un pasado «idealizado» acabaría traducándose en «intentos conscientes de *iteración* (más que de *reiteración*) del *statu quo*»⁷.

Redención, restitución y refundación: el «salvador blanco» como propuesta retrotópica

Los escenarios arruinados presentes en estas distopías nos remiten también a una «decadencia» en la que el imaginario occidental –o, más concretamente, estadounidense– reproduce constantemente los estereotipos sobre el Sur

6. *Ibíd.*, p. 126.

7. Z. Bauman: *Retrotopía*, Paidós, Barcelona, 2017, p. 18.

global. Los inhospitalarios y miserables paisajes, las viviendas apelotonadas o derruidas, los arruinados y desaliñados habitantes aluden así a una eventual «tercermundización» producida a escala global. Hecho que, sumado al estereotipo de los países del Sur como territorios de desgobierno y de corrupción, sirve para advertir acerca de cómo las «malas decisiones» políticas pueden acabar conduciendo a un «retroceso» social, económico y político en el mundo «civilizado».

Lo dicho puede observarse de forma muy clara en el caso de *Elysium*, cuyo paisaje nos retrotrae a la imagen de los *slums* sudafricanos. Escenarios similares se repiten en otras distopías hollywoodenses: lo vemos en los poblados «extramuros» de *Downsizing* (Alexander Payne, 2017), en las superpobladas barriadas de *Ready Player One*, en las atestadas calles de «La última ciudad» de *Maze Runner* así como, también, en los talleres clandestinos de *Blade Runner 2049*.

En estos escenarios pauperizados solo sobreviven aquellos más «aptos»; aptitud que, en el caso de nuestros personajes, se medirá en su capacidad de adaptación al entorno, asociada generalmente a su fortaleza (física y mental), su coraje, su disciplina, su honor y/o su persistencia. Estos, entre otros, serán los requisitos que convertirán a los protagonistas en «líderes» dentro de sus respectivas realidades. Líderes que, exceptuando el caso de *Los juegos del hambre* y *Divergente*, se encarnan en personajes masculinos y, siempre, blancos. Así, a la señalada oposición entre destrucción/reconstrucción deberemos sumarle el surgimiento de estos liderazgos que, pese a emerger «desde abajo», reproducen la clásica imagen del salvador blanco y perpetúan con ello una visión neocolonialista en la que la figura del héroe estadounidense, en su magnanimidad, asume la responsabilidad de rescatar de la barbarie a los «buenos salvajes».

Si bien el tropo del «salvador blanco» no es exclusivo de las propuestas distópicas, lo visto hasta el momento nos obliga a explorarlo de forma algo más detallada. Para ello, resulta necesario realizar algunas consideraciones previas respecto a la noción de «blanquitud» entendida como una categoría culturalmente construida⁸ cuyas raíces, según el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría, se remontan a la modernidad capitalista occidental.

Partiendo de las reflexiones planteadas por Max Weber, Echeverría reconoce el racismo como rasgo constitutivo de la modernidad capitalista; un racismo que, según él, «exige la presencia de una *blanquitud* de orden ético o civilizatorio

**En estos escenarios
pauperizados solo
sobreviven aquellos
más «aptos»**

8. Richard Dyer: «White» en *Screen* vol. 29 N° 4, otoño de 1988, p. 44.

como condición de la humanidad moderna»⁹. El filósofo plantea la instauración de una suerte de «grado cero» de la identidad concreta del ser humano moderno» que vincula a la ética protestante identificada por Weber como la condición de posibilidad del «espíritu capitalista», base de «un nuevo tipo de ser humano requerido para el mejor funcionamiento» del sistema.

Echeverría señala que esta construcción identitaria no puede concebirse al margen de la necesidad de instituir una identidad nacional, surgida de las lógicas capitalistas modernas en tanto se erige como condición de posibilidad para la «realización del proyecto histórico estatal de alguna empresa compartida de acumulación de capital»¹⁰. En consecuencia, la identidad del ser humano moderno estaría fuertemente vinculada a la constitución del *ethos* capitalista surgido, según Weber, a partir de la ética protestante presente en las poblaciones blancas del noroeste europeo¹¹.

En resumen, para Echeverría la «blanquitud» se consolidaría, pues, sobre «la base de la apariencia étnica» de estas poblaciones, esto es, «sobre el trasfondo de una *blancura* racial-cultural». En esto, Echeverría matiza que la identidad capitalista moderna no debe ser entendida como un rasgo exclusivo de las poblaciones blancas europeas: por el contrario, la «blanquitud» a la que hace referencia debe abordarse como una suerte de cualidad necesaria para la fundación «de la vida económica moderna» (esto es, capitalista-puritana) que se difundiría por medio de la expansión colonial.

En este sentido, conviene resaltar que, para Echeverría, la modernidad hoy dominante se identifica con su forma «americana» (esto es, estadounidense)¹². Esta «modernidad americana» consistiría en la radicalización del *progresismo* que había caracterizado la modernidad desde sus orígenes, como una suerte de culminación o *conquista* «del grado más alto de subsunción de la lógica ‘natural’ o lógica del valor de uso de la vida social moderna a la lógica capitalista». Para el filósofo ecuatoriano, el triunfo de esta modernidad americana supondría la «demostración de la superioridad del *American way of life*», en el que las industrias culturales capitalistas norteamericanas tendrían mucho que ver¹³. Así, siguiendo la propuesta del autor, la diversidad y vastedad de esta industria colaboraría a invadir «la experiencia humana singular y colectiva del ser humano contemporáneo», en un proceso que el autor entiende como de «imposición civilizatoria».

9. B. Echeverría: *Modernidad y blanquitud*, Era, Ciudad de México, 2010, p. 58.

10. *Ibid.*, p. 59.

11. *Ibid.*, p. 60.

12. B. Echeverría: *Crítica de la modernidad capitalista*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2011, p. 266.

13. *Ibid.*, pp. 275-276.

El sociólogo estadounidense Matthew W. Hughey se expresa en un sentido similar. Para él, a partir de los años de la Gran Depresión, Hollywood se convirtió en una herramienta fundamental a la hora de difundir el patriotismo estadounidense y los valores morales protestantes y se configuró como uno de los principales medio para la reproducción ideológica¹⁴. Desde el *western* hasta el cine anticomunista de la era McCarthy, señala Hughey, la misión del hombre blanco norteamericano pasaba por «salvar y civilizar» a los otros a través de la fuerza y la coerción. Este tropo viviría una transformación en la década de 1980, durante la cual se lo intentaría «reparar» a través de la representación de protagonistas blancos que, ahora, sacrificaban su vida para salvar a los pobres y desvalidos, cuestión que – pese a las buenas intenciones – no conseguiría, como es evidente, superar el paternalismo de épocas anteriores.

Considerando todo esto, el análisis del tropo del «salvador blanco» en los filmes distópicos supone un asunto ineludible a la hora de abordar su propuesta refundacional, en tanto esta se presenta fuertemente vinculada al mito etiológico occidental. En este sentido, no resulta demasiado aventurado adelantar que, asumiendo la blanquitud como un rasgo constitutivo de la modernidad capitalista, la fuerte presencia de estos salvadores blancos en los filmes serviría para reforzar la propuesta retrotópica de estos, que implicaría la culminación de una apuesta por la recuperación del *ethos* moderno, liberal-capitalista.

Atendiendo a las tramas de los filmes, podemos ver fácilmente cómo el periplo de sus protagonistas se plantea siempre como un camino esencialmente individual en el que estos suelen rechazar –o, al menos, *sospechar de*– cualquier iniciativa organizada de resistencia o lucha contra el «régimen». En este camino, los héroes en cuestión rechazarán, en prácticamente todos los casos, cualquier aspiración de poder sacando a relucir tanto su abnegación como su entrega sacrificada y esforzada por los demás, cualidades que los acabarán convirtiendo en legítimos y respetados líderes ante sus grupos.

Como el héroe clásico, el héroe distópico se constituye, así, como un ser «extraordinario» –no en el sentido de un superhéroe o un semidiós, aunque sí en el de una persona con virtudes «sobresalientes» respecto al resto–, al tiempo que, como el héroe del cristianismo medieval, encarnará en sí la fe y la esperanza en un mundo mejor¹⁵. En cualquier

Como el héroe clásico, el héroe distópico se constituye, así, como un ser «extraordinario»

14. M. Hughey: «Racializing Redemption, Reproducing Racism: The Odyssey of Magical Negroes and White Savior» en *Sociology Compass* vol. 6 Nº 9, 2012, pp. 760-761.

15. Guillermo Gómez-Ferrer y Catalina Martín: «La representación del mito de la individualidad a través del cine *mainstream* contemporáneo» en Alfredo Esteve Martín (coord.): *Estudios filosóficos y culturales sobre la mitología en el cine*, Dykinson, Madrid, 2020, p. 115.

**El héroe distópico
será un gran
defensor de la
autodeterminación,
la independencia y
(sobre todo) de la
autosuficiencia**

caso, y en consonancia con la secularización de los relatos posmodernos, estos héroes no habrán sido nunca engendrados por (ni se consagrarán nunca a) ningún dios. Por el contrario, el héroe distópico será un gran defensor de la autodeterminación, la independencia y (sobre todo) de la autosuficiencia. Todo esto al tiempo que, como buen «héroe posmoderno», buscará constantemente su autoafirmación, el «ser-él-mismo» en una realidad que se rebela constantemente contra él¹⁶. En resumen, el héroe de las distopías convencionales contemporáneas se presenta como un individuo autónomo, cuyas ansias de autodeterminación individual lo dotan de una capacidad (aparentemente) innata para «hacer lo correcto».

Las coincidencias entre lo dicho y lo que el periodista británico Anatol Lieven ha llamado el «*American creed*» (el credo estadounidense) no son baladías. Según Lieven, este credo reúne «el conjunto de grandes creencias y principios democráticos, jurídicos e individualistas en los que se fundan el Estado y la Constitución estadounidenses»¹⁷. Así, para este autor, el *American creed* debe entenderse en el sentido de una ideología constitutiva del nacionalismo estadounidense, mediante la cual el país del Norte se presenta ante el mundo como modelo excepcional de una modernidad «exitosa»¹⁸. Modernidad que combina la férrea defensa del individualismo y el *laissez faire* (base fundamental de su modelo liberal-capitalista) con la autoatribución del rol de «salvador del mundo»¹⁹, arraigada en doctrinas como la del destino manifiesto —de base profundamente judeocristiana— o, más tarde, la Doctrina Monroe.

Teniendo en cuenta lo mencionado anteriormente acerca de la relación entre blanquitud y modernidad capitalista, además del ya señalado afán retrotópico de los filmes, no parece casual que, en momentos de crisis como el actual, estos recuperen esta blanquitud en su sentido más obvio y manifiesto, esto es, en el de la «blancura» étnica/racial. Bolívar Echeverría reflexiona en esta misma línea acerca de la posibilidad de que en aquellos periodos en los que el Estado capitalista «se vea obligado a reestructurar y redefinir la identidad nacional», la blanquitud «retorne al fundamentalismo y resucite la blancura étnica como prueba indispensable de la obediencia al ‘espíritu del capitalismo’, como señal de humanidad y de modernidad»²⁰. Así, esta blancura/

16. *Ibíd.*

17. A. Lieven: *America Right or Wrong: An Anatomy of American Nationalism*, Oxford UP, Oxford, 2025, p. 5.

18. *Ibíd.*, p. 48.

19. *Ibíd.*, p. 33.

20. B. Echeverría: *Modernidad y blanquitud*, cit., p. 67.

blanquitud se presentaría, pues, como una suerte de requisito necesario o –al menos– como un rasgo consustancial a la recuperación de los valores y principios liberales-capitalistas que dieron origen a la nación norteamericana.

En esto, cabe señalar una aparente paradoja en los filmes, dado que, en la mayoría de ellos, las «tribus» que rodean y acogen a los protagonistas están generalmente conformadas por personajes marcadamente diversos. Tal es el caso de los grupos que rodean a Thomas en *Maze Runner*, a Tris en *Divergente* o a Wade en *Ready Player One*. Más de lo mismo encontramos en filmes como *Elysium*, *Downsizing* o *Niños del hombre*, por mencionar solo algunos ejemplos. Si bien tales representaciones refieren a un evidente reconocimiento de la multiculturalidad y heterogeneidad que conforma la población occidental o, más en concreto, estadounidense, el esquema actancial propuesto por los filmes (en los que tales personajes sirven solo a modo de ayudantes del protagonista) acabaría, sin embargo, reforzando la imagen del salvador blanco. Utilizando las palabras de Hughey, podríamos afirmar que «[e]ste tropo está tan extendido que las variadas relaciones interculturales e interraciales suelen guiarse por una lógica que racializa y separa a las personas en redentoras (blancos) y redimidas o necesitadas de redención»²¹.

En este sentido, no parece tampoco casual que la mayoría de los filmes construyan una representación cuasi «mesiánica» de sus protagonistas, en la que estos aparecen como responsables del destino de sus tribus y/o protegidos, personas/personajes generalmente dóciles y/o vulnerables. Lo anterior puede verse de manera inequívoca en el momento en que Theo, el protagonista de *Niños del hombre*, asiste a la reunión en la que los rebeldes debaten sobre el destino de Kee, la joven negra que lleva en su vientre la posibilidad de un futuro para la humanidad. Receloso y sabedor de los «errores» de los rebeldes, Theo comprenderá en ese mismo instante que él es el único realmente capaz de «salvar» a la joven. Algo que en el filme queda plasmado en el cruce de miradas entre ambos y la posterior mirada de Theo a un pequeño gatito que intenta cogerse desesperado, indefenso y vulnerable, a su pierna.

En lo anterior, la representación de los roles de género supone otro aspecto relevante en lo que refiere al marco propuesto para la refundación o *recivilización* del mundo. Si bien no nos detendremos ahora en este análisis, es necesario destacar cómo esto cobra una dimensión para nada desdeñable en lo que respecta al mencionado afán retrotópico de este tipo de productos. En esta línea, convendría rescatar las aportaciones de Silvia Federici respecto al estrecho vínculo entre el origen del capitalismo y la «domesticación»

21. M. Hughey: ob. cit., p. 2.

de los cuerpos femeninos²². Parece posible establecer un paralelismo entre lo apuntado por Federici y las aportaciones de Echeverría, quien señala cómo la recuperación de ciertos esencialismos (como la mencionada blancura, a la que ahora podríamos añadir, también, los ideales modernos de masculinidad y feminidad) supone también una condición *sine qua non* para la reparación y el restablecimiento del orden²³.

Sobre esto, es necesario apuntar también al peso que históricamente ha tenido la masculinidad en lo que refiere al establecimiento del «espíritu nacional». En el caso de EEUU, tal ideal estaría conformado a partir de una serie de rasgos deseables del héroe, tales como la fuerza de voluntad, el honor, el coraje, la disciplina, la competitividad, la fuerza discreta, el estoicismo, la

**Este ideal relega
a las mujeres al
rol de «actores
secundarios»,
en tanto menos
«capaces» de luchar
por la patria**

sangre fría, la persistencia, el espíritu aventurero, la independencia, la virilidad sexual moderada y la dignidad. Todos ellos rasgos, como hemos observado, de nuestros héroes distópicos. John W. Howard y Laura C. Privera apuntan a la manera en que este ideal (encarnado en la figura del soldado patriota) colabora a consolidar la jerarquía patriarcal que coloca a los varones en la posición de *responsables y líderes* del destino de la nación, mientras relega a las mujeres al rol de «actores se-

cundarios», en tanto menos «capaces» —de acuerdo con la ideología patriarcal dominante— de luchar por la *patria*²⁴.

Todo esto es fácilmente observable, también, en el caso de los filmes *Elysium* o *Downsizing*. En el primero de ellos, Max —ataviado con su nuevo exoesqueleto, que lo convierte en un ser de una fuerza extraordinaria— se convertirá en la única esperanza de salvar a sus amigos: Julio, un joven mexicano, colega de juventud, y Frey, su gran amiga de la infancia, también latina, enfermera y madre soltera de Matilda, una niña con leucemia. A pesar de que Max, interpretado por Matt Damon, fallará a la hora de proteger al primero, entregará posteriormente su propia vida para conseguir *hackear* el sistema, salvando con ello la vida de Matilda. Con la misión cumplida, Max abandonará este mundo en paz, como una suerte de Jesucristo, satisfecho de haber entregado su vida por el prójimo. Esta imagen se completará con las de la escena final del filme en la que, tras el sacrificio de Max y la incorporación de los «nuevos ciudadanos» al

22. S. Federici: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2010.

23. B. Echeverría: *Modernidad y blanquitud*, cit., p. 67.

24. J.W. Howard y Laura C. Privera: «Gendered Nationalism: A Critical Analysis of Militarism, Patriarchy, and the Ideal Soldier» en *Texas Speech Communication Journal* vol. 30 Nº 2, 2006, p. 134.

sistema, los pobres pobladores de la Tierra –en su mayoría, personas racializadas– correrán entusiasmados a recibir la tan ansiada ayuda proveniente de la privilegiada estación espacial.

El mismo Matt Damon reproducirá una escena similar cuatro años más tarde, esta vez en el papel de Paul del filme *Downsizing*. Ante el inminente colapso ecológico que amenaza su mundo, y tras renunciar a la posibilidad de salvar su propia vida, el protagonista decidirá dedicar el resto de sus días a asistir a aquellos que no tienen posibilidad de salvarse a sí mismos. Junto con su pareja, se dedicarán a alimentar y asistir a los *pobres desgraciados* que viven fuera de los muros de la opulenta ciudad en la que residen los protagonistas, «Ociolandia», microcosmos que encarna el arquetipo de EEUU. La última escena del filme no podría ser, en este sentido, más clarificadora: el plano contrapicado de Paul entregándole el plato de comida diaria a un anciano paralítico, sumado al contraplano en el que se nos enseña el gesto de agradecimiento y emoción del hombre, reproduce sin ambages el tropo del redentor blanco, salvador de los débiles y desvalidos, pobres y enfermos²⁵.

Esta condición de «buenos cristianos» –individuos «comunes y corrientes» con un extraordinario sentido de la justicia, humildes, misericordiosos y altruistas– consumará la representación heroica de nuestros protagonistas. Representación que, en el caso de la saga *Divergente*, será, si cabe, aún más diáfana. En ella, la facción de la que proviene la protagonista, «Abnegación» (conformada por aquellas personas cuyo espíritu caritativo, austero y desinteresado los legitima como gobernantes de la ciudad), resulta la primera población atacada por Jeanine, la hiperracional y despiadada científica, principal antagonista del filme.

Podemos realizar una lectura similar de la propuesta de *Maze Runner*. Siguiendo la trayectoria de su protagonista, observamos cómo esta reproduce en buena medida aquella de Jesucristo: desde su «nacimiento» en el laberinto, donde se erige como el único capaz de superar todos los obstáculos y pruebas a los que se lo somete (llegando incluso a obrar el «milagro» de matar a uno de los monstruos que habitan el laberinto, no por nada denominados «penitentes»), hasta su consolidación como líder del pequeño grupo de «discípulos» que lo acompañarán en su travesía, buena parte de la cual transcurrirá en medio del desierto. Discípulos que, para más inri, son en su mayoría varones, a excepción de Teresa, quien –como una suerte de María Magdalena y con un nombre que apela también a la imaginería cristiana– acabará convirtiéndose en la principal protegida del protagonista. Como no puede ser de otra manera, dentro de este grupo no faltará, tampoco, la figura de un Judas,

25. Hernán Vera y Andrew Gordon: *Screen Saviors: Hollywood Fictions of Whiteness*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2003, p. 133.

representado por Gally, quien, además de enfrentarse al protagonista, traicionará la confianza de sus amigos hasta el punto de asesinar a uno de ellos.

Por otra parte, la escena que cierra la saga parecería sugerir el eventual retorno de Thomas con el antídoto que permitiría acabar definitivamente con la enfermedad: su propia sangre. Si bien se trata de un final abierto, la escena nos retrotrae al mito de la segunda venida del mesías que, según la tradición bíblica, devolverá el orden y la justicia al mundo. En su conjunto, el filme podría ser leído, pues, como una fábula alegórica judeocristiana sobre el sacrificio personal como única vía para la salvación. De esta manera, la insistencia en el protagonismo de personajes masculinos blancos con tintes claramente mesiánicos parecería acabar reforzando la mirada blanca y occidental sobre el mundo, en tanto, como señala Echeverría, tales autosacrificios requieren de una disposición «que solo puede estar garantizada por la ética encarnada en la *blanquitud*»²⁶.

Recuperando las reflexiones del autor ecuatoriano-mexicano acerca de la relación entre blanquitud y modernidad capitalista, sería posible establecer un vínculo entre la continua insistencia en la figura del «mesías blanco» en los filmes y la reproducción del mito etiológico de la nación norteamericana que, como decíamos, acaba colocando a EEUU como el gran representante de la *civilización*²⁷. En definitiva, podríamos afirmar que la actual crisis sistémica en la que se enmarca esta nueva moda distópica parecería traer consigo una renovación del *ethos* capitalista que, en los filmes, se aprecia claramente en esta apuesta por una refundación fundamentalmente blanca, protestante y patriarcal, «a la estadounidense».

Una retrotopía «a la estadounidense»

En todo esto, es necesario señalar que, como apunta Teresa De Lauretis, «el aparato cinematográfico, en la totalidad de sus operaciones y efectos, no produce simplemente imágenes, sino imagería», de manera que el juego entre identificación, deseo y «posición del espectador» acabará asociándose, siempre, a la producción y reproducción de determinados significados²⁸. Ello resulta relevante en tanto, en esta constante reproducción, «el sujeto se ve continuamente envuelto, representado e inscrito en la ideología»²⁹.

26. B. Echeverría: *Modernidad y blanquitud*, cit., p. 86.

27. *Ibíd.*

28. T. De Lauretis: *Alicia ya no. Feminismo, semiótica, cine*, Cátedra, Madrid, 1992, p. 217.

29. *Ibíd.*, p. 63.

Con lo dicho, no parece demasiado aventurado afirmar que la encarnación del mito etiológico en la figura del héroe, por medio del cual se hace explícito el *modelo a seguir*³⁰, convierte este juego de identificaciones en uno de los dispositivos fundamentales a través de los cuales desplegar todo el potencial ideológico de los filmes. De esta manera, la *blanquitud*, la *virilidad* y el *mesianismo* de los héroes distópicos se presentan como prerequisites de las posibilidades de éxito de la apuesta *recivilizatoria*. Dicho de otro modo, estos «prerequisites» aparecerían, pues, como garantía de la reproducción de esa «ideología estadounidense» (blanca, protestante, patriarcal, liberal, capitalista) a la que hacía referencia Lieven y que, en las distopías analizadas, puede identificarse con una apuesta por un retorno y/o recuperación de una utopía liberal-capitalista *a-la-estadounidense* que, en último término, se presenta como la apuesta más «segura» para la superación de las crisis planteadas³¹. ▣

30. G. Gómez Ferrer y C. Martín: ob. cit., p. 117.

31. A. Lieven: ob. cit., p. 48.

La utopía leninista de *El Estado y la revolución*

*Cuando la izquierda soñaba
con el fin del Estado*

Horacio Tarcus

A 100 años de la muerte de Vladímir Illich Uliánov, vale la pena volver sobre uno de sus libros de mayor difusión. Programa y promesa; doctrina de Estado y obra canónica del comunismo; antesala teórica del totalitarismo; cristalización de un dogma condenado de antemano al fracaso... la obra fue leída de manera diferente en cada contexto histórico, pero sigue siendo un texto abierto, con el cual podemos volver a dialogar provechosamente desde las ansiedades –y angustias– del presente.

El fin del Estado que hoy proclaman ciertas vertientes de la derecha radical era hasta hace algunas décadas monopolio casi exclusivo del legado utópico de las izquierdas. Inspirándose por igual en las utopías sociales de la primera mitad del siglo XIX, anarquistas y marxistas aspiraron a un orden social que no estuviera regido por el mercado ni oprimido por el Estado. Sus divergencias eran tácticas: los anarquistas postulaban que la insurrección social debía destruir el Estado de una vez y para siempre, mientras que los marxistas consideraban indispensable un periodo de transición en el que una dictadura del proletariado pudiera sofocar los inevitables intentos de restauración capitalista. Pero sus respectivas doctrinas mantenían un acuerdo estratégico: la realización del comunismo anárquico o del comunismo marxista implicaba una sociedad de

Horacio Tarcus: es doctor en Historia por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y director del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en la Argentina (CEDINCI/UNSAM. Entre sus últimos libros está *Los exiliados románticos. Socialistas y masones en la formación de la Argentina moderna* (2 vols., FCE, Buenos Aires, 2020).

Palabras claves: *El Estado y la revolución*, socialismo, utopía, Vladímir Lenin.

productores libremente asociados, donde las funciones que en el capitalismo o en otros modos de producción se habían enajenado en un Estado exterior y opresor sobre la sociedad serían reabsorbidas y asumidas de modo colectivo por los productores-ciudadanos de la nueva sociedad sin clases.

Estas doctrinas aparecen hoy como ensoñaciones utópicas de un pasado remoto. Ante la embestida de los proyectos neoliberales contra el Estado benefactor, las derechas han recogido la bandera del Estado como una maquinaria burocrática y opresora, mientras las izquierdas devenían progresivamente «estatistas». Esta inversión de roles fue parte de una mutación mayor. Durante el siglo XIX y comienzos del siglo XX, las izquierdas enarbolaban el internacionalismo proletario frente a burguesías atrincheradas en el Estado-nación. A comienzos del siglo XXI, buena parte de las nuevas derechas defiende con entusiasmo la expansión global del capital, mientras las izquierdas se han atrincherado en la defensa del soberanismo nacional. Sobrellevando sus crisis periódicas, el capitalismo sigue monopolizando el futuro, a veces con proyectos alocados como los de los magnates de Silicon Valley, mientras las izquierdas se repliegan a una escala local o incluso a la de las pequeñas comunidades¹. Desde Saint-Simon hasta Lenin, las izquierdas clásicas creyeron que el progreso jugaba a su favor y que el desarrollo impetuoso de las nuevas tecnologías creaba las condiciones materiales y subjetivas para la emancipación humana. Hoy, frente a los programas defensivos, localistas e inmediatos de la izquierda *folk*², son las derechas las que enarbolan el optimismo tecnológico.

Hace un siglo, en coordenadas históricas muy distintas de la nuestra, un libro de doctrina marxista circulaba por el mundo como una utopía poderosa. *El Estado y la revolución* actualizaba el anhelo de una sociedad sin Estado, acercando las posiciones antagónicas de marxistas y anarquistas. Su autor no era, ni mucho menos, un utopista. Vladímir Illich Uliánov, más conocido por su seudónimo de Lenin, no solo ha sido uno de los teóricos más influyentes de la política contemporánea, sino también un hombre de acción que marcó a fuego la historia del siglo XX. Fue inicialmente uno de los líderes de la socialdemocracia rusa y luego el principal inspirador del Partido Bolchevique; en 1917 fue el gran estratega de la Revolución de Octubre y enseguida, el gran estadista bajo cuya dirección se edificó la Unión Soviética; finalmente, en 1919 fue el principal inspirador de la Internacional Comunista, que expandió la doctrina leninista a casi todos los rincones del planeta.

1. Alejandro Galliano: *¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no?*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2020.

2. Nick Srnicek y Alex Williams: *Inventar el futuro. Poscapitalismo y un mundo sin trabajo*, Malpaso, Barcelona, 2017.

Texto y contexto

Tan indisociables son la teoría y la práctica en Lenin que sus libros, aun los que tratan aparentemente los temas más teóricos o abstractos como la filosofía moderna o la teoría del Estado, son siempre intervenciones políticas nacidas al calor del debate en coyunturas históricas precisas. *El Estado y la revolución* no es la excepción. No es difícil descubrir que lleva indeleble la marca de la época. Escrita en clandestinidad entre agosto y septiembre de 1917³, en vísperas de la Revolución de Octubre, sus decisivas intervenciones políticas durante ese mes y los siguientes impiden a Lenin concentrarse para concluir su obra, de modo que en noviembre se decide a entregarla a los lectores tal como la había dejado en septiembre, sin el séptimo y último capítulo que debía estar consagrado a la experiencia de las revoluciones rusas de 1905 y 1917.

El subtítulo, además, despliega la idea que se vislumbra desde el título: «La doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución». En otros términos: en el marco de la crisis revolucionaria mundial que se ha abierto con el

Lenin entiende que restablecer la teoría marxista del Estado se ha convertido en una tarea primordial

estallido de la guerra en 1914, Lenin entiende que restablecer la teoría marxista del Estado se ha convertido en una tarea primordial. Se trata, señala en el prólogo, de «explicar a las masas lo que deberán hacer» para liberarse «del yugo del capital», no ya en un hipotético futuro revolucionario sino «en un porvenir *inmediato*».

Lenin consideraba que el colapso de la socialdemocracia internacional en 1914, producto del apoyo de cada uno de los partidos socialistas a sus respectivos Estados tras el estallido de la guerra, hundía sus raíces en la propia teoría socialdemócrata. En efecto, entre 1870 y 1914 se había desarrollado en Europa un periodo de intensa expansión económica, de relativa paz entre los Estados y de progresivo crecimiento del peso de los partidos obreros socialistas en la vida parlamentaria y política en general. Estos decenios de «desarrollo relativamente pacífico» —escribe Lenin en el prólogo de esta obra— habían permitido incubar en el seno de la socialdemocracia «elementos de oportunismo» que terminaron por manifestarse abiertamente en 1914. Lenin sospecha que el giro oportunista y nacionalista de la socialdemocracia en ese año debía tener raíces en la teoría de sus grandes líderes, incluso en años previos. Es así como

3. Tras los levantamientos populares sin resolución al problema del poder (la llamada «crisis de julio»), Lenin pasó a la clandestinidad. Comenzó la redacción de *El Estado y la revolución* en el granero que le facilitó un camarada de su partido en Razliv, una aldea a unos 30 kilómetros de Petrogrado. En agosto, con su clásica barba perita afeitada y una peluca, cruzó la frontera disfrazado de obrero para instalarse en Helsinki con ayuda de los socialdemócratas finlandeses. Allí retomó y concluyó su manuscrito hasta completar el sexto capítulo.

inicia a partir de entonces una relectura crítica de la obra de los pensadores de la socialdemocracia, sobre todo de Karl Kautsky, que hasta entonces había sido uno de sus principales referentes teóricos.

En 1916, con su tesis sobre el imperialismo, Lenin había intentado advertir al movimiento obrero internacional que el capitalismo había ingresado, a fines del siglo XIX, en una nueva y última fase histórica, en la cual durante algún tiempo la violencia pudo ser «exportada» fuera del ámbito europeo, hacia los países colonizados. Pero señalaba que la propia lógica de la concentración capitalista, que se manifestaba en los modernos monopolios, obligaba a una creciente exportación de capitales desde el centro hacia la periferia. Este proceso no adoptaba, sostenía Lenin, la forma de una expansión pacífica del desarrollo, sino de una agresiva puja entre los Estados capitalistas centrales por el control de múltiples territorios a lo largo y ancho del globo. Esa puja no solo significaba violencia y expoliación sobre los Estados coloniales y semicoloniales, sino que necesariamente desembocaría en guerras interimperialistas como la de 1914.

En ese sentido, el escrito de Lenin *El imperialismo, fase superior del capitalismo* puede considerarse como el preludio de *El Estado y la revolución*, así como este su complemento necesario. Porque Lenin concluía que la guerra imperialista era el preámbulo de la revolución proletaria mundial, en la medida en que el imperialismo representaba ya un capitalismo decadente y parasitario, y los Estados imperialistas adoptaban cada vez más abiertamente el carácter de maquinarias de opresión violenta sobre las masas trabajadoras. «Los inauditos horrores y calamidades de esta larguísima guerra hacen insoportable la situación de las masas, aumentando su indignación. Se gesta, a todas luces, la revolución proletaria internacional», anuncia Lenin en el prólogo a este libro. Y es con vistas a la toma del poder por el proletariado que Lenin entiende que la cuestión del Estado reviste tanta importancia teórica y práctica.

Las tesis leninistas sobre la política, el poder y el Estado

De modo que entre enero y febrero de 1917, al final de su exilio en Zúrich, Lenin tomó una serie de notas sobre textos de Karl Marx, Friedrich Engels y Karl Kautsky acerca del Estado. Su objetivo era mostrar cómo las tesis de Kautsky y otras versiones «oportunistas» (el marxista ruso Georg Plejánov, por ejemplo) habían distorsionado gravemente la doctrina de Marx y Engels. Las notas de comienzos de 1917 anuncian el plan de un libro cuyo objetivo era restituir el genuino carácter revolucionario a la teoría marxista del Estado⁴.

4. Las notas de Lenin fueron publicadas póstumamente en la URSS en 1930. Una edición castellana accesible es *El marxismo y el Estado. Materiales preparatorios para el libro El Estado y la revolución*, Júcar, Madrid, 1978.

Los jefes de la socialdemocracia habían sacrificado el internacionalismo proletario al subordinar sus respectivos partidos socialistas, afirma Lenin en el prólogo, «no solo a los intereses de *su* burguesía nacional sino, precisamente, a los de *su* Estado». Lenin tratará de encontrar y desenmascarar los fundamentos teóricos de esta capitulación práctica, tratando de demostrar que aspectos centrales de la teoría de Marx y Engels acerca del Estado y la revolución habían sido «olvidados o tergiversados».

Las tesis leninistas de *El Estado y la revolución* podrían resumirse del siguiente modo:

- El Estado no es una institución «natural» sino histórica, pasible por lo tanto de desaparecer cuando hayan desaparecido las condiciones históricas que lo generaron y que lo reproducen. El Estado es un producto del carácter inconciliable de las contradicciones de clase y está condenado a desaparecer tras el fin de la última sociedad de clases: el capitalismo.

- El Estado no es una institución «neutra», «técnica» ni «universal», sino que tiene siempre una naturaleza de clase. Si bien nace históricamente para amortiguar las contradicciones de clase, no es cierto que sea un «órgano de

**Si bien «aparece»
como situado por
encima de las
clases, el Estado
es siempre una
maquinaria
de opresión**

conciliación de clases», puesto que las clases antagónicas, como la burguesía y el proletariado, tienen intereses históricos inconciliables. Si bien «aparece» como situado por encima de las clases, el Estado es siempre una maquinaria de opresión de una clase social sobre otras clases sociales.

- El Estado es una «fuerza especial», un conjunto de «destacamentos especiales de hombres armados» (policía y ejército permanente) que dispone la clase dominante para asegurar el dominio sobre las clases oprimidas. Aun en las modernas repúblicas democráticas, regidas por el sufragio universal, el Estado burgués ejerce su dominación de clase, si se quiere de modo más perfecto y seguro.

- El Estado burgués, así como sus instituciones características, la burocracia y el ejército permanente, tiene un carácter parasitario: «son un parásito adherido al cuerpo de la sociedad burguesa». La tendencia histórica en la época del imperialismo va en el sentido de reforzar su carácter parasitario, la «máquina estatal» crece hasta alcanzar un «desarrollo inaudito de su aparato burocrático y militar».

- El Estado burgués nunca se «extinguirá» como resultado de su hipotética transformación de un «Estado de clase» en un «Estado de todo el pueblo». Solo una revolución proletaria violenta puede acabar con él. En su acción revolucionaria, el proletariado no se puede limitar a «tomar», a «apropiarse» del poder estatal, sino que debe *destruir, aniquilar* el Estado burgués y sus instituciones.

- El Estado obrero es el proletariado organizado como clase dominante. La forma política de la autoorganización proletaria es la que adoptaron los obreros de la Comuna de París en 1871, así como los obreros, los soldados y los campesinos rusos en las revoluciones de 1905 y de 1917, que deliberaban al mismo tiempo que ejecutaban sus decisiones por medio de los soviets.

- En toda crisis revolucionaria se plantea una situación de doble poder: por un lado, el poder del Estado burgués; por otro, el poder emergente de las comunas o los soviets de obreros, campesinos y soldados. Es una situación inestable que debe resolverse en un sentido u otro: revolución o contrarrevolución. La revolución proletaria implica no solo la destrucción del Estado burgués, sino la instauración del poder de los soviets. El poder soviético es, no solo por su composición de clase sino por su propia forma, un Estado de nuevo tipo.

- Al destruir el Estado burgués, forma que adopta bajo el capitalismo la dictadura de la burguesía, el proletariado revolucionario necesitará ejercer durante un período de transición una dictadura revolucionaria, esto es: ejercer el poder del Estado para aplastar la resistencia de los antiguos explotadores, quienes por algún tiempo detentarán propiedades, saberes y la dirección efectiva de parte del aparato de producción. En ese sentido, el nuevo Estado adoptará un carácter dual: por un lado, será democrático para los proletarios y desposeídos en general y, al mismo tiempo, será dictatorial (contra la burguesía).

- En el tránsito del socialismo al comunismo, el Estado de transición desaparecerá, se extinguirá con la paulatina desaparición de la sociedad de clases, al tornarse una maquinaria innecesaria. Paralelamente, en la medida en que las funciones de control y administración de la producción se van simplificando bajo el socialismo, cada vez más amplios sectores del pueblo intervienen en la ejecución de las funciones del poder estatal y tanto menor es la necesidad de una burocracia de Estado separada de la sociedad.

Brechas entre las intenciones y los resultados

El Estado y la revolución se publicó en la naciente República Soviética en mayo de 1918, apenas unos meses después de la Revolución de Octubre. La primera edición apareció en Petrogrado publicada por la editorial Vida y Conocimiento. Según la información proporcionada por la *Gran enciclopedia soviética*, desde entonces y hasta fines de 1970 se habían publicado en la URSS 232 ediciones, se había traducido a 58 idiomas (incluidos 32 de los pueblos de la URSS y 26 lenguas extranjeras). Más allá de las fronteras soviéticas, se

había publicado en más de 30 países de todo el mundo⁵. En 1920 ya estaba disponible una edición castellana lanzada por Biblioteca Nueva de Madrid, la primera de las diez ediciones españolas que se sucedieron hasta finales de la Guerra Civil. A comienzos de la década de 1930 comenzaron en Buenos Aires y México a sucederse las ediciones latinoamericanas.

A pesar de su carácter doctrinario, de la abundancia de citas textuales y del estilo un tanto reiterativo de Lenin, el impacto de la obra fue extraordinario. Es que pocas veces en la historia humana acontecimientos de la magnitud de una revolución social y la edificación de un Estado de nuevo

**Los acontecimientos
históricos parecían
venir a confirmar la
justeza de las tesis
leninistas acerca
de la política,
el poder y el Estado**

tipo parecían estar anticipados con tanta clarividencia en la teoría. Los acontecimientos históricos parecían venir a confirmar la justeza de las tesis leninistas acerca de la política, el poder y el Estado. La teoría parecía haber superado, y con creces, la «prueba de la realidad». Las tesis de *El Estado y la revolución* parecieron inmediatamente refrendadas por la Revolución de Octubre y el nuevo Estado soviético.

Ahora bien, esta estrecha relación entre la teoría y la práctica nos lleva asimismo a repensar la validez de las tesis leninistas a la luz de la experiencia soviética posterior a la Revolución de Octubre. Nos lleva a preguntarnos en qué medida el modelo de poder soviético que prescribe Lenin en *El Estado y la revolución* tuvo efectivamente correlato con la realidad soviética posterior a Octubre. Isaac Deutscher presentó la distancia entre la norma y la realidad en estos términos:

La maquinaria administrativa que creó tenía poco en común con el modelo ideal que había soñado en *El Estado y la revolución*. Nacieron un ejército poderoso y una policía política que estaba en todas partes. La nueva administración reabsorbió gran parte de la antigua burocracia zarista. Lejos de mezclarse con un «pueblo en armas», el nuevo Estado, como el antiguo, estaba «separado del pueblo y elevado por encima de él». A la cabeza del Estado se hallaba la vieja guardia del partido, los santos bolcheviques de Lenin. Lo que tenía que haber sido un simple para-Estado fue de hecho un súper-Estado.⁶

5. A. G. Lashin: voz «Государство и революция» [El Estado y la revolución] en Большая советская энциклопедия [Gran enciclopedia soviética], 3ª ed., Moscú, 1969-1978, disponible en <<https://gufo.me/dict/bse>>.

6. I. Deutscher: «Los dilemas morales de Lenin» [1959] en *Ironías de la historia*, Península, Barcelona, 1969, pp. 192-193.

Las duras condiciones históricas en que se había llevado a cabo la revolución y en que se desarrolló en los años siguientes —el carácter atrasado de Rusia, el débil peso del proletariado urbano en el marco de una sociedad campesina, el aislamiento respecto de una revolución que demoraba en extenderse a Europa, el cerco imperialista, la contrarrevolución armada, la guerra civil— impusieron otro curso.

La Rusia revolucionaria no podía sobrevivir sin un Estado fuerte y centralizado. Un «pueblo en armas» no podía defenderla contra los ejércitos blancos y contra la intervención extranjera: para ello era necesario un ejército centralizado y altamente disciplinado. La Checa, la nueva policía política —sostenía [Lenin]— era indispensable para la eliminación de la contrarrevolución. Era imposible superar la devastación, el caos y la desintegración social subsiguientes a la guerra civil con los métodos de una democracia de los trabajadores. La propia clase obrera estaba dispersada, agotada, apática y desmoralizada. La nación no podía regenerarse por sí misma, desde abajo, y Lenin creía que era necesaria una mano fuerte para guiarla desde arriba, a lo largo de una penosa transición cuya duración era imposible predecir.⁷

Los comités de empresa, los consejos obreros (soviets), el control obrero, creaciones espontáneas y auténticas de la clase trabajadora rusa, plenamente legitimados por el Lenin de *El Estado y la revolución*, se revelaban ahora a sus ojos como fuente de desórdenes y de una ineficacia susceptible de paralizar el aparato productivo del país en una situación de extrema gravedad⁸. Con el apoyo de Lenin y del Partido Bolchevique, los administradores industriales comienzan a afirmar su poder en desmedro de los organismos obreros. Los sindicatos son progresivamente estatizados. Los soviets son, en teoría, la fuente de la soberanía del nuevo Estado, pero en realidad este es el que gobierna en su nombre. Tal como llegó a reconocerlo el propio Lenin en un discurso de marzo de 1919: «los soviets, que eran por naturaleza unos órganos de gobierno por los trabajadores, no son en realidad más que órganos de gobierno para los trabajadores, gobierno ejercido por el estrato más avanzado del proletariado, pero no por las masas obreras»⁹. La dictadura del proletariado devino pronto en una dictadura de una minoría del proletariado y luego en una dictadura del partido.

7. *Ibíd.*, p. 193.

8. Moshé Lewin: *El último combate de Lenin*, Lumen, Barcelona, 1970, p. 25. V. tb. Oskar Anweiler: *Les Soviets en Russie. 1905-1921*, Gallimard, París, 1972 y Maurice Brinton: *Los bolcheviques y el control obrero*, Ruedo Ibérico, París, 1972.

9. M. Lewin: *ob. cit.*, pp. 23-24.

Lenin, que despreciaba las utopías, había soñado sin embargo un Estado de nuevo tipo. En 1917 respondía a aquellos oponentes que lo trataban de iluso que sabía muy bien que «cualquier peón y cualquier cocinera» no eran inmediatamente capaces de dirigir el Estado, pero ponía como condición para erigir el nuevo Estado soviético que se comenzara inmediatamente a hacer participar en el manejo de los asuntos públicos a todos los trabajadores y a toda la población pobre¹⁰. Menos de un año después, una naciente oposición en el seno del propio Partido Bolchevique, los «comunistas de izquierda», le recriminaba haber olvidado las tesis de *El Estado y la revolución*. Nicolái Bujarin llegó a decirle irónicamente en una reunión del comité central bolchevique: «Estaba muy bien escribir como Lenin que cualquier cocinera debía aprender a dirigir el Estado. Pero ¿qué ocurre si cada cocinera tiene un comisario que la vigila constantemente?»¹¹. Daniel y Gabriel Cohn-Bendit repiten la idea medio siglo después: «Sería fácil oponer a Lenin lo que él mismo escribía en

**Daniel y Gabriel
Cohn-Bendit: «Cada
frase de ese libro
es una denuncia
de la práctica
bolchevique de los
años 1918-1921»**

1917 en *El Estado y la revolución*. Cada frase de ese libro es una denuncia de la práctica bolchevique de los años 1918-1921»¹².

Para algunos autores, como André Glucksmann, el terror estalinista no fue otra cosa que la continuación del terror bolchevique en una escala mayor. Y el totalitarismo soviético hundiría sus raíces en los textos de Lenin¹³. Para otros, como Isaac Deutscher, cuyas tesis fueron desarrolladas luego por Moshé Lewin, Lenin habría advertido hacia el final de su vida que el Estado dictatorial mostraba una tendencia irreversible a cristalizar en un organismo con sus leyes e intereses propios, y corría el riesgo de sufrir graves distorsiones en relación con los objetivos iniciales, escapar así de las manos de sus fundadores y contrariar las esperanzas de las masas. El instrumento se estaba convirtiendo en un fin en sí mismo. Lenin habría alcanzado a vislumbrar que un sistema coercitivo instituido para promover la libertad puede, en lugar de asegurar a las fuerzas sociales exteriores al aparato estatal una creciente participación en el poder, convertirse en una nueva

10. V.I. Lenin: «¿Se sostendrán los bolcheviques en el poder?» [1917] en *Acerca del Estado*, Grijalbo, Ciudad de México, 1970, p. 108.

11. Cit. por M. Brinton: ob. cit., p. 83. V. tb. Stephen F. Cohen: *Bujarin y la revolución bolchevique*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1976, p. 111.

12. D. y G. Cohn-Bendit: *El izquierdismo: remedio a la enfermedad senil del comunismo*, Acción Directa, Montevideo-Buenos Aires, 1971, p. 354.

13. A. Glucksmann: *La cocinera y el devorador de hombres. Ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*, Mandrágora, Barcelona, 1977.

máquina de opresión¹⁴. Estos autores se esfuerzan en presentarnos un Lenin trágico en sus últimos años de vida, crecientemente impotente para llenar la brecha insalvable entre la teoría y la práctica, entre las intenciones y los resultados, pero al mismo tiempo desesperado por sobreponerse a su enfermedad y buscar alianzas políticas capaces de hacer frente a una burocracia que no duda en llamar por su propio nombre, mucho antes de que León Trotsky elaborara su teoría de la burocracia¹⁵.

Para una crítica de la teoría leninista del poder

La teoría leninista no ha cesado de estar presente en los debates políticos a lo largo de los más de 100 años que nos separan de la aparición de *El Estado y la revolución*. Como todo texto polémico, ha conocido apologistas y detractores. Si bien escapa a los límites de este ensayo trazar un cuadro completo de su recepción, vale la pena repensar algunos temas profundamente debatidos de la teoría leninista de la política, el poder y el Estado: su concepción instrumental del poder; su tendencia a concebir el Estado solo en su dimensión represiva; su concepción acerca de la «simplificación social» y del fin de la política bajo el orden poscapitalista; sus nociones acerca de la neutralidad de la técnica; y, finalmente, la falta de articulación entre su teoría del Estado y su teoría del partido.

En primer lugar, la teoría leninista expresa una de las formas más francas de concepción instrumental del poder y, por lo tanto, del Estado. Para Lenin, como vimos, el poder es ante todo el poder del Estado. Y este es un instrumento en manos de una clase, en un modo de producción dado, para imponer la dominación sobre otras clases. Gilles Deleuze contrapuso ciertos postulados de la teoría del poder de Michel Foucault a los de la teoría leninista. Frente a lo que llamó el *postulado de la propiedad*, según el cual el poder sería algo que *posee* la clase dominante, un instrumento, una maquinaria, Foucault sostuvo que el poder no se posee, se ejerce. No es una propiedad, es una estrategia, algo que está en juego. Ante el *postulado de la localización*, según el cual el poder sería ante todo y sobre todo *poder de Estado*, Foucault se esforzó por descentrarlo respecto del Estado para llamar la atención sobre la red de micro-poderes sobre los que, en todo caso, se asienta el poder estatal. Frente al *postulado de la subordinación*, según el cual el poder del aparato del Estado estaría fundado en un modo de producción, el autor de *Vigilar y castigar* argumentó

14. M. Lewin: ob. cit., pp. 17-18 y ss.

15. Como testimonio de estos esfuerzos dramáticos, v. V.I. Lenin: *Contra la burocracia. Diario de las secretarías de Lenin*, Pasado y Presente, Buenos Aires, 1971.

que el poder no es un efecto superestructural de la economía sino un ejercicio inmanente a esta. Ante el *postulado del modo de acción*, según el cual el poder actuaría por medio de mecanismos de represión, Foucault mostró la modalidad *positiva* del ejercicio del poder: los mecanismos a través de los cuales *el poder produce*, esto es, induce placer, forma saber, produce discursos, impone el dominio de lo «normal» (produciendo «normalización»)¹⁶.

**Lenin tiende a
enfatar la
dimensión represiva
del Estado
en desmedro de
su dimensión
hegemónica**

En segundo lugar, y como lógica consecuencia del punto anterior, Lenin tiende a enfatizar la dimensión *represiva* del Estado en desmedro de su dimensión *hegemónica*. El punto de partida de esta dificultad radica en que no vislumbraba la relevancia teórica y estratégica de distinguir una autocracia feudal como la rusa de los Estados capitalistas modernos como los que ya existían entonces en Estados Unidos y Europa occidental. Habrá que esperar a los desarrollos de Antonio Gramsci para sacar todas las conclusiones teóricas y estratégicas que se derivan de la diferencia entre «Oriente», donde «el Estado es todo y la sociedad civil nada», y «Occidente», donde el poder del Estado se asienta sobre una sociedad civil desarrollada. Los Estados de Europa occidental, concluía Gramsci, habían sido más eficaces que el Estado ruso en vencer la insurrección obrera, pues su hegemonía se asentaba en cierto grado de consenso obtenido de las masas populares que dominaban. Si bien los aparatos represivos del Estado continúan funcionando de modo disuasivo (y también como garantes últimos de la dominación), la clase dominante del «Occidente» capitalista gobernaba sobre la base de una hegemonía históricamente construida gracias a un conjunto de instituciones mediadoras de la sociedad civil, como las asociaciones civiles, los partidos políticos, las escuelas o la prensa.

Como ha señalado Perry Anderson respecto de Lenin:

Es notable el hecho de que *El Estado y la revolución*, quizá su obra más importante, mantenga en un plano de total generalidad su examen del Estado burgués, pues por la forma en que lo considera podría referirse a cualquier país del mundo. De hecho, el Estado ruso, que acababa de ser eliminado por la revolución de Febrero, era absolutamente distinto de los Estados alemán, francés, inglés o norteamericano, a los que se referían las citas de Marx y Engels en las que se basó Lenin. Al no delimitar inequívocamente

16. G. Deleuze: *Foucault*, Paidós, Buenos Aires, 1987, p. 49 y ss. Sobre las relaciones entre el marxismo y las teorías de Foucault, v. Mark Poster: *Foucault, el marxismo y la historia*, Paidós, Buenos Aires, 1987 y H. Tarcus (comp.): *Disparen sobre Foucault*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1992.

una autocracia feudal de la democracia burguesa, Lenin originó involuntariamente una constante confusión entre los marxistas posteriores, confusión que iba a impedirles elaborar una estrategia revolucionaria eficaz en Occidente.¹⁷

La Internacional Comunista pagó con sucesivos fracasos la incompreensión de que estas sociedades necesitaban otro tipo de partido, otro tipo de estrategia y otro tipo de política.

En tercer lugar, debe señalarse como problemática la concepción leninista acerca de la creciente simplificación social y la progresiva desaparición de la política bajo el socialismo. Lenin es tributario aquí de la visión saintsimoniana, plasmada en la famosa frase que cita indirectamente en medio de una transcripción de Engels: «El gobierno sobre las personas será sustituido por la administración de las cosas»¹⁸. Como hemos visto, Lenin entiende que el propio capitalismo moderno ha llevado a cabo tal proceso de racionalización de la producción que las funciones del poder estatal se han simplificado a un grado en el que «pueden reducirse a operaciones tan sencillas de registro, contabilidad y control», pudiendo ser asumidas, en forma rotativa, por cualquier obrero que simplemente sepa leer y escribir¹⁹. Sobreentiende que, superado el fetichismo propio de la sociedad capitalista, las relaciones entre productores libremente asociados serán relativamente simples y transparentes, cuando en verdad, una sociedad socialista debería implicar una diversidad y una complejidad mucho mayores que las del capitalismo. Por ejemplo, al quedar alterada en una sociedad poscapitalista la autoregulación espontánea propia de las relaciones mercantiles a través del mecanismo de la oferta y la demanda, la toma colectiva de decisiones en torno de costos, producción, distribución y consumo de miles de productos entre millones de habitantes se torna mucho más compleja²⁰. Lenin y los bolcheviques, como vimos, no tardaron en descubrirlo.

En suma, a pesar de su insistencia antiutópica, *El Estado y la revolución* paga su tributo a las utopías clásicas al disolver en su sociedad socialista cualquier opacidad entre lo que los sujetos hacen y lo que creen que hacen; entre lo que los productores necesitan y lo que manifiestan que necesitan; entre lo que los agentes económicos producen y declaran que producen. Al creer que con la desaparición de la explotación de unos por otros y de unas clases por otras

17. P. Anderson: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1979, pp. 141-142.

18. V.I. Lenin: *El Estado y la revolución* en *Obras completas* xxv, Cartago, Buenos Aires, 1958, p. 383.

19. *Ibíd.*, p. 414 y ss.

20. Para una crítica sistemática de la «*sancta simplicitas*» en Lenin, extensiva a todo el pensamiento marxista, v. la obra clásica de Alec Nove: *La economía del socialismo factible*, Fundación Pablo Iglesias / Siglo XXI Editores, Madrid, 1987, p. 50 y ss.

debía desaparecer también la «distorsión» ideológica respecto de la «realidad» así como las pujas políticas entre sectores (porque las necesidades y los recursos se tornarían evidentes y transparentes), Lenin entendía que todo podría resolverse mediante un adecuado cálculo económico.

En cuarto lugar, está el problema de la dimensión técnica del Estado. En el artículo citado anteriormente («¿Se sostendrán los bolcheviques en el poder?», de 1917), Lenin distinguía con mayor claridad entre dos «aparatos» que se entrelazan dentro del Estado capitalista: uno, de clase, opresivo; otro «técnico» y *por lo tanto*, neutral. «Además del aparato de ‘opresión’ por excelencia, que forman el ejército permanente, la policía y los funcionarios, el Estado moderno posee un aparato enlazado con los bancos y los consorcios, un aparato que efectúa, si vale expresarse así, un vasto trabajo de cálculo y registro. Este aparato no puede ni debe ser destruido»²¹. Para Lenin, se trata de arrancar estos aparatos, como por ejemplo el sistema bancario, del control de los capitalistas y ponerlo al servicio del Estado obrero. «*Sin los grandes bancos* –aclara Lenin y el énfasis de la frase es suyo– *el socialismo sería irrealizable*». De aquí que concluya taxativamente: «De este ‘aparato de Estado’ (...) podemos ‘apoderarnos’ y ‘ponerlo en marcha’ de un solo golpe, con un solo decreto, pues el trabajo efectivo de contabilidad, de control, de registro, de estadística y de cálculo corre aquí a cargo de empleados, la mayoría de los cuales son por sus condiciones de vida proletarios o semiproletarios»²².

Pero la distinción misma entre un aparato político, de clase y por lo tanto opresivo, a destruir, y un aparato técnico, por lo tanto neutro y no opresivo, a recuperar, ha resultado problemática. Juan Carlos Portantiero ha señalado agudamente cómo Max Weber había operado,

desde la crítica al marxismo, una paradójal reconstrucción de los lazos entre relaciones sociales y relaciones técnicas (ambas como relaciones de dominación) mucho más correcta. Precisamente será por medio de ese «saber especializado» que la dominación comenzará a ejercerse una vez que el capitalismo ha ingresado en su etapa de mayor desarrollo. El papel de la ciencia y de la técnica se fusionaría entonces, en una única instancia, como la forma moderna del poder. La distinción entre dominación y saber ya no podía ser trazada porque la dinámica del funcionamiento burocrático no está ligada a las características de la relación de dominación. Desde el propio reino de la «racionalidad formal» y no desde la voluntad de «los fines» se determinaban las condiciones de la reproducción del sistema. Ya no bastaba con apoderarse de ciertos puntos del Estado cuyo control era estratégico para poder

21. V.I. Lenin: «¿Se sostendrán los bolcheviques en el poder?», cit., p. 100.

22. *Ibíd.*, pp. 100-101.

utilizar, al servicio de otros fines, la neutralidad de la técnica: la esencia de la razón instrumental es la dominación; fuerzas productivas y relaciones sociales forman un único tejido.²³

Desconociendo esta dimensión opresiva de la técnica, no es extraño, entonces, que Lenin preconizara para la Rusia de los soviets la aplicación de los métodos tayloristas de organización del trabajo nacidos en el seno del capitalismo: «Hay que organizar en Rusia –afirmó tajantemente– el estudio y la enseñanza del sistema Taylor, su experimentación y adaptación sistemática»²⁴.

En quinto lugar, encontramos el problema de las relaciones entre el poder soviético y el poder del partido. Está fuera de toda discusión la centralidad que el líder bolchevique otorgaba al partido como forma privilegiada de la acción política. Para el Lenin de obras clásicas como *¿Qué hacer?*

o *Un paso adelante, dos pasos atrás*, así como en infinidad de artículos políticos, el partido es la vanguardia organizada de la clase, el portador de la conciencia de clase, el organizador colectivo, el promotor de la acción revolucionaria y el estado mayor de la revolución. Como se ha señalado repetidamente durante un siglo, la teoría marxiana del proletariado como sujeto de la historia se transforma en Lenin en una teoría del partido del proletariado proyectado como sujeto de la historia²⁵. Sin embargo, en el contexto de la Revolución de Febrero de 1917 y de emergencia del movimiento de los soviets, esto es, en el «momento consejista» de Lenin, el partido no tiene lugar. Es el gran ausente de *El Estado y la revolución*. Y es la razón de fondo por la cual esta obra atrajo, al menos entre 1918 y comienzos de la década de 1920, el interés de muchos anarquistas: obliteraba al partido, rechazaba el parlamentarismo, evacuaba la política del orden comunista y entendía que el nuevo «Estado» no era otra cosa que la autoorganización democrática de los obreros, los campesinos y los soldados, que ya se había prefigurado en la Comuna de París de 1871.

Sin embargo, en el proceso de conformación del Estado soviético la pérdida de poder político de los soviets es simultánea al crecimiento del poder

Desconociendo esta dimensión opresiva de la técnica, no es extraño que Lenin preconizara para la Rusia de los soviets la aplicación de los métodos tayloristas

23. J.C. Portantiero: *Los usos de Gramsci*, Folios, Ciudad de México, 1981, p. 33. Para una comparación de las concepciones de Weber y de Lenin acerca del Estado, v. tb. Erik Olin Wright: «Burocracia y Estado» en *Clase, crisis y Estado*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1983.

24. V.I. Lenin: «Las tareas inmediatas del poder soviético» [1918] en *Acerca del Estado*, cit., p. 139.

25. V. Antonio Carlo: «La concepción del partido revolucionario en Lenin» en *Pasado y Presente* Nº 2-3, 7-9/1973.

del Partido Bolchevique. Lenin analizó brillantemente la situación de «doble poder» que se había establecido con la Revolución de Febrero de 1917 entre la potestad estatal del gobierno provisional y la potestad espontánea de los soviets. Pero tras la Revolución de Octubre se plantea otra situación de «doble poder», ahora entre la potestad del nuevo Estado presidido por el Consejo de Comisarios del Pueblo y la potestad del Congreso Panruso de los Soviets. Mientras los otros partidos que animaban la vida de los soviets –Partido Socialista Revolucionario, Partido Menchevique, Partido Trudovique (laborista), Bund, anarquistas, etc.– son crecientemente perseguidos o directamente prohibidos entre 1918 y 1921, se afirma el Partido Bolchevique como partido único y se inicia así el proceso de fusión Partido-Estado. El nuevo Estado queda conformado por una burocracia resultante de la fusión entre los cuadros bolcheviques y parte del viejo funcionariado estatal. La marxista polaco-germana Rosa Luxemburgo señaló este problema a Lenin y a los bolcheviques en el poder con su notable clarividencia:

Con la represión de la vida política en el conjunto del país, la vida de los soviets también se deteriorará cada vez más. Sin elecciones generales, sin una irrestricta libertad de prensa y reunión, sin una libre lucha de opiniones, la vida muere en toda institución pública, se torna una mera apariencia de vida, en la que solo queda la burocracia como elemento activo.²⁶

El decurso de la URSS posterior a la muerte de Lenin y, sobre todo, su implosión final devaluaron la obra y la figura histórica del líder soviético. Sus libros han dejado de editarse, no solo en su país natal sino en todo el mundo. Mientras las biografías que le dedicaron en las décadas de 1930, 1940 y 1950 tendieron a glorificarlo, los nuevos estudios biográficos –como los escritos por Richard Pipes²⁷, Robert Service²⁸, Hélène Carrère d’Encausse²⁹ e incluso el ruso Dmitry Volkógonov³⁰– coinciden en su demonización.

En 2024 se cumple el centenario de la muerte de Lenin. El juicio histórico, aunque hoy está dominado por las derechas, de todos modos permanece abierto. Hubo diversas maneras de leer *El Estado y la revolución* a lo largo del último siglo, y el modo dominante que hoy nos rige no tiene por qué ser el definitivo. En 1918, *El Estado y la revolución* fue leído en todo el mundo como

26. R. Luxemburgo: «La revolución rusa» en *Obras escogidas* II, Pluma, Buenos Aires, 1976, p. 198.

27. R. Pipes: *The Unknown Lenin: From the Secret Archive*, Yale University Press, New Haven, 1996.

28. R. Service: *Lenin: A Biography*, Belknap Press, 2000. [Hay edición en español: *Lenin. Una biografía*, Siglo XXI Editores, Madrid, 2017].

29. H. Carrère d’Encausse: *Lénine*, Fayard, París, 1998. [Hay edición en español: *Lenin*, FCE, Ciudad de México, 1999].

30. D. Volkógonov: *Lenin: A New Biography*, Free Press, Nueva York, 1994.

un programa y una promesa. En la década de 1930 se convirtió en la URSS en doctrina de Estado y en obra canónica del comunismo a escala global. En la segunda posguerra, fue leído como la antesala teórica del totalitarismo. En 1991 pasó a ser, no solo en Occidente sino en la propia Rusia, la cristalización de un dogma que, al rechazar el carácter natural y espontáneo del mercado, estaba condenado de antemano al fracaso.

Utopía/ciencia, poder social/poder de Estado, federalismo/centralización, todo esto está y al mismo tiempo no está en *El Estado y la revolución*. Lo que no está dicho yace en los sentidos latentes del texto. Es posible que, como en toda utopía social, convivan en esta obra, de modo inextricable, los anhelos de emancipación social y las astucias de la dominación, el sueño y la pesadilla. Hace algunos años, y a contrapelo del talante conservador que domina el mundo, el filósofo esloveno Slavoj Žižek convocaba a un coloquio internacional en Essen, Alemania, sobre la actualidad del pensamiento de Lenin, donde participaron figuras como Fredric Jameson, Alain Badiou y Daniel Bensaïd. Žižek revalorizó allí al Lenin de la *desesperación* que logra sobreponerse al *shock* de 1914, al Lenin de la *locura* utópica de *El Estado y la revolución*, al Lenin que en *soledad* absoluta busca convencer de la necesidad de la revolución a su propio partido y, en fin, al Lenin que entiende el *acontecimiento* único de Octubre y lanza a los bolcheviques a la toma del poder con la conciencia de que la revolución solo se autoriza a sí misma. Desafiando el sentido común del fin de la historia y el ocaso de las utopías, Žižek recuperaba «la *locura* (en el sentido kierkegaardiano del término)» de aquella «utopía leninista» de *El Estado y la revolución*³¹.

Quizás hoy, a 100 años de la muerte de Lenin, cuando el fin del Estado no es un sueño de la izquierda sino de un sector de la derecha radical, valga la pena repensar aquel pequeño libro de 1917 en el cual «el vocabulario y la gramática de la tradición occidental son violentamente subvertidos»³². ☐

31. S. Žižek: *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, Atuel / Parusía, Buenos Aires, 2004, p. 14 y ss.

32. *Ibíd.*

Amor y sexualidad en las utopías anarquistas

Laura Fernández Cordero

El rastreo de cinco utopías escritas por anarquistas en Europa y América entre mediados del siglo XIX y primeras décadas del XX, dentro de un vasto territorio utópico, permite abordar cuestiones vinculadas a la sexualidad, la vida cotidiana y la relación entre los sexos. Las utopías libertarias enfrentaron un desafío particular, comprometidas como estaban con las ideas de emancipación de la mujer y de libertad sexual.

En la más simple de las definiciones, la utopía es el impulso de imaginar y escribir un mundo mejor. Uno más justo, más racional o más sencillo. Una ciudad tecnificada, una aldea bucólica o un pequeño paraíso perdido en el pasado (o en el futuro). Para mostrar que es posible, hay que enfrentar lo injusto, lo irracional, lo complejo y jugar a la creación organizando lo ingobernable. Nada de eso amedrenta a la voluntad utópica que, por esa tensión tan maravillosamente irresuelta, viene acompañando los sesudos análisis políticos occidentales desde hace siglos¹.

Laura Fernández Cordero: es socióloga y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Se desempeña como investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina, con sede en el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (ceDINCI).

Palabras claves: amor, anarquismo, falansterio, sexualidad, utopía.

Nota: este artículo fue escrito en el marco del proyecto de investigación «Utopías trasatlánticas: imaginarios alternativos entre España y América (siglos XIX-XX)», PID2021-123465NB-I00, del Plan Estatal de Investigación Científica, Técnica y de Innovación del Gobierno de España, financiado por MCIU/AEI/10.13039/501100011033/ y Fondo Europeo de Desarrollo Regional FEDER «Una manera de hacer Europa».

1. Para una conceptualización siempre abierta, v. Raymond Trousson: *Historia de la literatura utópica* [1979], Península, Barcelona, 1995; Ruth Levitas: *The Concept of Utopia* [1990], Peter Lang, Oxford, 2011.

Esos hombres y algunas mujeres, en pleno enojo con su presente o desde una idea iluminada, pergeñaron sistemas políticos, andamiajes legales, economías y comercios, arquitecturas, maquinarias y, también, costumbres, humores, afectos, lazos, enseñanzas, hablas, formas de amar... como si cada nuevo mundo exigiera una humanidad nueva. Como si fuera posible inventarla –tal es la crítica de Karl Marx y Friedrich Engels al utopismo– desde el pedestal de una razón individual a salvo de las violencias de la historia y la política. Como si las variables finísimas que sostienen el entramado social se nos ofrecieran transparentes y maleables. Como si las palabras para decirlas no tuvieran más ecos de los previstos. En ese juego de equilibrio resulta fundamental conceder la misma importancia a todas las dimensiones del orden soñado, porque serán imprescindibles tanto el diseño del gobierno –rey, filósofo, asamblea– como la distribución de comida, la educación de la niñez o el escenario del acto amoroso. De ahí el detallismo delicioso y, a veces hilarante, de algunas narraciones.

En el vastísimo territorio utópico², encontramos un tipo particular de ensayos: aquellos que tienen como premisa la supresión del Estado y que proliferaron mientras las revoluciones filosóficas, políticas, económicas y sociales se desperdigaban por el globo. Las llamadas utopías antiautoritarias o libertarias desplegaron –en los textos y en la práctica– ciudades autogestionadas, reinos de la espontaneidad y aldeas animadas por la bondad humana³. Creadas en la misma fragua que los socialismos, anarquismos, feminismos y comunismos, estas narraciones ensayaron alguna variación de las ideas de emancipación de la mujer y de libertad sexual que compartían, no sin fuertes disparidades, aquellos agitados movimientos políticos.

Si, como se afirma, las cuestiones relacionadas con la sexualidad, la reproducción, la vida cotidiana y la relación entre los sexos son elementos centrales para el género utópico en casi todas sus vertientes⁴, las utopías libertarias suben la apuesta. ¿Cómo conjugar la libertad amorosa y el orden laboral? ¿Qué configuraciones reemplazarán a la familia tradicional? ¿Cuál es el mejor vestido para el acto sexual por afinidad? ¿Qué depara el instinto cuando no es asediado por la hipocresía? ¿Cómo hace el amor una mujer libre?

Respuestas para esas preguntas hay en tantos relatos utópicos en clave libertaria que sería imposible agotarlos. Vamos por cinco de ellos, todos escritos

2. Juan Pro (ed.): *Diccionario de lugares utópicos*, Sílex, Madrid, 2022.

3. Max Nettlau: *Esbozo de historia de las utopías*, Imán, Buenos Aires, 1934.

4. Agnès Fine y Sylvie Chaperon: «Utopies sexuelles» en *Clio. Histoire, Femmes et Sociétés* Nº 22, 2005; Lyman Tower Sargent y Lucy Sargisson: «Sex in Utopia: Eutopian and Dystopian Sexual Relations» en *Utopian Studies* vol. 25 Nº 2, 2014.

por hombres del anarquismo en Europa y América entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX, a pesar de las resistencias del movimiento a definir de antemano la sociedad futura o a sugerir que la Anarquía era una más entre tantas quimeras⁵.

La barricada, la utopía, el Humanisferio

Anarquista antes de que el término se estableciera, Joseph Déjacque (París, 1821-París, 1865) escribía poemas incendiarios en las jornadas revolucionarias de 1848 y frecuentaba los clubes de esas mujeres que publicaban periódicos y denunciaban que la libertad, la igualdad y la fraternidad no llegaban hasta ellas. Que no alcanzaban tampoco a los hombres no blancos lo confirmó Déjacque cuando emigró a Estados Unidos. Entonces publicó un periódico, *Le Libertaire. Journal du Mouvement Social*, y entre apuntes doctrinarios y notas de coyuntura, fue editando su relato de anticipación, *El Humanisferio* (1857)⁶. Atento a una voz que personifica la idea misma de la libertad, el narrador llega a 2858, año en que el Hombre habrá conquistado la Anarquía. Como los textos contemporáneos que abren con una aclaración acerca de la generalización del masculino, Déjacque advierte que por «Hombre» quiere decir «Humanidad», y que ese conjunto incluye a ambos sexos y todas las razas⁷. La suya es una prosa urgente y explosiva —«tenemos la barricada y la utopía, el sarcasmo y la bomba»— que va defenestrando la civilización bajo un epígrafe de Charles Fourier, autor que asomará en cada uno de los casos con sus pasiones combinadas, el trabajo «atrayerente» y la audacia amorosa de sus falansterios⁸.

A poco de atravesar un paraíso en el que la naturaleza convive con tecnologías respetuosas de las necesidades humanas, un aparato volador deja al protagonista en las puertas de un falansterio donde «es libre el trabajo y

5. Dejamos para otra oportunidad el análisis de algunas utopías escritas por mujeres y cómo abordan la sexualidad heterosexual, a veces suprimiéndola.

6. Disponible en francés en la Biblioteca Nacional de Francia, <gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k101911z/f105.image.r=chastete>. La editorial del periódico *La Protesta* de Buenos Aires lo eligió para iniciar su colección *Los Utopistas* de la década de 1920.

7. En una carta pública a Pierre-Joseph Proudhon, conocido por sus posturas misóginas y en discusión con las feministas de entonces, Déjacque afirma que un «masculinista» no es un verdadero libertario. Ver L. Fernández Cordero: *Feminismos para la revolución. Antología de 14 mujeres que desafiaron los límites de las izquierdas*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2021.

8. La obra de Fourier (1772-1837) excede el género utópico. Muy crítico de la economía y la sociedad de su época, propuso una nueva organización social basada en edificios de vivienda y trabajo colectivos y autosuficientes denominados falansterios. V., entre otros, Roland Barthes: *Sade, Fourier, Loyola*, Cátedra, Madrid, 1997.



© Nueva Sociedad / Sole Otero 2024

Sole Otero (Buenos Aires, 1985) es historietista, ilustradora infantil y diseñadora textil. Formó parte del colectivo latinoamericano Historietas Reales y del colectivo internacional Chicks on Comics. Ha sido docente de ilustración, historieta y tira diaria y actualmente dicta seminarios de narrativa cromática online. Es autora de las novelas gráficas *Naftalina* (Salamandra, 2021), ganadora del Premio FNAC-Salamandra Graphic y del Premio del Público en el Festival de Angoulême, y *Walicho* (Salamandra, 2023), entre otras. Página web: <soleotero.com>.

**En el Humanisferio
no se exigen pactos
civiles ni religiosos,
se hace el amor
cuando place, por
atracción y con
quien se desea**

libre es el amor» y reina la igualdad. En el Humanisferio no se exigen pactos civiles ni religiosos, se hace el amor cuando place, por atracción y con quien se desea. Pero no hay alarde. Miradas furtivas se cruzan en público, para luego arder en el secreto de los aposentos. Hombres y mujeres pueden elegir múltiples amantes en razón de la variación del gusto y la diversidad de temperamentos. Otra vez, Fourier⁹, y con una inusual reivindicación del instinto, atendido sin mediación porque «el amor libre es como el fuego, lo purifica todo». Luego de estas afirmaciones libérrimas, el narrador explica que, sin embargo, más que la volatilidad de las relaciones, impera el amor constante. Las parejas se eligen, se sostienen en el tiempo y celebran una verdadera evolución sexual. En cuanto a la crianza, se da de manera mancomunada, como en muchas de las utopías, con personas voluntarias y por fuera de todo núcleo familiar. A pesar de que no hay obligación, «ninguna mujer querrá privarse de las dulces atribuciones de la maternidad» y de ningún modo evitará el amamantamiento. Su ser mujer se completa con su rol de madre, al que dedica su tiempo (librado de las tareas domésticas gracias a la tecnología) con particular emoción femenina.

Aniquiladas las instituciones aberrantes, es decir, el matrimonio y la prostitución, surge en el Humanisferio la dulce y natural poesía del amor lejos del «libertinaje genital o cerebral». De esta manera, se establece una jerarquía entre el amor «carnívoro», instintivo, bajo, pasional, carnal y más propio de la civilización pasada, y el pináculo evolutivo del mundo anárquico, amor puro, cerebral, bello, sano... y, deberíamos agregar: heterosexual. El narrador explica que el poder de la libertad devolvió su lado humano a la voluptuosidad, y la «masturbación» y la «sodomía» del cuerpo y del espíritu fueron desterradas del nuevo «orden natural». Esta afirmación es la impronta más fuerte de la herencia de Fourier, no la supresión del autoerotismo o el gusto por el mismo sexo (en el falansterio solo habría que combinar esas pasiones con otras), sino la idea de que la potencia del nuevo orden social transformará la naturaleza con una fuerza que va desde el cosmos hasta el clima del planeta, alcanzando al carácter de los animales y al más renuente de los instintos humanos. Todo muy bien, se dirá a sí mismo un ávido lector italiano del inventor de falansterios amorosos, pero ¿cómo funcionará en la práctica?

9. Perdidos o estratégicamente reservados por sus discípulos, los escritos más innovadores fueron editados recién en la década de 1960. Ver C. Fourier: *El nuevo mundo amoroso. Manuscrito inédito*, paleografía, notas e introducción de Simone Debout-Oleszkiewicz, Siglo XXI Editores, Ciudad de México, 1972.

Amar como las plantas fanerógamas

Giovanni Rossi (Pisa, 1856-Toscana, 1943) era médico, veterinario, agrónomo, melómano y fecundo escritor. En una vida muy intensa, editó el periódico *Lo Sperimentale*, organizó una colonia agrícola y, en 1890, lideró la experiencia que comentaremos, la Colonia Cecilia, en el estado brasileño de Paraná. Pocos casos han recibido tanta atención: podríamos citar decenas de memorias, libros, artículos académicos, novelas y películas producidos en varios países¹⁰. La razón de tanta notoriedad proviene de su faceta aventurera y su costado atrevido: un grupo de varones italianos y unas poquísimas mujeres que viajan para construir una pequeña aldea con el fin de probar la efectividad de la economía, el orden social y el amor libertarios. Y no cualquier versión de libertad amorosa, sino una de las más osadas entre las distintas variables de unión propuestas por el anarquismo: el «amor múltiplo y contemporáneo» y el consiguiente *finis familias*. Las penurias económicas, el hambre por el fracaso de los cultivos y los conflictos internos no impidieron probar una de las principales apuestas: para confirmar la superioridad de esta fórmula, Rossi publicó un folleto explicativo en 1893. La colonia acababa de claudicar, pero su mentor celebraba el experimento y el impacto en la propaganda con un epígrafe que daba cuenta de su consciente radicalidad: «Si la verdad te espanta, no leas; porque este librito está, para ti, lleno de espantos»¹¹. Firmado con el seudónimo Cardias, el folleto fue traducido al castellano y publicado en Buenos Aires, apenas tres años después, en una serie del grupo anarquista *La Questione Sociale* dedicada a fomentar la emancipación de la mujer. El relato, mezcla de tratado científico y novela del corazón, expone la vida en común de una mujer, Eléda, y dos hombres, Aníbal y el propio Cardias. Compuesto por personas reales que habitaron la colonia, entre ellos el mismo Rossi, el trío lleva adelante una relación amorosa y sexual muy documentada en la que se pretende demostrar —a través de cuestionarios psicológicos— que esta práctica no produce consecuencias nocivas ni atiza el erotismo («no se crea que es una mujer de fáciles amores»). Tampoco sería un problema que la paternidad se desdibuje, al contrario, colaboraría en el desmantelamiento de la familia y su núcleo de egoísmo individualista

10. Afonso Schmidt: *Colônia Cecilia. Uma aventura anarquista na América, 1889 a 1893*, Anchieta, San Pablo, 1942; Isabelle Felici: «A verdadeira história da Colônia Cecilia de Giovanni Rossi» en *Cadernos AEL* Nº 8/9, 1998. Para una bibliografía más completa, v. L. Fernández Cordero: *Amor y anarquismo. Experiencias pioneras que pensaron y ejercieron la libertad sexual*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2017.

11. L. Fernández Cordero: «Una utopía amorosa en Colonia Cecilia» en *Políticas de la Memoria* Nº 5, 2004-2005.

(«la hipertrofia del io»). ¿Y qué mejor criterio de demostración que la propia naturaleza?

Entre las plantas fanerógamas, (...), la promiscuidad es la ley, la monogamia es la excepción. El casto lirio encierra en su névea corola cinco estambres alrededor de un solo pistilo, y la misma reina de las flores acoge alrededor del único genulario un regimiento de machos, que representan muchas veces el número de cinco. (...) Son nubes de polvo provenientes de millares de machos que el viento lleva lejos en sus torbellinos a besar las flores hembras que esperan. Los gránulos de polen de una misma antera ¿quién sabe sobre cuántos pistilos se posan? ¿Quién puede decir por cuántas anteras queda fecundado un genulario?¹²

Años de teoría y de práctica sobre la naturaleza le dictaban a Rossi estas ideas revolucionarias sobre los lazos humanos («amemos al mayor número posible de personas») y, en una mixtura muy creativa con sus diatribas contra la familia («el mayor estercolero de inmoralidad»), se anima a vaticinar la desaparición del «instinto de maternidad», factor que supone transitorio en la historia humana. Sin embargo, la escalada tiene un límite inapelable: la inveterada y primitiva práctica de la «sodomía», considerada por el autor como «la más abyecta de las infamias humanas». Una sentencia demasiado taxativa en una colonia aislada y habitada casi en su totalidad por hombres, donde con toda probabilidad se desatara el homoerotismo, y hasta podría haber sido una excelente solución a los males de la abstinencia sexual y el onanismo que tanto preocupaban a su líder.

Más allá de sus límites, apreciamos que este folleto ardiente circuló profusamente a fines del siglo XIX en varios idiomas, y las vicisitudes de la colonia fueron comentadas en periódicos anarquistas de todo el mundo¹³. Rossi no detuvo su empeño publicitario: apenas dos años después, analizaba los resultados en *Il Paraná nel XX secolo* (1895), un relato utópico dedicado a sopesar los lastres ideológicos y anticipar sugerentes reflexiones sobre la subjetividad, la microfísica del poder y la fuerza de las emociones porque, tal como ya afirmaba en su episodio de amor: «así como las relaciones económicas fueron la cuestión del siglo XIX, del mismo modo, las relaciones afectivas serán tal vez la cuestión palpitante del siglo XX». Debemos, entonces, avanzar en el tiempo y probar con un trastoque geográfico, una utopía escrita, esta vez, en el «Nuevo Mundo».

12. Juan Rossi (Cardias): «Un episodio de amor en la Colonia Socialista Cecilia», trad. José Prat, serie Propaganda Emancipadora de las Mujeres, Biblioteca de *La Questione Sociale*, folleto N° 5, 1895, reproducido en *Políticas de la Memoria* N° 5, 2004-2005, p. 67.

13. Fue reeditado en 1920 por *La Protesta*. Ver Félix Weinberg: *Dos utopías argentinas de principios de siglo*, Solar / Hachette, Buenos Aires, 1976.

Las mujeres tienen *home* propio

Aunque nació en Francia, Joaquín Alejo Falconnet (Lyon, 1867-Buenos Aires, 1938) vivió desde niño en Argentina y se convirtió en protagonista del anarquismo local. Con su seudónimo Pierre Quiroule, fue autor de varios relatos utópicos de talante científico y espíritu nietzscheano: *Sobre la ruta de la anarquía* (1912), *La ciudad anarquista americana* (1914) y *En la soñada tierra del ideal* (1924). El más difundido es el segundo, con 24 capítulos dedicados a describir una pequeña ciudad aldea, «obra de construcción revolucionaria», y diagramarla en un plano perfecto atravesado por las calles «Abundancia», «Actividad», «Humanidad», sobre las que se despliegan casitas con jardín, natatorios y pródigos almacenes¹⁴.

En la ciudad de los Hijos del sol, el Estado no existe y, en su lugar, reinan la buena voluntad, la espontaneidad y el espíritu de colaboración mutua para cumplir con las tareas necesarias decididas en asambleas nocturnas. La familia nuclear ha sido reemplazada por encuentros para las comidas comunitarias (en su mayoría vegetarianas) y una eficiente *pouponnière* atendida por quienes sienten amor por la niñez. En este «edificio social completamente nuevo», donde impera el amor libre en su versión más acotada —parejas heterosexuales en monogamias sucesivas—, cada quien decide convivir o habitar una casa individual de estudiado estilo «etrusco y japonés».

Si la arquitectura es un elemento cardinal en las utopías, la libertad de las mujeres representa un particular reto. El experimento de amor italiano en Brasil había demostrado que la falta de habitación privada para Eléda complicaba la concreción de los encuentros. Quiroule lo resuelve con soltura: las mujeres tienen *home* propio. Su emancipación ya no es una idea abstracta, tiene la forma de una casa en la que son dueñas de sí mismas aunque, no por eso (aclara el narrador), deban «renunciar a los tiernos afectos del corazón». Al contrario, luego de las livianas jornadas de trabajo en el campo o en los talleres, ellas se quitan «la vestidura semi masculina poniéndose otra más

**Pierre Quiroule
fue autor de varios
relatos utópicos de
talante científico y
espíritu nietzscheano**

14. V. entre muchos otros, Luis Gómez Tovar, Ramón Gutiérrez y Silvia Vázquez (comps.): *Utopías libertarias americanas. La ciudad anarquista americana de Pierre Quiroule*, Tuero, Madrid, 1991; Adriana Petra: «¿Sueñan los anarquistas con mansiones eléctricas? Ciencia y utopía en las ciudades ideales de Pierre Quiroule» en Marisa González de Oleaga y Ernesto Bohoslavsky (comps.): *El hilo rojo. Palabras y prácticas de la utopía en América Latina*, Paidós, Buenos Aires, 2009; Rocío Hernández Arias: «Técnicas narrativas del utopismo hispánico: 'El amor dentro de 200 años' de Alfonso Martínez Rizo y 'La ciudad anarquista americana' de Pierre Quiroule» en AAVV: *Una llama que no cesa: nuevas líneas de investigación en Filología Hispánica*, Sial, Madrid, 2017.

en armonía con la estética natural de la mujer» y, ataviadas con amplias túnicas, prodigan sonrisas y atenciones. Esas agradables *causeries* al aire libre, favorecidas por el clima cálido, son la antesala para los «torneos del amor», momentos de cruces de miradas y pudorosos acuerdos en los que priman «la soledad y el misterio», tanto si tienen por escenario la casa de la compañera o la «plena naturaleza, con la muda complicidad de la vegetación lujuriente y el embriagador perfume de las flores». ¿Las mujeres —ya «sustraídas de la dominación egoísta del macho»— eligen a los hombres más bellos? No, su «alma de mujer superior» se siente atraída por las grandes calidades morales e intelectuales y se entrega con discreción extrema. Mezcla de jardín del Edén y plaza de la Antigüedad clásica, los nuevos escenarios para el amor se construyen en fuerte contraste con las imágenes de un pasado civilizatorio calificado con mucha dureza. Pero para descubrir los adjetivos más fulminantes debemos volver a Europa.

Contra el amor carnívoro

Si además de injusto, el orden a superar se considera enfermo, la utopía naturalista se alzará implacable contra el pasado insalubre. El catalán Albano Rosell i Llongueras (Sabadell, 1888-Montevideo, 1964), anarquista de pensamiento y acción en varios países —luchó en España, vivió en París, Buenos Aires y Montevideo—, fue un prolífico escritor comprometido con la corriente naturalista¹⁵. Si describe el territorio idealizado de Macrobia es tanto para demostrar las bondades de una vida regenerada como para denostar el edificio completo de una sociedad moderna que convierte al individuo en «juguete de pasiones malsanas, vicios denigrantes y concupiscencias innaturales»¹⁶. Niños y niñas, altísimos y criados a puro sol, reciben el amor de sus madres, quienes «por instinto y por afecto» (y los padres, por elección) cuidan a la prole hasta la edad de un año, para sumarlos luego a una comunidad que funciona como una familia extendida. Cultivar los propios alimentos, desarrollar una compleja actividad científica, dedicar tiempo al teatro, la pintura, la música y la lectura no impide a los macrobiatas celebrar múltiples

15. V., entre otros, Eduard Masjuan Bracons: *La ecología humana en el anarquismo ibérico. Urbanismo «orgánico» o ecológico, neomalthusianismo y naturismo social*, Icaria, Barcelona, 2000; A. Petra: «La utopía del individuo integral o el mito de la Arcadia sudamericana. Anarquismo, eugenesia y naturismo en el viaje a *El país de Macrobia*» en *Políticas de la Memoria* N° 5, 2004-2005.

16. Publicada en el año 1921 con el seudónimo de Germina Alba, años más tarde apareció firmada por el autor. Ver Sebastián Stavisky: «Introducción» en *En el país de Macrobia. Una narración naturoológica*, Madreselva, Buenos Aires, 2023. Agradezco el acceso a la primera edición a Horacio Tarcus y al Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (ceDinci).

encuentros sexuales basados en la afinidad mutua. Evitando el beso, hombres y mujeres prefieren prodigarse delicadas caricias sin ningún dejo de «lascivia, erotismo, pasión malsana o inclinación torcida y morbosa»¹⁷. Al contrario, a pesar de la costumbre del desnudo, un refinamiento extremo de la inteligencia contrarresta cualquier exceso y lleva el deseo sexual a su mínima expresión: «No hay peligros del sexo, ni esos absurdos onánicos, masturbicios o invertidos que son el azote de la juventud y el caos fisio-biológico que padecemos en todos los actos de nuestra vida ordinaria de chuterío, flamenquismo, degradación soez y de burdel. ¡Allí es todo afección, cariño, movimiento natural y sano, ingenuo y viril, racional y digno!»¹⁸.

La transformación va más allá del plano físico, opera sobre la subjetividad, esa dimensión tan resistente. Con Rosell, la «ipertrofia del io» que desvelaba a Rossi es combatida desde otro frente: la alimentación. Una dieta frugívora que no incluye «alimentos sangrantes» es la que favorece un verdadero (moderado) disfrute sexual, del mismo modo que en el Humanisferio el «amor carnívoro» provenía del «puro instinto» y se purificaba con el fuego libertario. Por enésima vez, el eco del falansterio, donde las artes amatorias y culinarias se disfrutaban en conjunto sin temor a lujurias o glotonerías. Ya lo sabemos, donde otros coartan, Fourier combina.

**Hombres y mujeres
prefieren prodigarse
delicadas caricias
sin ningún dejo de
«lascivia, erotismo,
pasión malsana
o inclinación
torcida y morbosa»**

Satisfaré tus deseos de placer fisiológico

Como sucedió con Cardias, el *alter ego* de Rossi, no pocos visitantes de las utopías se han enamorado de una habitante de esa sociedad. En la tecnificada sociedad futura de *El amor dentro de 200 años* (1932)¹⁹, escrita por el ingeniero y destacado intelectual anarquista Alfonso Martínez Rizo (Cartagena, 1877-Barcelona, 1951), el militar Fulgencio Chapitel descubre, al mismo tiempo, máquinas increíbles y el amor profundo en una sociedad evolucionada. ¡Y todo en la más completa desnudez! Difícil será encontrar un personaje más exigido en toda la historia de las utopías. De la mano de

17. *Ibíd.*, p. 43.

18. *Ibíd.*, p. 48.

19. Emilio J. Gallardo Saborido, J. Pro y Hugo García Fernández (eds.): *Utopías hispanas: historia y antología*, Granada, Comares, 2022; Mariano Martín Rodríguez: «La ciudad libertaria del futuro en la distopía *El amor dentro de 200 años* (1932), de Alfonso Martínez Rizo» en *Ángulo Recto* Nº 2, 2011.

su anhelada Dasnay Paratanasia, aprende que todas las mujeres estudian «erología, erotomía y erotecnia» y que, según una «nueva moral sexual», llevan consigo una jeringa de esterilización temporal y se prestan encantadas a «relaciones intersexuales circunstanciales». Esta utopía que, a diferencia de la mayoría, resguarda el placer sexual y lo distingue de la procreación, dispone tibios, musicales y arbolados «jardines del amor» donde las parejas se entregan al placer físico en público. Tratando de contener su evidente excitación, Chapitel comienza a sentir repugnancia cuando comprueba que hay otros senderos en los que retozan dos hombres, pero se le explica que «sobre gustos no hay nada escrito», y hasta se percibe cierta comprensión al amor de un hombre mayor por un adolescente. Tampoco es un obstáculo la monogamia, cada quien se regocija en la variedad de propuestas porque el disfrute casual responde a una simple satisfacción fisiológica. En esta sociedad del futuro lo determinante será el lazo espiritual y el deseo conjunto de generar descendencia. A partir de esa revelación, comienza una trama que hace de esta utopía una de las más interesantes y de este recorte, uno de los más injustos. En un juego irónico entre utopía y distopía, el autor pone en discusión principios muy extendidos en el anarquismo. Uno de ellos es la eugenesia, dado que, en el relato, es obligatorio realizar estudios médicos en la municipalidad de la pequeña comuna agraria y esperar un resultado positivo, de lo contrario, la unión será prohibida y, en el extremo, se procederá a la «fulminación». Este procedimiento de supresión de la vida, decidido por el voto del colectivo a través de las máquinas, es rápido e inapelable. La aparente tolerancia hacia el deseo diverso se matiza al leer que a la pareja se le prohíbe engendrar porque su tipo de sangre provocará «exaltados y violentos y probablemente homosexuales». Así, vamos descubriendo que la aparente anarquía es, en realidad, el gobierno autoritario de las máquinas y el verdadero anarquismo, el agente liberador. Su aliado es el amor depurado porque la sexualidad, con sus demandas insaciables, ya fue al fin sometida por la educación, la alimentación, la esterilización... y la mismísima libertad.

El amor en libertad y otros espantos

Occidente no hacía más que hablar de sexo²⁰. En esa verbalización fogosa participaron con entusiasmo los movimientos emancipatorios y, entre media-

20. Michel Foucault: *Historia de la sexualidad* 1: *La voluntad de saber*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 1991; Jeffrey Weeks: *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality since 1800*, Routledge, Londres, 2012; Gayle Rubin: *En el crepúsculo del brillo. La teoría como justicia erótica*, Bocavulvaria ediciones, Córdoba, 2018.

dos del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, forjaron un consenso que pensaba lo sexual como un instinto «biológico» que había sido desviado de su cauce heterosexual, «saludable» o «normal» por las condiciones económicas y sociales capitalistas, con la consiguiente lista de calamidades: «vicio», «histeria», «aberración», «inversión», «males venéreos», «degeneración», etc. Aunque hombres y mujeres sufrirían los efectos de una misma doble moral, las mujeres («esclavas entre los esclavos») debían liberarse de manera urgente a fin de lograr cierto disfrute sexual en pareja y una maternidad consciente, regulada por métodos anticonceptivos, educación y criterios eugenésicos. Para el anarquismo, siempre más radical, el matrimonio y la prostitución eran instituciones complementarias y degradantes sostenidas por el culto a la virginidad, la hipocresía y la amenaza del «qué dirán». En la intimidad, la masturbación, sin ser una práctica recomendada, podía significar un mal menor contra el consumo de prostitución o la enfermedad física o nerviosa.

El tedio que hoy provocan sus moralinas y la risa condescendiente que suscitan los más pacatos se contienen apenas recordamos que, mientras luchaban por una revolución social, estos movimientos disputaron con los discursos religiosos más conservadores el derecho al goce por fuera de la procreación y propulsaron el divorcio, la educación sexual, la sexología crítica, la independencia económica y civil de las mujeres, las uniones libres, la patria potestad compartida, el derecho de los hijos «ilegítimos», la despenalización de la homosexualidad, la igualdad de los géneros (cuando no existía el término), etc. Lo contaron al mundo en una producción febril de artículos, folletos, conferencias, revistas y libros. Muchos de esos elementos tomaron forma de ley en el avanzado «Código integral del matrimonio, la familia y la tutela» sancionado en Rusia tras la flamante revolución. El mundo observaba atónito ese gran laboratorio de transformaciones económicas y sociales, pero también de una portentosa renovación sexual que impactó en otras latitudes. En los contornos de esos movimientos y procesos políticos, muchas personas practicaron experiencias homosexuales y lesbianas (mientras se inventaban las nomenclaturas), disputaron desde sus propias experiencias con el saber médico y la psicopatología, enfrentaron los límites de los amores libres y sumaron desafiantes espantos a ese extendido consenso de izquierdas.

Las utopías libertarias fueron el espacio ideal para explorar esos quiebres. Si reverenciaban la condición natural del sexo, al mismo tiempo se permitían sopesar la potencia de la construcción social. Si todavía eran

Las mujeres («esclavas entre los esclavos») debían liberarse de manera urgente a fin de lograr cierto disfrute sexual

temerosas de la proliferación del deseo, fueron muy creativas en la escenografía de otras formas de amor. Si fueron racionales hasta la exageración, evidenciaron los malabares argumentativos para domeñar los desbordes de la pasión y de los cuerpos. Si resultaban pedagógicas y hasta doctrinarias, colaron entre ensayos políticos y tratados sexológicos subjetividades en transición permanente hacia la libertad. Dónde si no encontrar hombres retozando sin castigo, mujeres que eligen no ser madres, adolescentes libres de represión sexual, cuerpos que saben de su salud más que los médicos de familia, conductoras de máquinas voladoras que se autoadministran anticonceptivos... Difícil es que lleguemos a tener pruebas fehacientes, aunque no dudemos de cuánto alimentaron estas lecturas el fuego de la segunda parte del siglo xx. De cómo participaron en ese entramado de cambios estructurales, teorías deconstructivas y subjetividades orgullosas que, en primera persona, resquebrajaron la trampa del instinto natural y el orden dicotómico de los sexos para seguir escribiendo nuevas utopías por venir. ☐

ÍCONOS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Enero-Abril de 2024

Quito

Vol. xxv N° 78

SISTEMAS ELECTORALES SUBNACIONALES EN AMÉRICA LATINA

DOSSIER: Presentación del dossier, **Tomás Dosek, Antonio Cardarello y Flavia Freidenberg**. No tan distintos: reformas y tensiones multinivel en la selección de candidaturas subnacionales en Argentina y Brasil, **Jayane dos Santos Maia y Jimena Pesquero-Bordón**. Pueblo chico, alcalde grande. Abstencionismo en las elecciones municipales de Uruguay, 2010-2020, **Daniel Buquet, Antonio Cardarello y Nicolás Schmidt**. Paridad y alternancia en las elecciones subnacionales: desafíos ante la participación política de las mujeres en Perú, **Juan Manuel Ponte**. Voto inmigrante en la provincia de Buenos Aires: la política subnacional de empadronamiento bajo la lupa, **Ana Paula Penchaszadeh y Julieta Nicolao**. De la reforma electoral plurinacional a la democracia intercultural en Bolivia: el caso del pueblo mosetén, **Augusto Díaz-Villanueva**. TEMAS: ¿Hacia una «nueva» cuestión campesina en Argentina?, **Julia L. Colla y Sebastián Valverde**. Neoliberalismo autoritario, élites económicas y reforma educativa en México, 2013, **Jesús Bojórquez-Luque**. Estado, turismo y covid-19 en Argentina: implicaciones de las políticas durante la pandemia, **Erica Schenkel**. Feminismos antiespecistas en Ecuador y Colombia: prácticas *queer* y veganismos decoloniales, **Juan José Ponce-León**. El excedente de fuerza de trabajo en Argentina: un análisis desde la economía feminista, **Virginia Noemí Alonso y Corina Rodríguez-Enriquez**.

Íconos es una publicación cuatrimestral de Flacso-Ecuador, La Pradera E7-174 y Av. Almagro, Quito, Ecuador. Tel.: (593 2) 3238888. Correo electrónico: <revistaiconos@flacso.edu.ec>. Página web: <www.revistaiconos.ec>.

Libertad y liberación

Foucault, Arendt y Fanon

Enzo Traverso

La relación entre libertad y revolución pone de relieve la discrepancia entre pensar la libertad, como lo ha hecho tradicionalmente la filosofía política, e historizarla. «Libertad» es una de las palabras más ambiguas y polémicas de nuestro léxico político. Las tensiones que atraviesan los escritos de Michel Foucault, Hannah Arendt y Frantz Fanon permiten recorrer algunas de estas cuestiones.

Las distinciones conceptuales entre libertad y liberación van más allá del conflicto canónico entre liberalismo y socialismo. Según Michel Foucault, la libertad no es un reino ontológico sino más bien una forma de vida socialmente producida y, como tal, no se opone sino que, al contrario, se inscribe en el poder a través

de múltiples tensiones y prácticas. Hay «prácticas de la libertad» que transforman las relaciones sociales, modifican las jerarquías consolidadas y afectan las estructuras de los aparatos estatales dominantes, con lo cual actúan dentro de la «microfísica» de un poder difundido, rizomorfo y omnímodo¹. Si el poder es

Enzo Traverso: es historiador. Actualmente es profesor de la cátedra Susan y Barton Winokur de Humanidades en la Universidad de Cornell. Es autor, entre otros libros, de *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador* (FCE, Buenos Aires, 2014), *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria* (FCE, Buenos Aires, 2018) y *Revolución. Una historia intelectual* (FCE, Buenos Aires, 2022).

Palabras claves: anticolonialismo, eurocentrismo, liberación, libertad, poder.

Nota: este artículo es un extracto del libro *Revolución. Una historia intelectual*, FCE, Buenos Aires, 2022. Traducción: Horacio Pons.

1. Sobre el concepto de «prácticas de la libertad», v. M. Foucault: «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» [1984] en *Dits et écrits, 1954-1988 4, 1980-1988*, Gallimard, París, 1994. [Hay edición en español: «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad» en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, Paidós, Barcelona, 1999]. Sobre el concepto de poder como una red compleja de «relaciones de poder», v. los textos reunidos en M. Foucault: *Essential Works of Foucault, 1954-1984 3: Power*, The New Press, Nueva York, 2000.

un todo de relaciones y redes que nos dan forma y nos construyen, y con ello disciplinan nuestro cuerpo y cuidan nuestra vida tal como «un pastor protege su rebaño», la oposición entre poder y libertad no tiene sentido, habida cuenta de que el primero no puede ser destruido por una acción «liberadora». A juicio de Foucault, la liberación en cuanto enfrentamiento violento entre un Estado soberano y un sujeto insurgente era un relato mítico que presentaba la libertad como una especie de sustrato original cubierto, oculto y encadenado por la autoridad política. La libertad no puede «conquistarse», es preciso construirla mediante la introducción de prácticas de resistencia en las relaciones de poder; es el resultado de un proceso, la consecuencia de la construcción de nuevas subjetividades. Por ejemplo, la sexualidad no puede «liberarse» sino, antes bien, recibir una nueva forma de las «tecnologías del yo» apropiadas; en otras palabras, de nuevas prácticas de existencia —hechas de deseos, fuerza, resistencia y movimientos— por medio de las cuales los sujetos puedan constituirse².

Esta distinción foucaultiana entre libertad y liberación es a la vez fructífera y problemática. Es un valioso recordatorio de que un «reino de la libertad» no puede simplemente

proclamarse o establecerse por un acto de la voluntad: todas las revoluciones quedaron atrapadas en el legado del pasado, un hecho que modeló profundamente cualquier intento de construir una nueva sociedad. Pero Foucault no era del todo original al criticar el fetichismo de la liberación: desde mediados del siglo XIX, Karl Marx había hecho advertencias contra la ilusión de Mijaíl Bakunin de alcanzar la libertad mediante la «abolición» del Estado y contra la tentación de Louis-Auguste Blanqui de reducir la revolución a una suerte de técnica insurreccional. El *quid* es que, al criticar una concepción tan ingenua de la libertad, Foucault suprime simplemente la cuestión de la liberación.

Vale la pena meditar seriamente sobre sus observaciones, y su oposición comprometida a la condición carcelaria de la década de 1970 es una prueba de que sus «prácticas de la libertad» no eran una fórmula vacía. No obstante, su rechazo de la liberación en nombre de la libertad suscita un legítimo escepticismo. Desde luego, el vínculo entre ambas no es teleológico y no traza una curva lineal ascendente para representar una expansión continua e irreversible de las capacidades y el goce, tal como la describió por Nicolas de Condorcet en su famoso *Bosquejo de un cuadro histórico*

2. Ver M. Foucault: *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1988. [Hay edición en español: *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós / Institut de Ciències de l'Educació de la Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1990].

de los progresos del espíritu humano (1795)³. La libertad no es el resultado de una autorrealización providencial e ineluctable. A fines del siglo xx, Eric Hobsbawm ya no creía en ese relato teleológico. A comienzos de los años 60 había comenzado su tetralogía sobre la historia de los siglos xix y xx como una sucesión de olas emancipatorias: 1789, 1848, la Comuna de París en 1871, luego la Revolución Rusa y por último, desde la Segunda Guerra Mundial en adelante, las revoluciones de Asia y América Latina, de China a Cuba y Vietnam. La historia tenía un *telos* y la libertad era su horizonte natural. Implicaba progreso y el movimiento obrero era su herramienta. Después de 1989 y el derrumbe del socialismo real, Hobsbawm reconoció que esa periodización no reflejaba ninguna causalidad determinista ni describía una trayectoria lineal, pero, pese a todo, las experiencias de liberación que recorrían su relato histórico habían existido. Bajo el Antiguo Régimen, la libertad significaba una serie de «libertades» concretas: exenciones, permisos y privilegios otorgados a ciertos grupos. Las revoluciones atlánticas establecieron una nueva idea

universal de la libertad, inscripta tanto en los derechos naturales como en las leyes positivas, que creció en la imaginación colectiva y movilizó un poderoso simbolismo durante más de dos siglos⁴. Las rupturas revolucionarias investigadas por Hobsbawm en su tetralogía sobre los siglos xix y xx prueban que esa idea universal tenía un carácter performativo.

Foucault elaboró su dicotomía entre la libertad y la liberación en los años 80, la etapa final de su trayectoria intelectual, un momento en que, según muchos críticos, expresaba una franca inclinación hacia el individualismo y el neoliberalismo. Es cierto que en algunos textos marginales no excluía los levantamientos entre las prácticas de la libertad —«Hay sublevaciones», escribió, y «así es como la subjetividad (no la de los grandes hombres sino la de cualquiera) entra en la historia y le da su aliento»⁵—, pero eran excepciones. Su obra no expresa en ninguna parte interés alguno en las revoluciones, ni en las clásicas ni en las de su propio tiempo (con la extraña excepción de la Revolución Iraní, cuya crónica aceptó hacer para el diario italiano *Corriere della*

3. Jean-Antoine-Marie-Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet: *The Sketch* [1795] en *Political Writings*, Cambridge UP, Cambridge-Nueva York, 2012. [Hay edición en español: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2004].

4. Ver Mona Ozouf: «Liberté» en François Furet y M. Ozouf (comps.): *Dictionnaire critique de la Révolution française* 4: *Idées*, Flammarion, París, 1992. [Hay edición en español: «Libertad» en *Diccionario de la Revolución Francesa*, Alianza, Madrid, 1989].

5. M. Foucault: «Inutile de se soulever?» [1979] en *Dits et écrits, 1954-1988* 3: 1976-1979, Gallimard, París, 1994, texto núm. 269, p. 790. [Hay edición en español: «¿Es inútil sublevarse?» en *Estética, ética y hermenéutica*, cit.].

Sera). Un uso fructífero de Foucault consistirá, tal vez, en rehistorizar su visión de la libertad para reconectarla de tal modo con la liberación. Es discutible que, en el siglo XIX, la aparición de un nuevo poder biopolítico —lo que él llamaba «gubernamentalidad»— haya remplazado finalmente a formas anteriores de soberanía: la administración de cuerpos, poblaciones y territorios en vez del «derecho a decidir sobre la vida y la muerte»⁶. La gubernamentalidad dio nueva forma a la soberanía sin agotarla. La historia del siglo XX, con sus guerras totales y revoluciones, presenta la arrogancia apocalíptica del poder soberano. Muchas categorías foucaultianas son inútiles para los historiadores si no se conectan con las de Marx, Max Weber y Carl Schmitt⁷. Históricamente entendida, la libertad surgió como un poder constituyente que tuvo que vérselas con un poder soberano anterior y lo desestimó.

De manera análoga a Foucault, aunque a partir de premisas filosóficas diferentes, Hannah Arendt trazó una línea entre liberación y libertad. En su famoso ensayo *Sobre la revolución* (1963) describió la liberación como un acto de voluntarismo —transicional y efímero por definición— que puede crear libertad pero también engendrar despotismo, en tanto que la libertad, puntualizaba Arendt, es un estatus permanente que requiere un sistema político republicano. La libertad permite a los seres humanos interactuar como ciudadanos, esto es, participar como sujetos iguales en una esfera pública común. Arendt se interesaba en la revolución exclusivamente como un momento fundacional de la libertad republicana, una *constitutio libertatis*. Sobre esa base, comparaba las revoluciones estadounidense y francesa como dos modelos antagónicos. Su intención no era cotejar dos experiencias históricas sino,

6. M. Foucault: «Right of Death and Power over Life» en *History of Sexuality 1: An Introduction*, Penguin, Nueva York, 1978, p. 135. [Hay edición en español: «Derecho de muerte y poder sobre la vida» en *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber* (1976), Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2016]. Según Foucault, la biopolítica implicaba «una nueva mecánica de poder, que tiene procedimientos muy particulares, específicos, instrumentos completamente novedosos [y] un aparato muy diferente». A su entender, ese poder biopolítico era «absolutamente incompatible con las relaciones de soberanía». Ver M. Foucault: *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, Picador, Nueva York, 2003, p. 35. [Hay edición en español: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, FCE, Buenos Aires, 2000]. Esta supuesta incompatibilidad entre biopolítica y soberanía fue criticada por Roberto Esposito en *Bíos. Biopolitics and Philosophy*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 2008. [Hay edición en español: *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006].

7. Más que una conciliación o una síntesis imposible entre Marx y Foucault, esto implicaría trabajar con ellos asumiendo su «disyunción». V. Étienne Balibar: «L'anti-Marx de Michel Foucault» en Christian Laval, Luca Paltrinieri y Ferhat Taylan (comps.): *Marx & Foucault: Lectures, usages, confrontations*, La Découverte, París, 2015. V. tb. E. Traverso: «Biopotere e violenza: sugli usi storiografici di Foucault e Agamben» en *Contemporanea* vol. 12 Nº 3, 7/2009.

antes bien, yuxtaponer dos tipos ideales en conflicto. Y su conclusión era clara: en tanto que la Revolución Estadounidense logró establecer la libertad republicana, la Revolución Francesa fracasó debido a su ambición de combinar la conquista de la libertad con la emancipación social. Más allá de la libertad, pretendía liberar a la sociedad de la explotación y la necesidad. Pero esto implicaba intervenciones autoritarias en el cuerpo social, y dado que la revolución era incapaz de preservar la autonomía del campo político, producía autoritarismo, despotismo y finalmente totalitarismo. «La Revolución Estadounidense siguió comprometida con la fundación de la libertad y el establecimiento de instituciones duraderas», escribía Arendt, mientras que la Revolución Francesa «estaba condicionada por las exigencias de liberarse no de la tiranía sino de la necesidad»⁸. Al separar de manera radical la política de la sociedad como dos esferas inconciliables, Arendt consideraba a la vez «fútil» y «peligroso» «liberar a

la humanidad de la pobreza por medios políticos» y, por lo tanto, veía la Revolución Francesa como un fracaso global: el resultado, escribía, «fue que la necesidad invadió la esfera política, la única donde los hombres pueden ser verdaderamente libres»⁹. Curiosamente, su ensayo no analiza la Revolución Rusa, que persiguió de manera consciente el objetivo de cambiar las bases mismas de la sociedad mediante la abolición del capitalismo.

En *Los orígenes del totalitarismo* (1951), Arendt dedica varias páginas a Edmund Burke, el primer crítico conservador de la filosofía de los derechos humanos, y lo presenta como un precursor del régimen totalitario¹⁰. Diez años después, lo valorará como un lúcido detractor de la Revolución Francesa. A su juicio, la crítica que hace Burke de los derechos humanos no es «ni obsoleta ni reaccionaria», dado que ha entendido que los iluministas franceses reprochaban al Antiguo Régimen haber privado a los seres humanos, no de la libertad y la ciudadanía, sino de los «derechos

8. H. Arendt: *On Revolution* [1963], Penguin, Nueva York, 2006, p. 82. [Hay edición en español: *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988].

9. *Ibíd.*, p. 104. La oposición trazada por Arendt entre las revoluciones norteamericana y francesa no es nueva. Como señala Antonio Negri, el primero en pensarla fue Friedrich von Gentz, en su introducción a la traducción alemana de las *Reflexiones sobre la revolución en Francia* de Edmund Burke, que por entonces habían popularizado los partidarios de John Adams contra Thomas Jefferson durante la campaña presidencial de 1800. Ver A. Negri: *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State* [1992], University of Minnesota Press, Mineápolis, 1999, pp. 25 y 26. [Hay edición en español: *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Libertarias / Prodhufi, Madrid, 1994].

10. H. Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1976, pp. 175-176. [Hay edición en español: *Los orígenes del totalitarismo*, 3 vols., Alianza, Madrid, 1981-1982].

de la vida y la naturaleza»¹¹. *Sobre la revolución* es un texto contradictorio. Por un lado, defiende una concepción de la libertad cercana al anarquismo, sobre todo en su visión de la república como una forma de democracia directa que tiene sus encarnaciones en la Comuna de París, los soviets de 1917 y la revolución húngara de 1956. Por otro, su crítica de la Revolución Francesa reproduce muchos de los lugares comunes del liberalismo conservador, que siempre denigró el utopismo democrático radical de Jean-Jacques Rousseau como una premisa del totalitarismo. Esta contradicción merece explorarse.

Según Arendt, la libertad implica una participación directa y activa en la vida pública; es una forma «agonal» u «ocular» de democracia, que rechaza el principio de representación: un campo de acción en el cual «el ser y el aparecer coinciden»¹². No designa el pluralismo democrático como una multiplicidad de partidos políticos representados en un Parlamento; significa antes bien una esfera pública animada por la interacción

de ciudadanos libres. En la concepción arendtiana, la política es el ámbito de lo *infra*, que es una reformulación del concepto heideggeriano de ser (*Sein*) como «ser con» (*Mitsein*)¹³. En una obra anterior, *La condición humana* (1958), Arendt había distinguido entre tres grandes formas de existencia humana: la *labor*, que implica un intercambio primario y casi metabólico entre los seres humanos y la naturaleza; el *trabajo*, que crea el mundo material y nuestro entorno social, y la *acción*, el reino de la libertad que no está sujeto a ninguna dialéctica entre medios y fines, porque es su propio fin¹⁴. En otras palabras, la libertad, la forma más alta y noble de política, es un campo autónomo radicalmente separado de la sociedad, y cualquier interferencia en ella plantea la amenaza del despotismo. En consecuencia, la república de Arendt carece de todo contenido social: la libertad no significa la emancipación respecto de la opresión económica y social, significa ciudadanos libres que fluc-túan libremente en un vacío social.

11. H. Arendt: *On Revolution*, cit., pp. 98-99.

12. H. Arendt: *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1978, p. 19. [Hay edición en español: *La vida del espíritu*, Paidós, Buenos Aires, 2002]. V. tb. H. Arendt: *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958, p. 50. [Hay edición en español: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993]. Sobre el concepto «agonal» de la política en Arendt, v. Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* [1996], Rowman & Littlefield, Lanham, 2000, pp. 125-126 y 199-200.

13. H. Arendt: «Introduction into Politics» [1950] en *The Promise of Politics*, Schocken Books, Nueva York, 2005. [Hay edición en español: «Introducción a la política» en *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008]. Sobre el concepto de política en Arendt como una reconsideración crítica de la ontología heideggeriana de *Ser y tiempo* [1927], v. en particular S. Benhabib: ob. cit., pp. 51-57.

14. H. Arendt: *The Human Condition*, cit.

Su distinción radical entre libertad y necesidad excluye implícitamente de la política a todos aquellos cuyo principal interés es satisfacer sus necesidades vitales antes de participar en la esfera pública, y se limita a ignorar a quienes no lo hacen por falta de tiempo, conocimiento, educación, etc. Pero las revoluciones son precisamente los momentos en que los excluidos ya no carecen de voz y claman ser escuchados. Marx definió el comunismo como un «reino de libertad» que podía establecerse más allá del campo de la producción. Arendt se mostraba hostil a las revoluciones sociales, que a su entender eran o bien prepolíticas o antipolíticas. En su opinión, la responsabilidad última de ese trágico malentendido correspondía a Marx, un pensador cuyo «lugar en la historia de la libertad humana será siempre equívoco», dado que, concluía, «la abdicación de la libertad ante el dictado de la necesidad» había encontrado en él a «su teórico»¹⁵. Al criticar su concepto de revolución, Hobsbawm señalaba que, como historiador, no podía entrar en diálogo con ella. Hablaban lenguas diferentes, como los teólogos y los astrónomos en la Europa de la

Era Moderna (y cabe imaginar quién, en esta analogía, encarnaba a Galileo y quién a la Inquisición)¹⁶.

Este conflicto se remonta simplemente a la aporía original de la libertad moderna: la contradicción interna entre el hombre y el ciudadano que da forma a toda la cultura de la Ilustración y que el joven Marx había analizado en 1842 en sus escritos sobre los cercados renanos. Los más ricos y los más pobres son «iguales» como ciudadanos pero no, por supuesto, como «individuos particulares», esto es, como propietarios, condición que es el núcleo de la libertad tal como la define el liberalismo clásico. La Constitución francesa de 1793 había tratado de superar esta dicotomía entre el hombre y el ciudadano: todos los seres humanos (que encarnaban derechos universales e inalienables) eran ciudadanos (que disfrutaban de derechos positivos, instituidos y concretos) y la propiedad estaba subordinada al «derecho a la existencia». En otras palabras, la libertad y la igualdad iban juntas; no era la propiedad individual la que establecía vínculo entre ellas, sino las necesidades de la comunidad. Étienne Balibar describe esta unión con el concepto de *igualibertad*¹⁷.

15. H. Arendt: *On Revolution*, cit., p. 51.

16. E. Hobsbawm: «Hannah Arendt on Revolution» [1965] en *Revolutionaries: Contemporary Essays* [1973], The New Press, Nueva York, 2001. [Hay edición en español: «Hannah Arendt acerca de la revolución» en *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*, Crítica, Barcelona, 2010].

17. V. en particular É. Balibar: «The Proposition of Equaliberty», «The Reversal of Possessive Individualism» y «New Reflections on Equaliberty: Two Lessons» en *Equaliberty: Political Essays* [2010], Duke UP, Durham, 2014, caps. 1-3. [Hay edición en español: «La proposición de la igualibertad», «La inversión del individualismo posesivo» y «Nuevas reflexiones sobre la igualibertad (dos lecciones)» en *La igualibertad*, Herder, Barcelona, 2017].

En la comparación de las revoluciones estadounidense y francesa, Alexis de Tocqueville fue probablemente más lúcido que Arendt. En tanto que la Revolución Estadounidense se dirigía contra un poder externo y no pretendía destruir ninguna estructura económica y social heredada del pasado, la Revolución Francesa apuntaba contra el Antiguo Régimen; su emancipación política no podía producirse sin destruir el edificio entero del absolutismo, un sistema de poder que había gobernado durante siglos y moldeado mentalidades, culturas y comportamientos¹⁸. La revolución no podía separar emancipación política y emancipación social: estaba forzada a inventar una nueva sociedad para reemplazar la vieja. La Revolución Estadounidense resolvió la cuestión social por medio de la frontera: el espacio era el horizonte de su libertad y la democracia se concibió como una conquista, con la instalación de colonos y propietarios de tierras. La frontera era un horizonte inagotable de apropiación¹⁹. A fin de idealizar la Revolución Estadounidense, Arendt

se vio obligada a pasar por alto sus estigmas originales: el genocidio de los pueblos indígenas y la aceptación de la esclavitud. Un siglo después, sin embargo, la Guerra de Secesión fue tan violenta y letal como lo había sido o lo sería el Terror en las revoluciones francesa y rusa. Arendt defendía una extraña concepción de la libertad, oscilante entre Rosa Luxemburgo y Tocqueville, otro gran admirador de la democracia estadounidense.

En un famoso y controvertido artículo sobre Little Rock escrito en 1957, en el momento de la batalla por los derechos civiles en Estados Unidos, Arendt denunció vigorosamente toda forma de discriminación legal contra los afroestadounidenses, pero consideró su segregación social como un hecho inevitable y en definitiva aceptable que no podría resolverse a través de medidas políticas. «El interrogante», escribió en 1959, «no es cómo abolir la discriminación, sino cómo mantenerla confinada dentro de la esfera social, donde es legítima, e impedir que invada la esfera política y personal, donde es destructiva»²⁰.

18. Ver A. de Tocqueville: *The Old Regime and the Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1998. [Hay edición en español: *El Antiguo Régimen y la Revolución*, FCE, Ciudad de México, 1996].

19. Después de aprobar con entusiasmo la concepción arendtiana de la revolución como la expresión de la autonomía de la política —un «poder constituyente» que, como un «principio expansivo», crea lo político «de la nada» (A. Negri: *Insurgencias*, cit., pp. 25-30)—, Negri propone una interpretación sociohistórica de la Revolución Estadounidense como una «frontera» de la libertad en la cual «el espacio funda el poder porque se lo concibe como apropiación, expansión» (ibíd., cap. 4).
20. H. Arendt: «Reflections on Little Rock» en *Dissent* vol. 6 N° 1, invierno de 1959, p. 51. [Hay edición en español: «Reflexiones sobre Little Rock» en *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007]. En Kathryn T. Gines: *Hannah Arendt and the Negro Question*, Indiana UP, Bloomington, 2014, se encontrará una cuidadosa crítica de la posición de Arendt sobre la lucha contra la segregación de los negros en EEUU durante la década de 1950.

Cabría señalar que la exclusión de la cuestión social de la esfera política es precisamente el argumento por medio del cual el liberalismo clásico siempre trató de legitimar los privilegios y poderes relacionados con la propiedad. En el siglo XIX, la democracia era vista como la «invasión de la esfera política por la cuestión social», un peligroso sistema que los pensadores más prominentes del liberalismo, de John Stuart Mill a Benjamin Constant, rechazaban al vincular el derecho al voto con la propiedad. Es cierto que la ceguera de Arendt respecto de la cuestión social no procedía de la tradición filosófica del liberalismo clásico, sino más bien de una concepción existencialista de la «autonomía» de lo político²¹. El resultado, sin embargo, es el mismo: o bien al sacralizar la propiedad (Constant y Mill) o al ignorarla (Arendt), todos ellos excluían a los pobres del reino de la política.

¿Cómo podemos explicar la controvertida visión que Arendt tenía de la libertad? Tal como escribió en varias oportunidades, había descubierto la política por conducto de la «cuestión judía», en cuanto era la cuestión de una minoría políticamente discriminada y perseguida

pero socialmente integrada. Arendt escribió poderosas e iluminadoras páginas sobre el modo en que el antisemitismo había transformado a los judíos en parias, personas apátridas privadas de ciudadanía y, por lo tanto, de toda existencia jurídica y política; lo veía como el reflejo de las contradicciones internas de la Ilustración —la división irresuelta entre seres humanos y ciudadanos— y la crisis del Estado-nación en el siglo XX. El hecho es que, en EEUU, la segregación negra tenía su propia historia y no podía interpretarse desde una óptica judía²². Cuando los nazis promulgaron las leyes de Núremberg en 1935, hacía más de un siglo que los guetos judíos habían dejado de existir en Alemania. La abolición de la discriminación legal era sin duda un progreso, pero no puso fin ni al racismo ni a la opresión social que en la práctica vaciaba la propia emancipación legal.

En términos más generales, Arendt era indiferente a cualquier forma de revolución anticolonial. Tal como hizo notar David Scott, «para Arendt solo hay dos revoluciones del siglo XVIII, la francesa y la estadounidense», mientras que la Revolución Haitiana

21. Sobre las raíces existencialistas del concepto de lo político de Arendt, v. Martin Jay: «The Political Existentialism of Hannah Arendt» en *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Columbia UP, Nueva York, 1986. [Hay edición en español: «El existencialismo político de Hannah Arendt» en *Exilios permanentes. Ensayos sobre la migración intelectual alemana en Estados Unidos*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2017].

22. Ver E. Traverso: «Between Two Epochs: Jewishness and Politics in Hannah Arendt» en *The End of Jewish Modernity*, Pluto Press, Londres, 2016. [Hay edición en español: «Entre dos épocas: judeidad y política en Hannah Arendt» en *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*, FCE, Buenos Aires, 2014].

era simplemente impensable²³. En su ensayo titulado *Sobre la violencia* (1970), ella señalaba «la escasez de rebeliones de esclavos y de levantamientos entre los desheredados y oprimidos» y agregaba que, cuando ocurrían, se generaba una «furia loca» que «convertía los sueños en pesadillas para todo el mundo»²⁴. La violencia de los colonizados era peor que la opresión que sufrían —escribió contra Jean-Paul Sartre—, dado que era una «explosión volcánica» prepolítica que no podía producir nada fructífero más allá de remplazar a los líderes sin cambiar el mundo. El «Tercer Mundo» no era «una realidad sino una ideología» y su unidad era un mito tan peligroso como el llamado de Marx a la unidad de los proletarios con prescindencia de su nacionalidad²⁵. En vez de ser los dirigentes de un proceso revolucionario de descolonización, Mao Zedong, Fidel Castro, Ernesto «Che» Guevara y Ho Chi Minh, con sus «ensalmos pseudoreligiosos», eran los «salvadores» de estudiosos desilusionados tanto con Oriente como con Occidente,

los dos bloques enfrentados de la Guerra Fría, mientras que el Poder Negro se fundaba en la ilusión de crear una alianza entre los afroestadounidenses y ese mítico «Tercer Mundo» (en otras palabras, un movimiento antiblanco potencialmente racista). Escribir esto en 1970 no era simplemente inexacto ni chocantemente despreciativo: era la expresión de una asombrosa ceguera intelectual, por no hablar de un prejuicio claramente eurocéntrico y orientalista.

Al deshistorizar la revolución, Arendt adhería a los clisés conservadores referidos a la barbarie de las razas inferiores y los continentes atrasados. En realidad, la violencia extrema distaba de ser una característica exclusiva de las revoluciones coloniales. Mediante la ejecución del rey, las revoluciones inglesa, francesa y rusa habían tratado de canalizar y controlar una ola espontánea de violencia desde abajo. Según Arno J. Mayer, el gran historiador del Terror en las revoluciones francesa y rusa, la violencia era consustancial a ellas, dos «furias» que arrasaban con cualquier

23. D. Scott: *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Duke UP, Durham, 2004, p. 217. El adjetivo «impensable» debería entenderse en el sentido que le da Michel-Rolph Trouillot: la Revolución Haitiana era «impensable» en el marco del pensamiento occidental. Ver M.-R. Trouillot: *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, 1995, p. 82. [Hay edición en español: *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la historia*, Comares, Granada, 2017].

24. H. Arendt: «On Violence» en *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1972, p. 123. [Hay edición en español: «Sobre la violencia» en *Crisis de la república*, Trotta, Madrid, 2015].

25. *Ibid.*, pp. 123 y 124. Sobre el «eurocentrismo generalizado» de Arendt, v. Judith Butler: *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia UP, Nueva York, 2012, pp. 139-140.

orden o poder gobernante²⁶. En 1834, la revista satírica francesa *Le Charivari* presentó la revolución como un «torrente» que lo inundaba todo con una fuerza elemental irresistible. Las revoluciones a menudo siguen una dinámica autónoma, como espirales fuera de control que apuntan a obliterar el pasado e inventar el futuro a partir de cero. Y como su poder constituyente choca violentamente con la antigua soberanía, necesitan destruir sus símbolos. No hay libertad sin la ejecución del rey. Como ya hemos visto, las revoluciones despliegan una espectacular carga iconoclasta que convierte la liberación en una realización visible y tangible. El 14 de Julio designa la toma por asalto de la Bastilla, que fue sistemáticamente demolida. La Comuna de París también necesitó su acto simbólico iconoclasta, que tuvo lugar con la demolición de la columna de Vendôme. Las insurrecciones son momentos de efervescencia colectiva en los que las personas comunes y corrientes sienten un deseo incontenible de invadir las calles, ocupar los sitios de poder, exhibir su propia fuerza, si es necesario tomar las armas y celebrar la liberación mediante manifestaciones de fraternidad y felicidad. Según Lenin, uno de los pensadores más austeros de la revolución,

esta es un «festival de los oprimidos». Consciente de que la memoria revolucionaria necesita poderosos puntos de referencia icónicos, Serguéi Eisenstein hizo que la escena inicial de *Octubre* (1927) fuera la imagen de la multitud insurgente dedicada a destruir la estatua del zar. En julio de 1936, al estallar la Guerra Civil española, la libertad también significaba la lucha contra el fascismo, siempre representada como el acto de hacer añicos sus símbolos. La violencia de la lucha anticolonial no tenía, por tanto, nada de excepcional. Al analizar la quema de plantaciones durante la revolución de los esclavos en La Española, C.L.R. James la comparó con varias prácticas europeas análogas: «Los esclavos destruían sin descanso. Como los campesinos en la *jacquerie* o los desguazadores luditas, buscaban su salvación de la manera más obvia, la destrucción de lo que era, como bien sabían, la causa de su sufrimiento, y si destruían mucho era porque habían sufrido mucho»²⁷. Es casi imposible leer las palabras de Arendt sobre la violencia anticolonial —«furia loca» y «pesadillas»— sin pensar en el famoso capítulo sobre la violencia de *Los condenados de la tierra* (1961), el libro de Frantz Fanon. El contraste es impresionante. La categórica separación trazada por Arendt

26. A.J. Mayer: *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton UP, Princeton, 2000. [Hay edición en español: *Las Furias. Violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2014].

27. C.L.R. James: *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* [1938], Vintage, Nueva York, 1989, p. 88. [Hay edición en español: *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití*, Turner / FCE, Madrid-México, 2003].

entre libertad y necesidad recuerda el retrato que hace Fanon de la dicotómica ciudad colonial, donde coexisten de hecho dos ciudades: la blanca y la de color; la primera, europea y «civilizada», la segunda, «primitiva», dominada por preocupaciones elementales y de ordinario descripta con un léxico zoológico: colores, olores, promiscuidad, suciedad, desorden, ruido, etc. Fanon se concentraba en los símbolos corporales de esa alienación, que describía como una especie de «espasmo muscular» o «tetania». Esta expresaba una agresividad internalizada que podía desembocar en la «autodestrucción», un comportamiento que muchos observadores occidentales interpretaban como «histeria» indígena²⁸.

Lo que Arendt llamaba «furia loca» era para Fanon una violencia regeneradora. A su juicio, la violencia era un medio necesario de liberación que «desintoxicaba» y «rehumanizaba» a los oprimidos: «El hombre colonizado se libera con y a través de la violencia»²⁹. Esta, nacida como contraviolencia, se convertía en una etapa crucial en el proceso dialéctico de liberación, en el que cumplía, en términos hegelianos, el papel de la «negación de la negación»: no una

ilusoria «reconciliación» (la perjudicial perspectiva de «humanizar» el colonialismo), sino una radical supresión tanto de gobernantes como de gobernados. La relación sujeto-objeto establecida por el colonialismo estaba rota: el objeto se había convertido en un sujeto. La violencia revolucionaria no podía interpretarse como una lucha por el reconocimiento, era una lucha para destruir el orden colonial y, en ese sentido, su desorden era a la vez «un síntoma y una cura»³⁰.

Desde luego, esta metamorfosis conceptual de la «furia loca» arendtiana en la violencia redentora de Fanon implica un *desplazamiento epistémico*: ver el colonialismo con los ojos del colonizado y adoptar un punto de observación no occidental. Arendt era incapaz de efectuar tal cambio de perspectiva. Es interesante señalar que Jean Améry (Hans Mayer), un judío austríaco que había sido deportado a Auschwitz y apoyó al Frente de Liberación Nacional (FLN) durante la Guerra de Argelia, admiraba a Fanon y defendía su visión de la violencia. Fanon, puntualizaba, «ya no estaba en el circuito cerrado del odio, el desprecio y el resentimiento»³¹. Su visión era política y no tenía nada en común con las glorificaciones míticas, nihilistas o místicas de la

28. F. Fanon: *The Wretched of the Earth* [1961], Grove Press, Nueva York, 2004, pp. 19 y 217. [Hay edición en español: *Los condenados de la tierra*, FCE, Ciudad de México, 1963].

29. *Ibíd.*, p. 44.

30. *Ibíd.*, p. 217.

31. J. Améry: «The Birth of Man from the Spirit of Violence: Frantz Fanon the Revolutionary» [1969] en *Wasafiri* vol. 20 N° 44, 2005, p. 14. [Hay edición en español: «El nacimiento del hombre desde el espíritu de la violencia: Frantz Fanon» en F. Fanon: *Escritos políticos*, Ennegativo, Medellín, 2020].

violencia tal como podía encontrárselas en los escritos de Georges Sorel, el joven Walter Benjamin («divina violencia») o Georges Bataille (el sufrimiento como un acceso sensualista a lo sagrado). La violencia y la opresión no eran un destino ineludible; su cadena inmemorial podía romperse. En *Más allá de la culpa y la expiación* (1966), su testimonio sobre la guerra y la deportación, Améry recordó que, mientras lo torturaban en el fuerte de Breendonk, Bélgica, por ser un miembro de la Resistencia, su anhelo era poder dar una «forma social concreta a [su] dignidad con un puñetazo en una cara humana»³². A su entender, la concepción de la violencia de Fanon era al mismo tiempo existencial e histórica. Contenía, a no dudar, «aspectos patentemente mesiánico-milenaristas», pero esto no hacía sino reforzar su legitimidad: «La libertad y la dignidad deben alcanzarse por la vía de la violencia, para que sean libertad y dignidad»³³. Améry no defendía la concepción de Fanon como un filósofo existencialista (Sartre había prologado *Los condenados de la tierra*), lo hacía como un sobreviviente judío de los campos nazis. La violencia revolucionaria, escribía, «no solo es la partera de la historia, sino la del ser humano cuando este se descubre y se da forma en la historia»³⁴.

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt había comprendido el vínculo genético que conectaba el imperialismo del siglo XIX con el nacionalsocialismo y sus políticas de exterminación, pero en sus obras posteriores abandonó esa vigorosa intuición y, en última instancia, su enfoque de la política siguió siendo profundamente eurocéntrico. Su ensayo sobre la revolución no menciona la Revolución Haitiana. El derrocamiento del colonialismo por un movimiento autoemancipatorio de personas esclavizadas era «impen-sable» dentro de su categoría de libertad. A pesar de sus fructíferas intuiciones al final de la Segunda Guerra Mundial, terminó, en definitiva, por adherir a la cultura eurocéntrica predominante.

Tal como señala Domenico Losurdo, en el siglo XIX la libertad estaba restringida por fuertes límites de clase, raza y género: solo la propiedad permitía una ciudadanía completa a los varones blancos, en tanto que los proletarios, los pueblos colonizados y las mujeres carecían del derecho al voto³⁵. En lo sucesivo, una genealogía de la libertad debía verse como un proceso que conectaba tres formas de liberación que históricamente habían adoptado los nombres de socialismo, anticolonialismo y feminismo. ▣

32. J. Améry: *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and its Realities* [1966], Indiana UP, Bloomington, 1980, p. 91. [Hay edición en español: *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 2ª ed. rev. y cor., Pre-Textos, Valencia, 2004].

33. J. Améry: «The Birth of Man from the Spirit of Violence», cit., p. 16.

34. *Ibid.*

35. D. Losurdo: *Liberalism: A Counter-History* [2005], Verso, Londres, 2011. [Hay edición en español: *Contrahistoria del liberalismo*, El Viejo Topo, Barcelona, 2007].

Summaries

Resúmenes en inglés

Tomás Leighton: From Outrage to Fear?: Reflections on the Double Constitutional Rejection in Chile [4921]

Chile rejected once more the text to supersede the 1980 Constitution. Attempting to hold a plebiscite of Gabriel Boric's administration, the far Right ended up holding a plebiscite of itself and (so far) it has lost, which limits the presidential potential of José Antonio Kast. Meanwhile, the Left takes the «triumph» with humility: four years after the social outburst of 2019, the constituent process was closed without having solved the constitutional problem.

Keywords: Constitution, Left, Right, Plebiscite, Chile.

Federico Fuentes: Is China an Imperialist Power?: Interview with Au Loong-Yu [4922]

Keywords: Colonialism, Imperialism, China, Taiwan, Third World.

Francisco Martorell Campos: Who Are We Fighting For? Utopia and the Ghosts of the Past and the Future [4923]

One of the most common tropes in recent cultural theory is the notion of the «ghost,» used to vindicate the role of melancholy and memory in an activism marked by the trauma of defeat. Extrapolated to the realm of utopia, the archetype of the ghost is useful to trace the readjustments of temporality that characterize contemporary utopianism, to show the discussions they provoke and to raise a crucial question: on behalf of whom do we fight?

Keywords: Future, Ghosts, Melancholy, Past, Utopia.

Juan Pro: Latin America, Utopia and Utopian Studies [4924]

The historical relationship between Latin America and utopia is explained by the centrality that both have had in

Western modernity. However, the academic treatment of utopianism from the interdisciplinary field of utopian studies has marginalized the Latin American contribution. Recovering this rich heritage would make it possible to redefine the history of utopias and rehabilitate this tool for imagining alternative futures as a way to face the challenges of the present.

Keywords: Modernity, Utopian Studies, Utopias, Latin America, West.

Carolina Martínez: Non-Places in the Construction of Modernity: *Utopia*, the Plausible and the Possible [4925]

From the analysis of *Utopia* (1516) and the maps of the island included in its first four editions, it is possible to reflect on the textual and figurative production of space in early modernity. The meaning of neologisms such as non-place, the mechanisms developed by Thomas More and his editors to create a plausible narrative and the possibilities opened up by the ambiguities and apparent contradictions of the work allow us to distance ourselves from our conventions about the ways of representing or imagining space.

Keywords: Cartography, Modernity, Non-Place, Utopia.

Alejandro Galliano: Is the Market Still Dreaming (And Did We Stop)? [4926]

Leftist thought, master and spokesman of the utopias of the 20th century,

seems to have lost the ability to dream, cornered in defensive or nostalgic positions, while capitalism controls the entire planet and traverses our subjectivities as never before. Moreover, from some of its enclaves, it continues to project different types of utopias.

Keywords: Capitalism, Dystopia, Future, Market, Utopia.

Luis Diego Fernández: Libertarian Utopias (and Dystopias): More Nozick, Less Rothbard [4927]

It is possible to analyze the notion of utopia within the liberal-libertarian tradition by relating two opposing views: those of Friedrich Hayek and Robert Nozick. The different socio-political experiments linked to the perspective of libertarianism (the Californian counterculture, the Chile of Augusto Pinochet, the town of Grafton in New Hampshire, Liberland and the colonization of the sea) allow us to sustain a Foucaultian reading of Nozick's utopia as an alternative to the current Right-wing libertarian hegemony.

Keywords: Dystopia, Libertarianism, Paleo-Libertarianism, Utopia, Robert Nozick, Murray Rothbard.

Emilio Santiago Muño: Collapsism: The Risks of Environmentalist Anti-Politics [4928]

Collapsism is an ideological current with a growing influence within

environmentalism. Its basic postulate is to consider eco-social collapse a *fait accompli* or highly probable. In addition to its demobilizing effects, collapsism is characterized by a deficient knowledge of the world that compromises the capacity of environmentalism to transform it. Questioning its narrative is an important task to prevent environmentalism from ending up feeding the neoliberal anti-political loop and thus paradoxically contributing to the disaster it seeks to avoid.

Keywords: Climate Change, Collapse, Collapsism, Ecology.

Ana-Clara Rey Segovia: Make the World Great Again?: Retrotopias and the Myth of the «White Savior» [4929]

During the first two decades of the 21st century, dystopia has become a safe bet for the entertainment industry. A good part of contemporary dystopias end up betting on a overcoming that takes the form of a civilizational refoundation which, ultimately, involves resuming the path of progress in order to bring it to a successful conclusion. On this path, the figure of the «white savior» plays a central role and defines the ideological pillars on which the «new» world must be built.

Keywords: Civilizational Refoundation, Dystopia, Retrotopia, White Savior.

Horacio Tarcus: The Leninist Utopia of *The State and Revolution*: When the Left Dreamed of the End of the State [4930]

One hundred years after the death of Vladimir Illich Ulyanov, it is worth revisiting one of his most widely disseminated works. Program and promise; State doctrine and canonical work of communism; theoretical anteroom of totalitarianism; crystallization of a dogma condemned in advance to failure... the work was read differently in each historical context, but it remains an open text, with which we can fruitfully return to dialogue from the anxieties –and anguish– of the present.

Keywords: Socialism, Utopia, The State and Revolution, Vladimir Lenin.

Laura Fernández Cordero: Love and Sexuality in Anarchist Utopias [4931]

The tracing of five utopias written by anarchists in Europe and the Americas between the mid-19th century and the first decades of the 20th century, within a vast utopian territory, enables us to address issues related to sexuality, everyday life and the relationship between the sexes. The libertarian utopias faced a particular challenge, committed as they were to the ideas of women's emancipation and sexual freedom.

Keywords: Anarchism, Love, Phalanstery, Sexuality, Utopia.

Enzo Traverso: Freedom and Liberation: Foucault, Arendt and Fanon [4932]

The relationship between freedom and revolution highlights the discrepancy between thinking about freedom, as political philosophy has traditionally done, and historicizing it.

«Freedom» is one of the most ambiguous and controversial words in our political lexicon. The tensions that run through the writings of Michel Foucault, Hannah Arendt and Frantz Fanon allow us to explore some of these issues.

Keywords: Anti-colonialism, Eurocentrism, Freedom, Liberation, Power.

revista CIDOB d'
afers
internacionals

Diciembre de 2023

Barcelona

Nueva época Nº 135

ÉLITES POLÍTICAS Y LEGITIMACIÓN EN EL NORTE DE ÁFRICA:
LA CONEXIÓN ENTRE LO DOMÉSTICO Y LO INTERNACIONAL
Coordinado por Miguel Hernando de Larramendi y Beatriz Tomé-Alonso

ARTÍCULOS: **Miguel Hernando de Larramendi y Beatriz Tomé Alonso**, Introducción. Élités políticas y legitimación en el Norte de África: la conexión entre lo doméstico y lo internacional. **Isaías Barreñada Bajo**, Tecnopopulismo autoritario en los países árabes y legitimación internacional. **Omar Brouksy**, Libertades individuales y mecanismos de legitimación política e institucional en Marruecos. **Rafael Camarero Montesinos**, Referentes sociales en diáspora: nuevos instrumentos de legitimación para el Estado marroquí. **Youssef Cherif**, Neopanarabismo: un contrato de legitimidad renovado en el Magreb. **Laurence Thieux**, «La nueva Argelia» después del Hirak: discursos y estrategias de legitimación ante sus socios europeos. **Samia Chabouni**, La diplomacia argelina como fuente de legitimidad: entre tradición y renovación. **Alfonso Casani y Beatriz Mesa**, Élités políticas y potencias regionales en el conflicto en Libia. **Eduard Soler i Lecha**, Gestionar la división: la Unión Europea y los conflictos en Oriente Medio y el Norte de África. OTROS ARTÍCULOS: **Gerardo Caetano y Nicolás Pose**, Unión Europea y Mercosur: perspectivas de acuerdo en la coyuntura geopolítica actual. RESEÑAS DE LIBROS.

Revista CIDOB d'Afers Internacionals es una publicación académica cuatrimestral de relaciones internacionales y desarrollo de la Fundación CIDOB, c/ Elisabets, 12 - 08001 Barcelona, España, Tel. (+34) 93 302 6495. Se edita en formato impreso y digital. Página web: <[cidob.org/publicacions/\(filter\)/53216](http://cidob.org/publicacions/(filter)/53216)>.



Trabajo: nuevas luchas, nuevos sentidos





Argentina, el abismo permanente

308



Alemania: F. Delbanco, Tel.: (49 4131) 2428-8, e-mail: <post@delbanco.de>.

Argentina: Distribuidor: Jorge Waldhuter, Pavón 2636, Buenos Aires, Tel./Fax: (5411) 6091.4786, e-mail: <hola@waldhuter.com.ar>.

Bolivia: en La Paz: Yachaywasi, Tel.: (591) 2 2441.042, e-mail: <yachaywa@accelerate.com>.

En Santa Cruz de la Sierra: Lewylibros, Junín 229, Tel.: (591) 3 3360709.

Colombia: Librería Fondo de Cultura Económica, Calle 11 No. 5-60, Barrio La Candelaria, Bogotá, Colombia. Tel.: (571) 2832200, e-mail: <libreria@fce.com.co>.

Costa Rica: Librería Nueva Década, Tel.: (506) 2225.8540, e-mail: <ndecada@ice.co.cr>.

España: Marcial Pons-Librero, Tel.: (34 914) 304.3303, e-mail: <revistas@marcialpons.es>.

Japón: Italia Shobo, Fax: 3234.6469; Spain Shobo Co., Ltd., Tel.: 84.1280, Fax: 84.1283, e-mail: <info@spainshobo.co.jp>.

Perú: El Virrey, Bolognesi 510, Miraflores, Lima, Tel.: 444.4141, e-mail: <info@elvirrey.com>.

Puerto Rico: Laberinto, 251 calle de la Cruz, San Juan, Tel.: (787) 724.8200, e-mail: <info@librerialaberinto.com>.

Ventas y consultas por internet:
<www.nuso.org>

Distribución internacional a librerías:
<distribucion@nuso.org>

PARA SUSCRIBIRSE A NUEVA SOCIEDAD

SUSCRIPCIÓN	ANUAL	BIENAL
Incluye flete aéreo	6 números	12 números
América Latina	US\$ 70	US\$ 121
Resto del mundo	US\$ 107	US\$ 196
Argentina	\$ 6.000	\$ 12.000

> Formas de pago

1. **Pago online:** Ingrese en <www.nuso.org/suscribirse/>, donde encontrará un formulario para registrar su pedido y efectuar el pago.

2. **Pago con tarjeta de crédito:** Solicite instrucciones a <distribucion@nuso.org>

3. **Pago con cheque:** Envíe un cheque por el importe correspondiente a la orden de Fundación Foro Nueva Sociedad a la siguiente dirección: Nueva Sociedad, Humberto Primo 531, C1103ACK Buenos Aires, R. Argentina, acompañado de los datos del suscriptor (nombre, domicilio postal completo, teléfono, correo electrónico).

> Para otros medios de pago y cualquier otra consulta, escriba a <distribucion@nuso.org>.

TRABAJO: NUEVAS LUCHAS,
NUEVOS SENTIDOS

COYUNTURA

Fernando Molina. Evistas versus
arcionistas. Guerra abierta en el MAS boliviano

TRIBUNA GLOBAL

Christophe Jaffrelot. Narendra Modi
o el fin de la democracia india

TEMA CENTRAL

Daniel Susskind. Trabajo y sentido
en la era de la inteligencia artificial

Didice Godinho Delgado. ¿Hay justicia
de género en el sindicalismo de América
Latina y el Caribe?

Cecilia Rikap. Inteligencia artificial:
reemplazo, hibridación... ¿progreso?

Cecilia Anigstein. Transición ambiental
y clase trabajadora

Svenja Blanke / Mónica Sladogna.

¿Cómo trabajaremos en América
Latina? Inteligencia artificial y trabajo
en la periferia del capitalismo

Jaime Caro. La izquierda y el nuevo
sindicalismo en Estados Unidos

Guadalupe Hindi. Formales/informales:
un binomio cuestionado por la
«economía popular»

Sarrah Kassem. Los trabajadores
que desafían a Amazon.

ENSAYO

Martín Baña / Alejandro Galliano.
La muerte es un lujo innecesario. Del
cosmismo ruso al transhumanismo
universal.

SUMMARIES

ARGENTINA, EL ABISMO PERMANENTE

COYUNTURA

Lucía Dammert. El «modelo Bukele»
y los desafíos latinoamericanos

TRIBUNA GLOBAL

Reginaldo Nasser. La Doctrina Monroe,
200 años después

TEMA CENTRAL

Sofía Mercader. Cuando los intelectuales
imaginaron la transición democrática

Roy Hora. La izquierda argentina antes
del amanecer de la democracia.

Una historia de promesa y frustración
(1880-1916)

Camila Perochena. Los usos de la
historia en la política argentina actual

Pablo Stefanoni. Peinar el 2001

a contrapelo: del «Argentinazo»
a la nueva derecha

Martín Schorr. Democracia,
economía y captura del Estado

Natalia Gherardi. 40 años
de democracia: un balance feminista

Leandro Bartolotta / Ignacio Gago.
14 notas para una cartografía argentina
de la precariedad

Gabriela Águila. La última dictadura
militar argentina. Fases y estrategias
(1976-1983)

Pablo Alabarces. ¿Para qué sirve
ganar un Mundial? Tres modos de
ser felices

Julieta Zelicovich. Una política exterior
para la «jungla». Argentina en el contexto
internacional

ENSAYO

Martin Gurri. Una tesis sobre la crisis
de la autoridad en el nuevo milenio

SUMMARIES



NUEVA SOCIEDAD | 309

¿De la utopía a la distopía?

COYUNTURA

Tomás Leighton Reflexiones sobre el doble rechazo constitucional chileno

TRIBUNA GLOBAL

Federico Fuentes ¿Es China una potencia imperialista? Entrevista a Au Loong-Yu

TEMA CENTRAL

Francisco Martorell Campos La utopía y los fantasmas del pasado y del futuro

Juan Pro América Latina, la utopía y los *utopian studies*

Carolina Martínez Los no-lugares en la construcción de la modernidad

Alejandro Galliano ¿El mercado sigue soñando (y nosotros ya no)?

Luis Diego Fernández Utopías (y distopías) libertarias

Emilio Santiago Muíño Colapsismo: los riesgos de la antipolítica ecologista

Ana-Clara Rey Segovia Las retrotopías y el mito del «salvador blanco»

Horacio Tarcus La utopía leninista de *El Estado y la revolución*

Laura Fernández Cordero Amor y sexualidad en las utopías anarquistas

ENSAYO

Enzo Traverso Libertad y liberación. Foucault, Arendt y Fanon